JESUS DIE *TORA*

'n Dogmatiese korrektief op die beskouing en hantering van die wet in federale teologie

Deur

JACOBUS DE WIT DE KONING

Proefskrif ingelewer ter voldoening aan die vereistes vir die Phd graad aan die Noordwes-Universiteit

2007

Promotor: Prof. C.F.C. Coetzee

Departement Dogmatologie

Opgedra aan

Hendriëtte wat my laat begin het en nooit verwyt het nie

Johannes wat my altyd gestimuleer het

Pa en Ma wat my eerste aan Jesus voorgestel het

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1 6
INLEIDING 6

1.1 ORIËNTERING EN PROBLEEMSTELLING 6
1.1.1 ORIËNTERING 6
1.1.2 PROBLEEMSTELLING 9
1.2 NAVORSINGSVRAAG 11
1.3 DOELSTELLING EN DOELWITTE 11
1.3.1 DOELSTELLING 11
1.3.2 DOELWITTE 12
1.4 SENTRALE TEORETIESE ARGUMENT 12
1.5 METODOLOGIE 12

HOOFSTUK 2 13
DOGMAHISTORIESE OORSIG 13

2.1 AFBAKENING 13
2.2 DIE PATRISTIEK 14
2.2.1 AGTERGROND 14
2.2.2 DIE APOSTOLIESE VADERS 17
2.2.3 MARCION 20
2.2.4 APOLOGETE EN LATERE KERKVADERS 20
2.2.5 DIE GODDELIKE SKIKKINGSBENADERING 24
2.2.5.1 *Justinus die Martelaar* 25
2.2.5.2 *Tertullianus* 28
2.2.5.3 Irenaeus 30
2.2.5.4 *Eusebius van Sesarea* 32
2.2.5.5 *Johannes Chrysostomos* 33
2.2.6 ALLEGORIE /TIPOLOGIE 34
2.2.6.1 *Allegorie in die Alexandrynse Skool* 35
2.2.6.2 *Die Antiocheense reaksie teen Allegorie* 37
2.2.6.3 *Tipologie in die Trinitariese Kontroversie* 38
2.2.7 AUGUSTINUS 39
2.2.8 OPSOMMENDE OPMERKINGS 41

2.3. DIE SKOLASTIEK **42**
2.3.1 THOMAS VAN AQUINO 42
2.3.2 SAMEVATTENDE OPMERKINGS 47
2.4. DIE REFORMASIE EN POST-REFORMASIE PERIODE **48**
2.4.1 LUTHER EN CALVYN 48
2.4.2 SAMEVATTENDE OPMERKINGS 54
2.4.3 DIE OPVOLGERS VAN CALVYN: FEDERALE CALVINISME 55
2.5 DIE FEDERALE BELYDENISSE **68**
2.5.1 DIE WESTMINSTER CONFESSION OF FAITH EN DIE SAVOY DECLARATION OF FAITH AND ORDER 68
2.5.2 DIE 1689 BAPTIST CONFESSION OF FAITH 69
2.5.3 DIE WESTMINSTER CONFESSION OF FAITH SE FEDERALE DENKE VAN NADER BESKOU 71
2.6 OPSOMMING VAN FEDERALE DENKE **76**
2.6.1 IMPLIKASIES 77
2.6.1.1 *Die sterk terugval op skolastieke en humanistiese denke* *77*
2.6.1.2 *Die voorrang van wet bo genade* *77*
2.6.1.3 *Regsverhouding versus genadeverhouding* *78*
2.6.1.4 *Die groter klem op die "wet" as op Christus* *78*
2.6.1.5 *Die prediking van wet as voorvereiste vir evangeliese prediking* *80*
2.6.1.6 *'n Oorbeklemtoning van die subjektiewe* *81*
2.7 SLOTOPMERKING **81**

HOOFSTUK 3 ..... **83**
DIE *TORA* EN DIE GRONDSTRUKTUUR VAN DIE VERHOUDING TUSSEN GOD EN MENS **83**

3.1 INLEIDING **83**
3.2 STEMME VAN KRITIEK **83**
3.3 BYBELS-TEOLOGIESE BENADERING **87**
3.4 DIE EENHEID BINNE DIE *TORA* **88**
3.5 DIE KARAKTER VAN DIE *TORA* **95**
3.6 *TORA* EN SKEPPING **100**
3.6.1 INLEIDING 100
3.6.2 DIE LAND 100
3.6.3 DIE TABERNAKEL 104
3.6.4 WYSHEID 107
3.6.5 VERBOND 111

3.7 JESUS EN DIE *TORA*: 'n BEVESTIGING VAN DIE GRONDSTRUKTUUR VAN DIE VERHOUDING TUSSEN GOD EN MENS. 114

3.7.1 ALGEMEEN. 114
3.7.2 JESUS EN DIE TABERNAKEL/TEMPEL 115
3.7.3 JESUS EN DIE LAND 124
3.7.4 JESUS EN WYSHEID 128
3.7.5 JESUS EN DIE VERBOND 131
3.7.6 JESUS EN DIE *TORA* 135

3.8. SAMEVATTENDE OPMERKINGS 137

HOOFSTUK 4 139

DIE VERHOUDING *TORA* EN VERBOND EN *TORA* EN KONINKRYK 139

4.1 INLEIDING 139

I . *TORA* EN VERBOND 140

4.2 DIE NOAGITIESE VERBOND 140

4.2.1 DIE VERBAND TUSSEN DIE SKEPPINGSVERHAAL EN DIE VERBOND MET NOAG 140
4.2.2 DIE VERBOND SELF 141
4.2.3 DIE *TORA* ELEMENTE 142
4.2.3.1 Evangelie 142
4.2.3.2 Wet 143
4.2.3.3 Verduideliking 143

4.3 DIE ABRAHAMITIESE VERBOND 143

4.3.1 DIE VERHOUDING TUSSEN DIE SKEPPING, DIE NOAGITIESE VERBOND EN DIE ABRAHAMITIESE VERBOND 143
4.3.2 DIE VERBOND SELF 145
4.3.3 DIE *TORA* ELEMENTE 151
4.3.3.1 Evangelie 151
4.3.3.2 Wet 151
4.3.3.3 Verduideliking 152

4.4 DIE MOSAÏESE VERBOND (OU VERBOND) 153

4.4.1 DIE *TORA* ELEMENTE 155
4.4.1.1 Evangelie 155
4.4.1.2 Wet 155
4.4.1.3 Verduideliking 156
4.4.1.4 Vanuit die Ou Testament 156
4.4.1.5 Vanuit die Nuwe Testament: 159

4.5 DIE DAWIDIESE VERBOND 162

4.5.1 DIE VERBAND TUSSEN DIE ABRAHAMVERBOND EN DAWIDIESE VERBOND. 162
4.5.2 DIE *TORA* ELEMENTE 164

4.5.2.1 Evangelie *164*
4.5.2.2 Wet *165*
4.5.2.3 Verduideliking *165*

4.6 DIE NUWE VERBOND **165**

4.6.1 *TORA*-ELEMENTE IN DIE NUWE VERBOND 172
4.6.1.1 Evangelie *172*
4.6.1.2 Wet *172*
4.6.1.3 Verduideliking *173*

II *TORA* EN KONINKRYK **177**

4.7 DIE VERHOUDING *TORA* EN KONINKRYK **177**

4.8 SAMEVATTENDE OPMERKINGS EN IMPLIKASIES **182**

HOOFSTUK 5 ..... **185**

CHRISTUS EN DIE *TORA* IN DIE NUWE TESTAMENT **185**

5.1 INLEIDING **185**

5.2 MATTEUS 5:17-20 ..... **186**

5.2.1 DIE ESKATOLOGIESE KONTEKS VAN MATTEUS 5:17-20 186
5.2.2 MATTEUS 5:17-20 VAN NADER BESKOU 190

5.3. DIE BRIEF VAN JAKOBUS **199**

5.3.1 INLEIDEND 199
5.3.2 DIE VERBAND TUSSEN JAKOBUS EN DIE PARANESE VAN DIE JESUS TRADISIE 200
5.3.3 MEER AS DIE OU TESTAMENT 200
5.3.4 DIE VOLMAAKTE KONINKLIKE WET WAT VRYMAAK 201
5.3.5 DIE VERBAND TUSSEN WET EN WOORD 202

5.4 GALASIËRS 6:2 ..... **204**

5.4.1 DIE BELANG VAN DIE JESUS-TRADISIE IN PAULUS 204
5.4.2 RABBINIESE GETUIENIS 205
5.4.3 GALASIËRS 6:11-18 AS HERMENEUTIESE SLEUTEL TOT GALASIËRS 206
5.4.4 GALASIËRS 6:2 VAN NADER BESKOU 207

5.5 ROMEINE 3:31 ..... **210**

5.5.1 ROMEINE 3:27-31 VAN NADER BESKOU 211

5.6 DIE ESKATOLOGIESE AARD VAN DIE NUWE TESTAMENTIESE GESKRIFTE **213**

HOOFSTUK 6 ..... **219**

PRAKTIESE IMPLIKASIES **219**

6.1 INLEIDEND **219**

6.2 GODSLEER **219**

6.3 DIE PREDIKING VAN DIE WET AS VOORBEREIDING VIR DIE EVANGELIE **221**

6.4 REGVERDIGMAKING **223**

6.5 ETIESE/IMPERATIEWE PREDIKING **228**

6.5.1 ETIEK ONDER DIE WET VAN MOSES 229
6.5.2 ETIEK ONDER DIE WET VAN CHRISTUS/CHRISTUS AS *TORA* 230
6.5.3 FEDERALE TEOLOGIE: NUWE WYN IN OU SAKKE 232
6.5.4 DIE EIESOORTIGHEID VAN CHRISTUS DIE *TORA*: RIGTINGWYSERS VIR ETIESE PREDIKING 236
6.5.4.1 Die Christosentriese aard *236*
6.5.4.2 Die belangrikheid van die Gemeente *237*
6.5.4.3 Die skeppingsordes *238*
6.5.4.4 Die prominensie van die Heilige Gees *239*
6.5.4.5 Die rol van wysheid *240*
6.5.4.6 Vryheid en liefde *241*
6.5.4.7 Katolisiteit *244*
6.5.4.8 Ekumenisiteit *244*

6.6 DIE ONDERHOUDING VAN DIE SABBAT ONDER CHRISTUS DIE *TORA* **245**

HOOFSTUK 7 ..... **248**

SAMEVATTING EN AANBEVELINGS **248**

7.1 SAMEVATTING **248**

7.2 AANBEVELINGS **257**

BIBLIOGRAFIE **260**

HOOFSTUK 1

Inleiding

1.1 Oriëntering en probleemstelling

1.1.1 Oriëntering

Dwarsdeur die geskiedenis van die Christelike kerk het die probleem van die verhouding tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament 'n sentrale plek in die interpretatiewe taak van die kerk ingeneem. Uiteindelik het die problematiek van hierdie verhouding ook neerslag gevind in die belydenisskrifte van die kerk. Heyns & Jonker (1977:196) maak die opmerking dat belydenisskrifte 'n inherente neiging het om te versteen en fossiele te word. As dit gebeur, loop die kerk volgens hulle die risiko om in twee groot gevare te beland: òf sy belydenisskrifte raak op die agtergrond en funksioneer alleen nog maar op die periferie van die kerklike lewe, òf hulle raak nie op die agtergrond nie, maar funksioneer dan as onvervangbare groothede wat in der waarheid beteken dat hoewel dit teoreties ontken sal word, die gesag van die belydenisskrifte aan dié van die Skrif gelyk gestel word.

In hierdie studie gaan daar gepoog word om die kerk se belydenis van die wet (*Tora*), wat aan die hart van die probleem van die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament lê, van genoemde weg te bewaar. Wanneer hierdie poging aangewend word, sal daar ten diepste nie gesteun word op die opinies van mense of die hipotetiese taal van die wetenskap nie, maar daar sal 'n poging tot *repetitio Sacrae Scripturae* wees, 'n naspreek van die spreke van die Skrif.

Van die vroegste tye af, tot op hede, aanvaar die regsinnige Christelike kerk die *Tora* as deel van die Bybel en daarom, op een of ander wyse, as gesagvol en bindend. Baie vroeg in die geskiedenis het die kerk besef dat die *Tora* nie sonder meer direk deur die Christelike kerk as geheel oorgeneem kan word nie. Vandaar die onderskeidings wat reeds van die vroegste tye af binne die *Tora* gemaak is. 'n Kenmerkende verdeling, waarskynlik die mees populêre by die kerkvaders, is die verdeling van die *Tora* in twee dele: die morele gebooie wat behou en uitgebrei is deur Christus en die seremoniële wat tot 'n einde kom met Christus (Irenaeus, *Haer.* 16.4-5).
Sekerlik die bekendste onderskeiding is die drie-deling in morele, seremoniële en burgerlike wetgewing, wat reeds by Thomas van Aquino voorkom (Thomas van Aquino, *Summa Theologica.* 1a2ae.99,35).

Die Hervormers neem hierdie drie-deling oor. Die seremoniële wet is gesien as 'n onderwysing van die Jode waarmee dit die Here behaag om sy volk in hulle kinderskoene

te oefen totdat die volheid van die tyd aanbreek. Die burgerlike wet is beskou as gegee vir staatsreëling, met bepaalde voorskrifte van billikheid en geregtigheid, sodat mense daarvolgens sonder skade en rustig teenoor mekaar kon optree (Calvyn, *Inst.* 4.20.14,15). Die sedewet is gesien as die ware en ewige reël van geregtigheid wat vir mense van alle volkere en tye voorgeskryf is. Calvyn gebruik die sedewet in hierdie sin en verdeel dit verder in drie dele op grond van drie funksies:

(i) dit dryf ons in sy veroordeling na Christus;
(ii) dit bedwing die goddelose; en
(iii) dit lei gelowiges dieper in die kennis van die wil van God en spoor hul tot geregtigheid aan (Calvyn, *Inst.* 2.7.6).

Hierdie gebruik deur Calvyn vind onder andere in die *Heidelbergse Kategismus* (Sondag 2-4 en Sondag 32-52) en die *Westminster Confession* (paragraaf 19) neerslag.

In die Protestantse teologie word die volgende volgorde van die gebruik van die sedewet dus gemene taal:

- die *usus politicus* (eerste gebruik) of burgerlike gebruik van die sedewet in die staat en gemeenskap;
- die *usus elenchticus* (tweede gebruik) of evangeliese gebruik van die wet as leermeester van sonde in die ervaring van bekering tot God; en
- die *usus didacticus* of *normativus* (derde gebruik) of didaktiese gebruik van die wet as reël vir dankbare gehoorsaamheid aan God (Berkhof, 1988: 613-615).

Luther het wel met Calvyn saamgestem wat betref die tweede gebruik maar het nooit die noodsaaklikheid van 'n formele derde gebruik van die wet ingesien nie. Lutherse teoloë debatteer oor die vraag of Luther tog, alhoewel nie in naam nie, in feite dan, 'n derde gebruik geleer het (Gerdes, 1955:11-116).

Gereformeerdes met hul erkenning van die derde gebruik van die wet is dikwels van Lutherse kant gesien as geneig tot bepaalde aanrakingsvlakke met nomisme. Lutherse teoloë soos Althaus, Elert, Thielicke en Joest waarsku dat die wet maklik deur Gereformeerdes verstaan kan word as die eintlike saak waaroor dit vir God gaan (Jonker, 1983:195). Van Lutherse kant word die beskuldiging aan die adres van Gereformeerdes gerig dat hulle die verloste mens onder 'n wettiese verpligting stel (Jonker, 1983:196). Dat hierdie beskuldiging nie geld met betrekking tot Calvyn self nie, kan duidelik aangedui word wanneer sy hantering van die derde gebruik van die wet van nader beskou word. Hesselink (1997:83) dui oortuigend aan dat daar vir Calvyn geen teenstrydigheid is nie om soms na die wet en ander tye na Christus te verwys as die norm of reël vir die Christelike lewe; of anders gestel: as die uitdrukking van God se wil. Tog is dit uiters betekenisvol dat wanneer Calvyn die Christelike lewe bespreek, hy eerder na Christus as na die wet verwys. Christus is die model en beeld waarna God ons wil verander. Hy stel dit kragtig: "*En om ons nog beter tot besinning te bring, toon die Skrif ons dat God die Vader, soos Hy ons in sy Gesalfde met Hom versoen het, so in Hom vir ons 'n beeld afgestempel het, en Hy wil hê dat ons daaraan gelykvormig moet word*" (Calvyn, *Inst.* 3.6.3).

Hierdie perspektief moet dus in gedagte gehou word wanneer Calvyn praat oor die derde gebruik van die wet. Die Sabbatsgebod kan gebruik word as lakmoestoets vir die konsekwentheid van Calvyn se hantering van die sedewet.

Dit is juis hier waar die groot verskil tussen Calvyn en die *Westminster Confession* se hantering van die sedewet as riglyn vir die Christen se lewe die duidelikste na vore kom. Anders gestel: hieruit word dit duidelik dat die Lutherse beswaar wel geldig is in die geval van latere federale teologie.[1]

Calvyn beklemtoon die belangrikheid van een dag vir rus, maar vir hom is die geestelike, simboliese betekenis van die Sabbatsgedagte die belangrikste. Soos hy dit stel:

> Tog word ons op baie plekke in die Skrif geleer dat die afskaduwing van die geestelike rus die belangrikste plek in die Sabbatsviering ingeneem het.
>
> En weer: Ons moet rus van al die werke van ons verstand om God in ons te laat werk. Soos die apostel ons ook leer, ons moet juis in Hom rus (Calvyn, *Inst.* 2.8.29,30).

Wanneer daar na die *Westminster Confession* gekyk word, is daar tog aanduidings van 'n klemverskuiwing. Volgens die *Westminster Confession*, het God,

> ... in his Word, by a positive, moral, and perpetual commandment binding all men, in all ages, ... particularly appointed one day in seven for a Sabbath to be kept holy unto him ... the first day of the week, which, in Scripture is called the Lord's Day, and is to be continued to the end of the world, as the Christian Sabbath ... (par. 21.7). Vergelyk ook die 1689 Baptist Confession of Faith (par. 22.7).

Indien bogenoemde belydenisskrifte se hantering van die Sabbat as lakmoestoets gebruik word vir die wyse waarop hulle die funksionering van die sedewet in die Christen se lewe sien, kry 'n mens dus baie sterk die indruk dat die model en beeld, waarna ons moet beweeg, nie *Christus* is nie, maar die "*law, as a covenant of works*" (par. 19:1) wat reeds in Adam se hart geskryf is en steeds "... *the perfect rule of righteousness after the Fall*" (par. 19:2), is.[2]

Paragraaf 19:5 van die *Westminster Confession* skep die indruk dat Christus ons juis help om hierdie maatstaf te bereik:

---

[1] Met federale teologie word bedoel daardie vorm van Calvinisme wat 'n sentrale plek gee aan die konsep van die verbond (*foedus, pactum, testamentum*) en wat tussen verskeie verbonde (*foedera*) onderskei wanneer daar gepraat word oor God se verhouding met die wêreld. Spesifiek word daar verwys na 'n "verbond van werke" (*foedus operum of foedus naturale – die verbond van wet*) en 'n "verbond van genade" (*foedus gratiae*).

[2] Die *Westminster Confession of Faith* het 'n geweldige rol gespeel in die opstel van die *1689 Baptist Confession of Faith,* in so 'n mate dat selfs die paragrawe in die geval van die wet ooreenstem, en selfs wat inhoud betref, bitter min verskil (Waldron, 1995: 234, 235, 426-432).

> The moral law does forever bind all, as well justified persons as others, to the obedience thereof; and that, not only in regard of the matter contained in it, but also in respect of the authority of God the Creator, who gave it. Neither does Christ, in the Gospel, in any way dissolve, but much strengthens this obligation.

Soos aangedui, verskil dit van Calvyn wat Christus sien as die model en beeld waartoe God ons wil verander. Meer kommerwekkend is die feit dat 'n mens hier ten diepste 'n verdraaiing opmerk wat betref die skopus en klem van die totale Skrifboodskap aangaande Jesus Christus as die Alfa en die Omega.

1.1.2 Probleemstelling

Wat is die plek en funksie van die *Tora* in die bedeling *ná* Christus? Federale teologie, soos verwoord in genoemde belydenisskrifte, bely dat aangesien die "morele wet" 'n uitdrukking van God se aard is, dit onveranderd die standaard is vir die lewe van God se volk ten alle tye. Christus en die apostels herbevestig die gesag van die morele wet en wys ons die *ware* betekenis van die onveranderde woorde van die morele wet. Christus doen dit by uitstek in die Bergrede en die apostels in hulle briewe. Nie Christus, of sy apostels, voeg enige "hoër wette" by die een onveranderde wet wat op die kliptafels geskryf is nie. Die Dekaloog is die hoogste standaard vir moraliteit. Tog het die burgerlike, sowel as die seremoniële wette, geen bindende gesag meer oor gelowiges ná die koms van Christus nie (VanGemeren, 1996:13-58).
Teoloë vanuit die "Christian Reconstructionalism" (Theonomy) kamp, gaan baie verder as federale teologie. Vir hulle bly al die Ou Testamentiese wette geldig en moreel bindend, behalwe as dit deur verdere openbaring verander, of opgehef word. Hulle bepleit daarom 'n strenger en meer nougesette toepassing van die hele *Tora* (uitgesluit offer- en reinigingswette), beide in die kerk sowel as in die politieke arena (Rushdoony, 1973:651; Bahnsen, 1996:93-143). Alhoewel hulle begeerte om God op alle terreine van die lewe te eer, prysenswaardig is, kan die gedagte dat die *Tora* steeds 'n bloudruk verskaf vir die aard en prosedure van burgerlike regering, moeilik deur eerlike Skrifuitleg bevestig word. Aan totaal die ander kant van die spektrum is daar "dispensationalism" wat weer die inhoud van die *Tora* by voorbaat opgehef sien, behalwe as van hierdie wette weer in die Nuwe Testament herhaal word (Ryrie, 1976:239-242). Alhoewel sekere van hulle argumente rondom die diskontinuïteit tussen die *Tora* en die Nuwe Testamentiese Christen aanvaarbaar is, kan die gedagte dat daar *geen* kontinuïteit bestaan tussen die wet van Moses en die wet van Christus (Strickland, 1996:262-275), nie eerlik verdedig word nie. Dit hang saam met die feit dat hulle die *Tora* sien as behorende tot God se handeling met Israel, wat tot 'n einde gekom het volgens hulle interpretasie van Romeine 9-11 (Strickland, 1996:276).

Tussen hierdie twee uiterstes is daar die "New Covenant Theology" (NCT) beweging. Teoloë soos John Armstrong, Jon Zens en John Reisinger is hier prominent (Armstrong,

1997:1-247; Reisinger, 1989:1-85; Zens, 1978:7-17). Bekende eksegete soos D.A. Carson en Douglas Moo, volg grotendeels dieselfde verlossings-historiese benadering (Carson, 1991:247-248; Moo, 1996a:319-376). Alhoewel daar onderlinge klemverskille bestaan, huldig NCT die mening dat daar geen Bybelse gronde vir die onderskeid tussen morele, burgerlike en seremoniële wette in die Ou Testament bestaan nie. Hulle huldig ook die mening dat daar met die gedagte van 'n werkverbond weggedoen moet word, sowel as met *een* verbond van genade en bepleit die handhawing van die radikale diskontinuïteit tussen die ou verbond en die nuwe verbond. Onder die nuwe verbond geld die wet van Moses nie meer nie, maar die wet van Christus. Anders as "dispensationalism", is die wet van Moses egter opgeneem in die wet van Christus en word dit tot groter hoogtes gevoer (Moo, 1996a:376).

Alhoewel bydraes vanuit hierdie beweging uiters stimulerend is, blyk dit dat die breuk tussen Oud en Nuut, sonder werklike, deeglike wetenskaplike eksegese en inagneming van Bybelse teologie, te ongenuanseerd-radikaal voorgestel word (Kaiser, 1996:394). Interessant is egter die feit dat, op Ou Testamentiese vakgebied, iemand soos die gerespekteerde John H. Walton, ook pleit dat gelowiges in die nuwe bedeling nie meer die wet van Moses as riglyn vir gehoorsaamheid het nie:

> The Mosaic law has not been superseded, but the law of Christ has been superimposed on it. Just as Israel entered into a covenant relationship governed by law, so the Gentiles would enter into a covenant relationship governed by law - but the law in this new covenant is the law of Christ (Walton, 1994:164).

Van Nuwe Testamentiese kant, het daar reeds oor die afgelope ongeveer 28 jaar 'n paradigmaskuif plaasgevind in die hantering van Paulus en die wet (Moo, 1987:287-307). Die dominante benadering tot Paulus het vir lank binne die raamwerk van sleutel reformatoriese konsepte gewerk. Teen die agtergrond van Luther se stryd met die "pyne van die gewete" en 'n werke-georiënteerde Rooms-Katolisisme, is die regverdigmaking van die individu in die sentrum van Paulus se teologie geplaas. Sy opponente is as wettiese Jode of Judaïseerders gesien. In die nuwe benadering is daar 'n groter waardering vir die sentraliteit van historiese en korporatiewe vrae in Paulus (Moo, 1987:287). Huidiglik is N.T. Wright, met sy uiters deeglike eksegese van Paulus, sekerlik eksegeties in 'n klas van sy eie en op die voorpunt van nuwe denke rondom Paulus en die *Tora*. Volgens hom het Jesus presies die rol van die *Tora* in Paulus se teologiese verstaan ingeneem (Wright, 2004:266-267). Uiteraard is Wright 'n Nuwe Testamentiese kenner en begeef hy hom dus nie werklik op die gebied van die dogmatiek om al sy bevindinge in 'n groter, sistematiese geheel te laat inpas nie.

Van dogmatiese kant is daar teoloë soos J.B. Torrance wat probeer aantoon dat federale teoloë ná Calvyn, met hulle handhawing van 'n werkverbond, hulself onteenseglik in 'n posisie bevind waarin die wet voorrang bo genade het. Hierdie gevolgtrekking word gemaak aangesien die wet van God wat by Sinai aan Israel gegee is in wese die herbevestiging is van die eise van die werkverbond. Die bedoeling van die genadeverbond is ook dat daar aan die eise van die werkverbond voldoen moet word.

Waar die sondaar dit nie meer self kan doen nie, kom Christus om dit in sy plek te doen. Die wet word dus as die *grondstruktuur* van die verhouding tussen God en die mens verstaan. Torrance probeer aandui dat dit egter nie die geval by Calvyn is nie, aangesien hy nie werk met 'n werkverbond nie. Teenoor die skema wet/genade van latere federale teoloë, werk Calvyn met 'n genade/wet skema (Torrance, 1994:19-33). Tog gee Torrance geen duidelike Bybels-teologiese of eksegetiese antwoord op die vraag na die Bybel se siening en hantering van die wet nie.

Uit die voorafgaande kan 'n mens nie anders as om tot die slotsom te kom dat federale teologie hersiening nodig het nie. Daar sal van dogmatiese kant, wat die vraag na die rol en funksie van die *Tora* betref, 'n nuwe, *verbondsmatige* antwoord gegee moet word. Hierdie antwoord sal deeglik rekening moet hou met die ontwikkelinge op Bybelse vakgebied en terselfdertyd die geheelboodskap van die Skrif eerlik moet hanteer. So 'n antwoord kan dan lei tot 'n daadwerklike hersiening van sekere praktyke binne kerke van federale oortuiging. Gebruike soos die lees van die wet as deel van die liturgie, die prediking van die wet as voorvereiste vir evangeliese prediking (Chantry, 1991:35-46), asook die hele kwessie van die onderhouding van die Sondag as Sabbat en ander etiese kwessies kan dan aandag geniet.

1.2 Navorsingsvraag

Die sentraal-teoretiese vraag van hierdie studie is gevolglik: *Hoe moet 'n verbondsmatige teologiese beskouing van die plek en funksie van die Tora, ná die koms van Christus, daar uitsien as dit eksegeties getrou wil wees en wil inpas in die geheelboodskap van die Skrif?*

Voortspruitende vrae:

- Hoe is die *Tora* in die dogmageskiedenis beskou?
- Vorm die *Tora* die grondstruktuur van die verhouding tussen God en die mens?
- Wat is die verhouding tussen *Tora* en verbond en *Tora* en koninkryk in die Bybel?
- Wat, volgens die Nuwe Testament, is die verhouding tussen Christus en die *Tora*?
- Indien Christus die rol van die *Tora* oorgeneem het, wat is die implikasies vir die teologie en die kerk?

1.3 Doelstelling en doelwitte

1.3.1 Doelstelling

Die oorkoepelende doelstelling van hierdie studie is om die federale siening en gebruik van die Tora dogmaties te beoordeel, met die oog op 'n oorbrugging van die gaping (wat die Tora betref) wat bestaan tussen die dogmatologiese en bibliologiese vakgebiede.

1.3.2 Doelwitte

Die spesifieke doelwitte van die studie is:

- om ondersoek in te stel na die hantering van die *Tora* in die dogmageskiedenis, met spesifieke klem op die ontwikkeling van die federale beskouing van die *Tora;*
- om na te speur of die *Tora* die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens vorm;
- om ondersoek in te stel na die verhouding tussen *Tora* en verbond en *Tora* en koninkryk in die Bybel;
- om vas te stel wat die verhouding is tussen Christus en die *Tora,* volgens die Nuwe Testament;
- om die implikasies vir die teologie en die kerk vas te stel, indien Christus die rol van die *Tora* oorgeneem het.

1.4 Sentrale teoretiese argument

Die sentrale teoretiese argument van hierdie studie is dat 'n verbondsmatige teologiese beskouing van die plek en funksie van die Tora, ná die koms van Christus, Jesus Christus as God se skeppingsdoel moet sien en as sodanig die inhoud van die verbond dwarsdeur die Bybel, met die gevolg dat Hy, na sy menswording, die rol van die Tora vir die gelowige binne die koninkryk vervul.

1.5 Metodologie

In die beantwoording van die verskillende navorsingsvrae, word die volgende metodes gebruik:

- om ondersoek in te stel na die hantering van die *Tora* in die dogmageskiedenis en veral die ontwikkeling van die federale beskouing, word 'n literatuurstudie onderneem om die geskiedenis te ondersoek.
- om na te speur of die *Tora* die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens vorm, word gebruik gemaak van die Bybels-teologiese benadering soos voorgestel deur Graeme Goldsworthy (1991:103-294). Daar word ook sterk gesteun op die Christologiese benadering tot die hele Skrifboodskap, soos onder andere na vore kom by A. König (1980:50-83). Vanuit hierdie benadering word die hele gedagte van 'n werkverbond, soos dit in federale teologie funksioneer, beoordeel.
- om ondersoek in te stel na die verhouding tussen *Tora* en verbond en *Tora* en koninkryk in die Bybel, word daar weereens Bybels-teologies te werk gegaan soos voorgestel deur Graeme Goldsworthy (1991:103-294).
- om vas te stel wat die verhouding tussen Christus en die *Tora* is volgens die Nuwe Testament, sal daar steeds van 'n Bybels-teologiese hermeneutiek gebruik gemaak word (Goldsworthy, 2000:152-167). Hier sal daar veral gekyk word na gedeeltes in die Nuwe Testament wat op die oog af die konklusies waartoe gekom is in die

ondersoek na die *Tora* en die verbond, sowel as die *Tora* en koninkryk, weerspreek. In die eksegese van relevante gedeeltes, sal die grootste gedeelte gewys word aan Matteus 5:17-20. Die uitsprake van Jakobus in verband met die wet sal ook onder die loep kom, waarnaas Galasiërs 6:2 sowel as Romeine 3:31, ondersoek sal word. Ten slotte sal daar kortliks verwys word na die eskatologiese aard van die nuwe Testamentiese geskrifte en die lig wat dit op die problematiek van sekere uitsprake in die Nuwe Testament kan werp. Wat eksegese betref, sal daar hoofsaaklik volgens die grammaties-historiese metode (Deist & Burden, 1980:111-113) gewerk word.

- om die praktiese implikasies vir die teologie en die prediking van die kerk vas te stel, indien Christus die rol van die *Tora* oorgeneem het, sal daar gekonsentreer word op die implikasies wat die *korrektiewe* wat hierdie studie op federale teologie aanbring, vir die teologie en prediking van die kerk inhou. Hierdie studie bring korrektiewe op federale teologie wat eerstens die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens betref en tweedens, die riglyn vir die Christen se dankbaarheidslewe, die sogenaamde derde gebruik van die sedewet betref. Eersgenoemde korrektief hou vir die teologie en prediking implikasies in betreffende die Godsleer van die kerk, wat kortliks bespreek sal word. Dit hou verder implikasies in vir sogenaamde "wet-prediking" (boeteprediking) as voorbereiding vir evangelie-prediking, sowel as vir die prediking van regverdigmaking. N.T. Wright se siening van regverdigmaking as God se verklaring dat jy deel het aan die verbond (Wright, 1997:31-124), sal op die tafel kom, aangesien dit logies aansluit by hierdie studie se bevindinge. Die moontlikhede wat hierdie siening as 'n oplossing vir subjektiwiteit en privatisering van geloof bied, sowel as die bydrae wat dit tot 'n groter waardering van kerkwees en die sakramente kan lewer, sal ondersoek word. Onder laasgenoemde korrektief sal daar na etiese prediking in die algemeen en dan spesifiek die prediking en praktyk van die Sabbat gekyk word. As vertrekpunt sal Johan Cilliers (1996:1-145) se ontstellende bevindinge rondom prediking in Suid-Afrika in die negentigerjare geneem word om te kyk hoe die benadering wat in hierdie studie voorgestel is, 'n verskil kan maak aan hierdie tendens tot moralisering.

HOOFSTUK 2

Dogmahistoriese oorsig

2.1 Afbakening

In hierdie studie kom die beskouing en hantering van die *Tora* in federale teologie onder die loep. Die uiteindelike beoordeling van hierdie teologiese denksisteem geskied

grootliks op grond van federale beskouinge soos dit konfessionele status verkry het in die *Westminster Confession of Faith* en in die *Savoy Declaration of Faith and Order* asook in die *1689 Baptist Confession of Faith*. Soos aangetoon word, steun laasgenoemde twee belydenisse grootliks op die *Westminster Confession of Faith*, en beoordeling in hierdie studie geskied by uitstek op grond van die standpunte hierin verwoord.

Met sy beroep op Noordmans, wys Van Ruler daarop dat die belydenis 'n staf, 'n stok en 'n stem is.
As staf om mee te gaan, het dit 'n opbouende funksie - as spreekreël vir die prediking en as samevatting van die waarheid moet dit die goeie gang van die kerk deur die wêreld dien.
As stok om mee te slaan, het die belydenisskrifte 'n polemiese funksie om dwaling te ontmasker.
As stem, moet dit ook die gemeente tot lofsang aanspoor, omdat dit die rykdom van die heil verwoord (Van Ruler, 1947:50 e.v.).

Wanneer die hand gewaag word aan 'n dogmatiese studie van 'n teologiese sisteem soos dit beslag vind in 'n belydenisskrif, voel mens intuïtief aan dat daar op gewyde grond geloop word. Wat mens wel huiwerend vorentoe laat beweeg, is die feit dat kerklike belydenisskrifte 'n verskynsel van 'n spesifieke tyd is en dat mensewerk feilbaar is.

Juis daarom het andere voorheen op die swakhede in die belydenisse gewys. Verskeie teoloë, wie se lojaliteite teenoor die belydenisse nie betwyfel kan word nie, wys op swakhede wat met die redeneertrant, die manier van inkleding en hantering van die stof te make het, asook met teologiese en wysgerige kaders waarbinne gedink is.[3]

Om die historiese tydsgebondenheid en feilbaarheid van kerklike belydenisskrifte en teologiese sisteme, spesifiek dan federalisme, duidelik uit die verf te voorskyn te laat kom, word daar in hierdie hoofstuk 'n dogmahistoriese oorsig gebied oor die beskouing en hantering van die *Tora* tot en met die totstandkoming van genoemde belydenisskrifte.

2.2 Die Patristiek

2.2.1 Agtergrond

Wanneer ons na die kerkvaders se siening en hantering van die *Tora* kyk, moet ons besef dat die fondasies van die kerkvaders se denke oor die *Tora* van Christus en die eerste Christene afkomstig is.
Wat Christus betref, was daar alreeds by Hom 'n oënskynlike dubbelsinnigheid. Ons vind byvoorbeeld in Matteus twee verskillende en potensieel konflikterende sieninge van Jesus - die bevestiging van die wet en die oortreffing van die wet.

---

[3] Jonker (1994:155) verwys na die bepaalde probleme wat teoloë soos Volten, Miskotte, Noordmans, Berkouwer en andere, met bepaalde aspekte van die belydenisse gehad het.

Die bevestiging van die wet word veral in Matteus 5:18-19 asook in 8:4 (met parallelle in Mark 1:44 en Luk 5:14) gesien.
In laasgenoemde gedeelte beveel Jesus die melaatse, wat genees is, om homself aan die priesters te toon en hy sê, "*offer die gawe wat Moses voorgeskrywe het, tot 'n getuienis vir hulle.*"[4]
In die verhaal van die ryk jong man, lê Matteus (19:17) nog sterker klem op die verband tussen gehoorsaamheid aan die wet en verlossing, wanneer Hy sê: "*Maar as jy in die lewe wil ingaan, onderhou die gebooie.*"
In Matteus 23:23, berispe Jesus die godsdienstige leiers omdat hulle die "*swaarste van die wet nalaat*," en Hy dring tog weer daarop aan dat hulle die wet aangaande die gee van tiendes moet gehoorsaam.
Verder verwag Jesus van sy dissipels om gawes na die altaar te bring (5:23-24); om aalmoese te gee (6:1-4) en om te vas (6:16-18).
Waarskynlik die sterkste bevestiging van die outoriteit van die lering van die skrifgeleerdes en Fariseërs, vind ons in 23:2-3. Hier lyk dit of Jesus nie net die Mosaïese wet nie, maar ook selfs die mondelinge wet bevestig.
Hand aan hand met hierdie sterk bevestigings van die wet, kom net sulke sterk indikasies van Jesus se oortreffing van die wet.

Matteus (5:17) verwys na Jesus se aanspraak op die vervulling van die wet en die antiteses met die implisiete kritiek van die wet (5:21-48). Saam met Markus en Lukas teken Matteus Jesus as die Een wat met soewereine vryheid optree en die "verregaande" aanspraak maak dat Hy die "Here van die Sabbat" is.
In 'n verbandhoudende ontwikkeling, wat deur baie beskou word as sentraal tot Matteus se siening van die wet, is daar 'n sterk klem op liefde, of omgee vir ander, as die beliggaming van die wet (7:12,22-40) (Moo, 1992:459).

Met hierdie twee lyne van lering is dit nie vreemd dat die kerk worstel met die vraag oor die betekenis van die *Tora* vir gelowiges ná die koms van Christus nie.

Wat die vroeë kerk betref, word die verhouding wat Jesus teenoor die wet het, deur die eerste apostels voortgesit. Dit is duidelik dat die eerste Christengemeenskap deelgeneem het aan die daaglikse bedrywe in die tempel (Hand 2:46). In baie opsigte was die Christene eintlik bloot 'n ander sekte van Judaïsme. Tog was hulle anders met betrekking tot hulle geloof in Jesus as die Messias, in sy opstanding uit die dood en in die verwagting van sy terugkeer om die koninkryk van God in sy volheid in te stel. Verder was die rituele doop en die bymekaarkom in hulle huise vir die "breek van brood" ook eie aan die eerste Christene (Bokenkotter, 1990:7-27).

As gevolg van hul lojaliteit teenoor die *Tora* en die politieke beskerming deur die Romeinse administrasie, is die Palestynse Christene in staat om in die Joodse gemeenskap te leef - onbemind, maar tog verdra. Dit is die toedrag van sake tot die Joodse opstand teen Rome in 66 n.C. Die beweging van die Christelike kerk na 'n heiden-

---

[4] Alle aanhalings uit die Bybel kom uit die 1953 vertaling van die Afrikaanse Bybel, tensy anders aangedui.

omgewing, is 'n proses wat as gevolg van verskeie faktore ontstaan en wat 'n groot mate van konflik behels. Binne Judaïsme is daar twee hoofgroeperinge:

- die Jode met 'n sterk Palestynse agtergrond soos die Fariseërs;
- en die Hellenistiese Jode - dit is daardie Jode wat in die *diaspora* (d.w.s. Joodse gemeenskappe in die heidense wêreld) leef en wat sterk deur die Griekse idees beïnvloed is.

Binne die Joodse Christendom is daar dus beide Christen-Jode met 'n sterk Palestynse tradisie en Christen-Jode met 'n Hellenistiese agtergrond.

Die sterkste teenkanting teen die Christendom kom vanaf Hellenistiese Judaïsme en lei uiteindelik in 35 n.C. tot die steniging van Stefanus, die eerste Christen martelaar wat volgens Hand 6:8-7:60 klaarblyklik die leier van die Hellenistiese Christen-Jode in Jerusalem was. Hierdie steniging lei weer tot 'n vervolging en verstrooiing van Hellenistiese Joodse Christene dwarsdeur Judea en Samaria (Pillay & Hofmeyer, 1991:1-2). Die apostels bly in Jerusalem, maar alhoewel hulle volgelinge van Jesus is, is hulle volgens Pillay & Hofmeyer (1991:2) nie gepla nie, aangesien hulle leef soos die tradisionele Palestynse Jode lewe.

Die verhaal van Stefanus wys dat die konflik wat die kerk sou oorspoel, naamlik of Christene die *Tora* moet volg of nie, alreeds vroeg in die lewe van die kerk ontwikkel. Alhoewel hierdie kontrovers volgens die skrywer van Handelinge, klaarblyklik stoom verloor na hierdie steniging, is die saak waaroor dit gaan een wat die mees verdelende kwessie vir die Christene in die eerste eeu word (Rogerson *et al.*, 1988:313).

Die bekering van die heidene, spesifiek in Antiochië, en die prediking van die apostel Paulus lei tot die vraag: Tot watter mate moet die nuwe heiden-Christene die Mosaïese wet (*Tora*) navolg. Die resultate, soos besluit in die kerkvergadering van Jerusalem (49 n.C.), is dat, alhoewel die heidene hulle moes weerhou van die *dinge wat deur die afgode besoedel is en van hoerery en van wat verwurg is en van bloed* (Hand 15:12), hulle nie die rituele voorskrifte van die *Tora*, veral die besnydenis, hoef te onderhou nie.

Die mees prominente figuur in al hierdie dinge is Paulus (64 n.C.), 'n Jood van geboorte, wat die "apostel vir die heidene" word. Selfs na sy bekering hou hy steeds self die *Tora* (Hand 21:26), maar dring sterk daarop aan dat nuwe heidense gelowiges nie daardeur gebind moet word nie. Twee van sy briewe, die een aan die Romeine en die een aan die Galasiërs, spel sy siening rondom die verhouding tussen die *Tora* en die evangelie van Christus duidelik uit. Soos hy dit in Galasiërs stel, "... *die wet was ons tugmeester* (παιδαγωγος) *totdat Christus sou kom, sodat ons deur die geloof geregverdig sou word*" (Gal 3:24). Volgens Paulus is die wet daar om mense op te voed in voorbereiding vir die evangelie. Wat deur Paulus beklemtoon word, is dat 'n mens nie meer geregverdig verklaar word deur die werke van die wet nie, maar deur geloof in Christus Jesus. Hierdie gedagtes van Paulus vorm die fondasie waarop die kerkvaders hulle eie geskrifte skoei. Naas Paulus, is die boek Hebreërs (67 n.C.), een van die hoofdokumente wat die verhouding bespreek wat Christene teenoor die *Tora* behoort te hê. Die Hebreërbrief is geskryf aan Joodse Christene wat waarskynlik onder versoeking gestaan het om na Joodse praktyke terug te keer, veral in 'n tyd waarin daar aansienlike nasionalistiese

gevoelens heers, wat gerig is teen die Romeinse Ryk (Bokenkotter, 1990:7-27, Young, 1979:82-83).
In die Hebreërbrief maak die skrywer die vervulling van die *Tora* deur Christus duidelik en daarmee saam die uitwissing van die behoefte om die *Tora* se voorskrifte na te kom. Die offersisteem word nie soseer in Hebreërs veroordeel nie, maar dit word as ongenoegsaam uitgewys. Slegs die dood van Christus vervul werklik die doel van die *Tora* (Young, 1979:82-83). Dit kan byvoorbeeld duidelik in hoofstuk 10 van die brief gesien word (Heb 10:1-4;12-14). Dit is duidelik uit hierdie geskrif dat die skrywer nie enige bestraffende of pedagogiese rede vir die offersisteem van die *Tora* bespreek nie, maar bloot klem lê op die vervulling in die uiteindelike offer van Christus.

2.2.2 Die apostoliese vaders[5]

Die "apostoliese" of liewer "post-apostoliese" vaders was die eerste leraars van die kerk ná die apostels, wat gedeeltelik persoonlike omgang met die apostels het en daarom die skakel tussen hulle en die Apologete van die tweede eeu vorm. Hierdie groep bestaan uit Barnabas, Clemens van Rome, Ignatius, Polikarpus en in 'n breër sin, Hermas, Papias, asook die onbekende outeur van die Brief van Diognetus en die *Didaché* (Schaff, 1997). Hierdie geskrifte word gewoonlik van die Nuwe Testamentiese Apokriewe onderskei wat betref twee belangrike sake:

- eerstens is hulle gewortel in werklike historiese situasies van die kerk; en
- tweedens is hulle oor die algemeen ortodoks eerder as gnosties wat leerstellinge betref (Hagner, 2000).

Kort ná Hebreërs geskryf is, word die verhouding tussen Jood en heiden en daarom ook die manier waarop Christene die beoefening van die *Tora* interpreteer, permanent verander deur die val van Jerusalem en die vernietiging van die tempel. Na hierdie beslissende skeiding begin die krag van die Judaïseerders binne die kerk betekenisvol afneem. Dit beteken natuurlik nie dat daar nie steeds groepe is wat die *Tora* beoefen nie.
Teen 70 n.C. is die Joodse gemeenskap in Palestina slegs 'n klein, geslote en krimpende groep gelowiges. Ná die vernietiging van Jerusalem, is hulle permanent geskei van institusionele Judaïsme. Die Joodse Christendom het egter nog vir 'n tyd voortbestaan, maar is verdeel in twee groepe:

- Die Ebioniete, wat die ou Farisese Joods-Christelike posisie inneem en niks met heiden-Christene te make wil hê nie; en
- die Nasareners (waarskynlik die groter groep), wat die Joods-Christelike tradisie van Petrus, Paulus en Jakobus navolg en in gemeenskap bly met die heidense kerk. Hulle raak egter meer en meer geïsoleerd en beperk (Pillay & Hofmeyer, 1991:3).

---

[5] Die naam "apostoliese vaders" kan teruggevoer word na 1693, toe William Wake, 'n Londense vertaling van die briewe van Barnabas, Clemens, Ignatius en Polikarpus, sowel as die Herder van Hermas en die martelaarskap van Ignatius en Polikarpus daargestel het. R. M. Grant merk op dat die ekwivalente term gebruik is deur Severus van Antiochië in die sesde eeu (De Jonge, 1978:503-505).

Wilde (1949:90) wys daarop dat die Joods-Christelike beweging, wat die *Tora* betref, uiteindelik ook uit twee groepe bestaan, naamlik die groep wat voel dat bekeerlinge die voorskrifte van die *Tora* moet volg, terwyl die ander groep die *Tora* net van toepassing op Joodse Christene sien. Die eerste groep word uiteindelik afvallig van die "ortodokse" Christendom. Die tweede groep bly deel van die kerk, maar met die vernietiging van Jerusalem, die uittog na Pella en die martelaarskap van Jakobus die apostel, verdwyn hierdie groep uiteindelik.

Die briewe van Ignatius van Antiochië (110 n.C.) en die brief van (Pseudo) Barnabas (130 n. C.) toon die stryd tussen die kerk en daardie element in die kerk wat alle Christene wou dwing om die rituele aspekte van die *Tora* te beoefen. In Ignatius se brief aan die Magnesiërs maak hy dit baie duidelik: "*Moenie mislei word deur verkeerde sienings en ouderwetse verhale wat niks beteken nie. As ons steeds Judaïsme beoefen, erken ons dat ons nooit genade ontvang het nie*" (eie vertaling) (Ignatius, *Magn.* 8.1). 'n Bietjie later skets hy die verhouding tussen die Christendom en Judaïsme op hierdie beslissende wyse: "*Dit is afgryslik om oor Jesus Christus te praat en soos 'n Jood te lewe. Want die Christendom glo nie in Judaïsme nie, maar Judaïsme in die Christendom*" (eie vertaling) (Ignatius, *Magn.* 10.3).

Dit is interessant om daarop te let dat in Ignatius se denke, die onderhouding van die Sabbat Judaïsme verteenwoordig, terwyl die "Dag van die Here" as verteenwoordigend van die Christendom gesien is, veral aangesien die "Dag van die Here" die dag is waarop Jesus uit die dood opgestaan het. Ignatius gebruik in 'n sin die kontras van Sabbat en die "Dag van die Here" om die hele dispuut tussen Christene en die Judaïsme te simboliseer (Bauckham, 1982b: 260).

Dit word dus duidelik dat Ignatius diegene moes aanspreek wat Christus bely en tog steeds 'n behoefte daaraan het om die *Tora* na te volg. Onomwonde verklaar hy egter dat die tyd van Judaïsme verby is - nou het die tyd vir geloof in Jesus gekom. Die brief van Barnabas wys dat hierdie probleem die kerk 'n paar dekades later steeds plaag. Die outeur van hierdie brief sien die "nuwe wet van Christus" as bindend en waarsku sy lesers om nie proseliete van die *Tora* te word nie (*Barn.* 2.6; 3.6). Dit is egter belangrik om te verstaan dat hierdie nuwe wet nie verweef was met die evangelie, soos byvoorbeeld later in die brief van Jakobus gevind word nie. Genade is veral deur die sakramente bemiddel (*Barn*, 2:6), hierna moes die gelowige die "wet van Christus" nakom. Gelowiges het dus weer 'n wet, net soos die Jode, maar een wat totaal anders is as die van die Jode. Hierdie sterk anti-Joodse brief verkondig op beslissende wyse dat alle Christene die rituele wette van die Jode moet verwerp. Die skrywer verdedig sy argument deur Ou Testamentiese gedeeltes aan te haal wat die innerlike aansprake van die *Tora* beklemtoon (*Barn.* 2-3). In die voetspore van Paulus wys hy op die geestelike betekenis van die *Tora* en die wyse waarop verskillende elemente van die ou verbond tipes van Christus en die nuwe verbond is. Die Ou Testamentiese gebooie word herinterpreteer en toegepas op die kerk. So byvoorbeeld, staan besnydenis vir die besnydenis van die hart (*Barn.* 9.1-9; 10.12), die Sabbat wys heen na die eskatologiese rus en is vervang deur die agtste dag waarop Jesus opgestaan het uit die dood (*Barn.* 15.1-9), en so ook moet voedselwette geestelik verstaan word (*Barn.* 10.1-12). Die toegewing om "rein" diere te eet, moet nie letterlik verstaan

word nie. Die wat die Here vrees en oor Sy woord mediteer, "herkou" terwyl die wat regverdig in hierdie eeu leef en Sy koms verwag, die "hoef split" (*Barn.* 10.11).

Hierdie tipe interpretasie word baie populêr onder die vaders. Uit beide Ignatius en Pseudo-Barnabas is dit duidelik dat, alhoewel die Judaïseerder-element binne die kerk nog nie verdwyn het nie, die Christene baie meer selfvertroue kry in die verkondiging van die absolute verwydering van die rituele elemente van die *Tora.*

Wat die Sabbat betref, is dit interessant dat die Sabbatsgebod, volgens Barnabas se interpretasie, twee elemente het:

- eerstens maak hy dit van toepassing op heiligheid eerder as fisiese rus; en
- tweedens maak hy dit van toepassing op die eskatologiese Sabbat wat die wederkoms sou volg.

Soos in die geval van Ignatius, hou Barnabas se verwerping van die letterlike Sabbat verband met die verdoeming van Judaïsme as geheel (Bauckham, 1982b: 264).

Die *Brief aan Diognetus* (130 n.C.), wat omtrent dieselfde tyd as Pseudo-Barnabas die lig sien, vertoon 'n ander benadering tot die vraag van die *Tora*, spesifiek t.o.v. die offerandes. Die skrywer is apologeties ingestel en antwoord die aanklagte van beide die Jode en die heidene. Eerstens maak hy 'n bespotting van die heidene vir hulle "*onnoselheid om aan die afgode te offer*" (eie vertaling), maar dan kla hy ook die Jode aan vir hulle offerandes aan God; "*as sou Hy dit nodig gehad het*" (eie vertaling) (*Diogn.* 3.4). Hy gaan selfs so ver om die offers van die Jode gelyk te stel aan die heidense offers. Hy bespot die Jode vir hulle roem in hulle "*verminking van die vlees as 'n teken van hulle verkiesing deur God*" (eie vertaling) (*Diogn.* 4.4) - 'n duidelike verwysing na die besnydenis. Hierdie hoogs anti-Joodse en selfs anti-Ou Testamentiese interpretasie is nie deur die ander kerkvaders gevolg nie. Hulle sien ná die aanvalle van Marcion die behoefte om te onderskei tussen die offerandes van die Jode wat deur die God van Jesus beveel is aan die een kant en die offers van die heidene aan die ander kant. In die brief aan *Diognetus*, word die erkenning van Christus gesien as die vervulling van die wet (*Diogn.* 11.6).

Ander skrywers suggereer ook dat die woorde van Jesus en sy evangelie 'n nuwe wet vorm vir die gelowiges (Herm. *Sim.* 59.3; 69.1-8; *1 Clem.* 13.2-3; Pol. *Phil.* 2.1-3).

Polikarpus sê byvoorbeeld dat die liefde vir God en vir Christus die vervulling van die gebod is (Pol. *Phil.* 3.3). In die *Didaché* word normatiewe gebooie aangehaal uit byvoorbeeld die Bergrede (*Did.* 1.2-5). Die gedagte dat die woorde van Christus normatief is, kom dus sterk voor by die apostoliese vaders.
Aan die ander kant is dit egter ook so dat die morele norme van die Ou Testament as gesaghebbend aangehaal word (bv. *Did.* 2.1-5). Die hele Twee Weë gedeelte van die *Didaché* is vol morele instruksies en vermaninge en sommige hiervan kom uit die Ou Testament (*Did.* 1.1-6.2; sien ook die Twee Weë materiaal in *Barn.* 18.1—21.1). In beide die *Didaché* en *Barnabas* is morele geregtigheid nodig om die ewige lewe te beleef, aangesien die weg van kwaad tot die dood lei (*Did.* 1.1; *Barn.* 18.1-2; 19.1; 20.1; 21.1; 2 *Clem.* 4.1-5; 6.7, 9; 8.4; 14.1; 17.6; 19.3).

Die *Pastor van Hermas* lê herhaaldelik klem op die noodsaaklikheid van gehoorsaamheid aan die gebooie om deel te kan hê aan die toekomstige koninkryk. Verder maan hy dat die gebooie nie onmoontlik is om te gehoorsaam nie, aangesien gelowiges die Here in hulle hart het (Herm. *Vis.* 25.5-7; Herm. *Man.* 30.4; 37.4-5; 38.12; 46.2-6; 47.1-6; 48.1-2; 49.3-5; Herm. *Sim.* 54.5; 56.2; 61.1-4; 72.6; 73.6; 74.2; 77.2-4; 106.2). Alhoewel die *Pastor van Hermas* nie 'n verhandeling oor die wet na vore bring nie, is dit interessant om te sien dat hy God se wet definieer as die evangelie van sy Seun wat deur die wêreld verkondig word (Herm. *Sim.* 69.2).

2.2.3 Marcion

In die tweede eeu kom 'n figuur na vore wat min of meer in die spore van Pseudo-Barnabas en die outeur van "Diognetus" volg. Marcion (aktief 140-160 n.C.) se interpretasie van die verhouding tussen die ou en nuwe verbond is egter meer radikaal. Hy bepleit 'n volkome skeiding tussen die *Tora* en die evangelie. Terwyl hy daarop aanspraak maak dat hy getrou aan Paulus is, lê hy klem op Paulus se kritiek op die *Tora* en kom hy tot die volgende konklusies:

- die openbaring wat in Jesus Christus gekom het, is in stryd is met die Joodse Skrifte,
- die God van die Nuwe Testament is totaal anders as die God van Judaïsme.
- Christene moet dus alles in verband met die *Tora* verwerp asook elke persoon wat té na aan Judaïsme staan (Longnecker, 1987:22-23).

Aangesien Marcion veral gebruik maak van Paulus om geweldig negatiewe kritiek op die *Tora* uit te spreek, moes die ortodokse kommentatore gevolglik weer ernstig na Paulus kyk. By hulle vind ons weer 'n oorbeklemtoning van Paulus se positiewe houding teenoor die *Tora* (Wiles, 1967:50).

Die groeiende tendens om die praktyke van die Jode te verwerp kom dus tot 'n klimaks met Marcion se siening dat die God wat offerandes beveel in die *Tora,* 'n totaal ander God is as wat die Vader van Jesus Christus is. Die dualisme, wat so prominent in die Gnostisisme van Marcion se tyd is, is uiteindelik die impetus vir die kerk om die verhouding tussen die *Tora* en die nuwe verbond op 'n duidelike wyse uiteen te sit (Longenecker, 1987:23).

2.2.4 Apologete en latere kerkvaders

Die apologetiese literatuur begin verskyn onder die regering van Hadrianus. Die meeste van die kerk se leraars neem hieraan deel. Die eerste apologieë, deur Quadratus, biskop van Athene, Aristides filosoof van Athene, en Aristo van Pella, wat gerig is aan keiser

Hadrianus, sowel as die latere werke van Melito van Sardis, Claudius Apollinaris, Hierapolis en Miltiades, wat leef onder die regering van Marcus Aurelius, gaan óf totaal verlore, óf hulle bly behoue in verspreide notas waarin Eusebius van hulle melding maak. Sommige interessante fragmente van Melito en Aristides is redelik onlangs ontdek. Van groter waarde vir die doeleindes van hierdie studie is egter die apologetiese werke van die Griekse filosoof en martelaar Justinus (166 n.C.), wat in geheel behoue gebly het. Die enigste een in die Griekse kerk ná hom, wat vir ons doeleindes van die wet van belang is, is Origenes wat in die eerste helfte van die derde eeu optree. Die belangrikste Latynse apologeet, wat die wet betref, is Tertullianus (220 n.C.), komende uit Noord Afrika (Schaff, 1997). Wanneer daar na die Apologete gekyk word, moet onthou word dat hulle beweeg,

> in 'n denkwêreld wat gestempel is deur 'n gepopulariseerde platoniese en stoïsynse filosofie. Self is hulle min of meer geskoolde Grieke wat nie anders kan as om hierdie gedagtegoed met hulle mee te neem nie met hulle bekering tot die Christendom. Die stryd tussen die omvattende Griekse lewensleer en die evangelie moes die Apologete as't ware eers in hulle eie harte uitveg om hulle apologetiese taak uit te voer (Durand, 1985:2).

Met hierdie agtergrond kan daar nou gekyk word na die Apologete en hulle siening en hantering van die wet.

Die Apologete worstel voortdurend met die vraag: Hoekom het Christene, wat daarop aanspraak maak om te glo in die God van die Ou Testament, nie die wette en voorskrifte daarin gevolg nie? Hierdie vraag is aan die ortodokse Christene vanuit drie verskillende fronte gestel:

- van die Jode;
- van ketterse Christene; en
- van die heidene.

Elke era van die Patristiek het ten minste van één van hulle konfrontasie gekry. Eerstens het die Jode die feit dat Christene daarop aanspraak maak dat húlle God die God van Abraham, Isak en Jakob is, gesien as iets wat in hulle guns tel wanneer die geldigheid van die Christelike godsdiens bevraagteken word. Justinus die Martelaar haal Trypho die Jood aan as hy sê:

> Maar dit is wat ons die minste aangaande julle verstaan: dat julle bely om Godvresend te wees en julle julle verbeel dat julle beter is as ander, maar julle is wat niks betref van hulle afgeskei nie en julle verander nie julle leefwyse van dié van die nasies nie. Dit word gesien in die feit dat julle nie feeste of Sabatte hou nie en ook nie die ritueel van besnydenis nie. Verder plaas julle julle hoop op 'n man wat gekruisig is. Julle verwag steeds om goeie dinge van God te ontvang , terwyl julle nie Sy gebooie nakom nie. Het julle nie gelees dat daardie siel wat nie op die agste dag besny is nie van sy volk afgesny sal word? (eie vertaling) (Justinus, *Dial. Tryph.* 10).

Om die kontinuïteit tussen die ou en nuwe verbond te regverdig, was 'n antwoord nodig vanaf die kant van die Christene.

Die tweede aanval waarmee die kerkvaders te doen kry, kom van binne die kerk. Soos reeds aangedui verwerp 'n sterk beweging onder leiding van Marcion, die Ou Testament met al sy gebooie in totaliteit. Omdat dit 'n algemene kenmerk van die groter Gnostiese beweging is, besef ortodokse Christene die noodsaak van 'n antwoord. Nuwe bekeerlinge sou onseker raak oor die gesag van die Ou Testament, spesifiek die *Tora*, indien hulle na die stryd om die regte interpretasie binne die kerk kyk. Laastens vra verhoudinge tussen die vroeë kerk en die heidene om 'n verdediging van die Christen se verhouding tot die *Tora*. Een van die eerste aanklagte van die heidene se kant is dat die Christelike godsdiens 'n "nuwe" en gevaarlike godsdiens is. Hierop kon 'n antwoord gegee word slegs indien die kontinuïteit tussen Judaïsme en die Christelike geloof, vóór Christus, aangedui kon word. Natuurlik sou dit verder nodig wees om te verduidelik hoe die verskille tussen die twee steeds nie die inherente kontinuïteit vernietig nie (Bokenkotter, 1990:7-27).

Bogenoemde drievoudige aanklag skep dus die konteks waarin die ortodokse Christene die kontinuïteit tussen die *Tora* en die nuwe verbond moes aandui.

Die eerste stap in die daarstel van 'n antwoord, is die verdeling van die *Tora* in verskillende stelle van gebooie. So 'n verdeling berus op die aanname dat daar verskille bestaan tussen die verskillende gebooie in die *Tora*, rakende die volgende sake:

- die outeur van 'n spesifieke regulasie,
- die permanensie van 'n sekere gebod; en
- die oorspronklike rede vir 'n spesifieke gebod.

Die verdeling van die *Tora is* nie uniek aan die Christene nie. Philo van Alexandria, uit die eerste eeu n.C., verdeel die *Tora* in die gebooie van God en dié van Moses. Tog meen hy dat hulle almal goed is en daarom gehoorsaam moet word (Stylianopolous, 1975:51-68).

Die verdeling deur die Christene neem egter 'n meer definitiewe vorm aan. Die eerste sodanige verdeling vind ons by Justinus die Martelaar (165 n. C.) (Stylianopolous, 1975:59). In sy *Dialoog met Trypho*, stel hy 'n drievoudige verdeling van die *Tora* voor. Dit kan duidelik in hoofstuk 44 gesien word:

> ... sommige instruksies is aan julle [die Jode] opgelê wat betref die aanbidding van God en die praktisering van geregtigheid; maar sommige instruksies en optrede is op dieselfde wyse genoem in verwysing tot die misterie van Christus en as gevolg van die hardheid van julle harte (σκληροκαρδιον του λαου υμων) (Justinus, *Dial. Tryph.* 44).

Justinus onderskei tussen drie verskillende soorte bevele wat in die *Tora* gevind word:

- etiese bevele wat hy glo gevolg en gehoorsaam moet word deur alle mense;

- gebooie wat simbolies of profeties na Christus verwys, soos byvoorbeeld die Paaslam as 'n tipe (τυπος) van Christus en die gebraaide lam op 'n gekruisde spit as 'n simbool (συμβολον) van Christus aan die kruis; en
- bevele wat ingestel is as gevolg van die Jode se hardheid van hart (σκληροκαρδιον).

Die finale gedeelte van die *Tora* is die mees deurslaggewende in sy debat met Trypho. Volgens Justinus is hierdie wette tydelik en as gevolg van die koms van Christus nie bedoel om langer gehoorsaam te word nie (Longenecker, 1987:26).

Nog 'n kenmerkende verdeling, waarskynlik die mees populêre by die kerkvaders, is die verdeling van die *Tora* in twee dele:

- die morele gebooie wat behou en uitgebrei is deur Christus; en
- die seremoniële wat tot 'n einde kom met Christus.

Hierdie verdeling vind ons ook by Irenaeus (Irenaeus, *Haer.* 16.4-5), Tertullianus, Origenes en die skrywer van *Apostoliese Konstitusies* (Longenecker, 1987:27). Die eerste deel bestaan gewoonlik ten minste uit die Dekaloog, maar soms sluit dit ook ander morele gebooie in. Die tweede deel, die rituele seremonies, is op 'n verskeidenheid van maniere deur die kerkvaders geïnterpreteer. Soms is dit gesien as 'n wet wat bekend gemaak is ná die insident van die goue kalf, genoem die "tweede wet" (δευτερωσις) en in ander gevalle weer is dit gesien meer as 'n simboliese of profetiese tipe van wet, wat 'n voorafskaduwing van Christus en sy offer is. Wat ookal die interpretasie, die siening dat gedeeltes van die *Tora* 'n permanente karakter het en ander tydelik, is 'n algemene tendens onder die kerkvaders.

Dit sou egter nie korrek wees om te sê dat al die kerkvaders dit eens was in die verdelings nie. Baie van die voorstanders van die verdeling van die *Tora* is lede van die allegoriese skool van Alexandria, maar die meer letterlik gebaseerde skool van Antiochië bestaan uit 'n hele aantal vaders wat nie voel dat 'n verdeling toepaslik is vir enige gedeelte van die Skrif nie. Antiochië se hermeneutiese benadering tot die Skrif bring hulle daartoe om die *Tora* meer in terme van historiese ontwikkeling en verlossingsvervulling te sien. Soos die grootste van die Antiocheense Skool, Johannes Chrysostomos dit stel in sy kommentaar op Galasiërs 3:25-26:

"*As 'n kers wat in die nag lig gee, ons weghou van die son wanneer dit dag word, sal dit nie net glad nie tot ons voordeel wees nie, dit sal ons beseer. En so is dit met die wet as dit tussen ons en groter voordele staan*" (eie vertaling) (Chrysostomos, *Hom. Gal.*).

Instede daarvan om die *Tora* in ongelyke dele van seremoniële en morele wette te sien, het die Antiocheense skool die hele *Tora* as vervul in Christus gesien. Gedurende die hoogbloei van die Antiocheense skool (veral met Theodorus van Mopsuestia, Theodorus van Cyrus, en Chrysostomos) is die kwessie op die agenda van die kerk nie meer die verdediging van die praktyke van die Christene in vergelyking met die Jode nie, maar behels dit die Trinitariese en Christologiese debatte wat die vierde en vyfde eeue in beslag geneem het. Derhalwe, in plaas van die *Tora* in verskeie dele te sien, is dit gesien as een van die stappe in die ontwikkeling na die sentrale figuur in die geskiedenis - Christus. As gevolg hiervan sien sommige van die Antiocheense vaders geen deel van die *Tora* as enigsins meer toepaslik op Christene nie; slegs die evangelie moet deur

gelowiges gevolg word. Soos Longenecker (1987:27) dit stel: *"Chrysostom was not prepared to see the Mosaic law as an ethical guide for Christians."* Met die koms van Christus is die totaliteit van die *Tora* vervul in Christus en daar is geen noodsaak om dit in twee dele te verdeel nie.

Hierdie siening is merkwaardig, veral in die lig van dit wat in hierdie studie gedoen word. In die algemeen sien die meeste kerkvaders egter die Dekaloog as steeds van toepassing, maar die rituele gebooie is nie meer as bindend beskou nie. Die ongeldigheid van die rituele gebooie is weer nou verbonde aan die hele vraag na die oorspronklike bedoeling van die wet.

Dit is hierdie vraag wat, beginnende by Justinus die martelaar, kerkvaders soos Irenaeus, Tertullianus, Eusebius van Sesarea en ander probeer beantwoord word. Wanneer daar na hulle geskrifte gekyk word, is dit duidelik dat daar verskeie en soms teenstrydige antwoorde op hierdie probleem gegee is.

Onderliggend aan al die oplossings wat gegee is, is daar twee hooftemas van interpretasie:

- Die eerste is dié van "Goddelike skikking." Deur die gee van die rituele wette, het God die Jode "*geakkommodeer*" as gevolg van die hardheid van hulle harte en met die doel om hulle uit sonde uit te lei.
- Die tweede lyn van interpretasie beklemtoon die voorspellende en simboliese elemente van die *Tora*. Tipologiese, simboliese of allegoriese interpretasie lei hier tot 'n verstaan van die *Tora* se betekenis.

Sommige van die wat hierdie tweede opsie volg, glo selfs dat die *Tora* se oorspronklike doel simbolies van aard is - die antieke Jode moes dit allegories interpreteer en nie letterlik nie. Daar is 'n wisselwerking tussen hierdie twee interpretasies en individuele kerkvaders is geneig om tussen hierdie twee lyne te beweeg, byvoorbeeld Justinus se verdeling van die wet wat beide hierdie temas insluit. Om die kerkvaders se siening van die *Tora* te verstaan, is dit egter nodig om beide van hierdie interpretasies te ondersoek.

2.2.5 Die Goddelike skikkingsbenadering

'n Bespreking van 'n paar vroeëre kerkvaders gee 'n oorsig van die deurdringendheid van die gedagte van "*Goddelike skikking*" of "*aanpassing*" binne die gedagtegang van die patristiese tyd (Benin, 1993:1 e.v.). Justinus, Tertullianus, Irenaeus, Eusebius van Sesarea en Johannes Chrysostomos benader almal hierdie onderwerp van verskillende hoeke in verskillende tydsperiodes en gee vir ons dus 'n goeie aanduiding van hoe die idee van Goddelike skikking gebruik is in die interpretasie van die *Tora*. Van bogenoemde is Justinus die eerste om ietwat van 'n sistematiese raamwerk tot hierdie benadering daar te stel. Sy in-diepte interpretasie vorm die grondslag wat deur baie ander kerkvaders gevolg is (Stylianopolous, 1975:51-68).

2.2.5.1 *Justinus die Martelaar*

Soos reeds vermeld, bestaan Justinus se derde verdeling van die *Tora* uit "*instruksies [wat] aan julle gegee is as gevolg van die hardheid van julle mense se harte* (σκληροκαρδιον του λαου υμων)" (Justinus, *Dial. Tryph.* 44).

Die gedagte dat sekere gebooie die resultaat van die Jode se "hardheid van hart" is, het sy oorsprong in die woorde van Jesus. Toe Hy gevra is oor die wet van egskeiding, antwoord Hy: "*Omdat Moses weens die hardheid van jul harte* (σκληροκαρδιαν υμων) *julle toegelaat het om van julle vroue te skei; maar van die begin af was dit nie so nie*" (Matt 19:8). Alhoewel hy nooit hierdie uitspraak van Jesus direk aanhaal nie, ken Justinus dit verseker en gebruik hy dit as die basis vir sy argument. Hierdie derde deel van die wet vorm die kern van sy argument met Trypho oor die doel van die *Tora*. Justinus gee die hardkoppige ingesteldheid van die Jode aan as die rede vir die rituele voorskrifte in die *Tora*. In hoofstuk 18 stel hy dit so:

> Want ons [die Christene] sou ook die vleeslike besnydenis en die Sabbat, in kort, al die feeste, onderhou het as ons nie geweet het vir watter rede dit aan julle gegee is nie, naamlik as gevolg van julle oortredings en die hardheid van julle harte (Justinus, *Dial. Tryph.* 18).

Justinus sien ook 'n tipologiese en allegoriese rede vir die *Tora* se bestaan. Sy derde verdeling, die Goddelike skikking as gevolg van die Jode se hardheid van hart, is egter die een waarop hy die meeste klem lê (Stylianopolous, 1975:132). Hy verduidelik in sy *Dialoog* waarom dit vir God nodig is om die Jode te akkommodeer deur elkeen van die drie hoofdele van die rituele gebooie - die Sabbatsrus; vas en die onthouding van kos; en diere-offers (Justinus, *Dial. Tryph.* 19-22) afsonderlik te bespreek. Besnydenis is nie ingesluit nie, aangesien dit vóór Moses se tyd ingestel is (Justinus, *Dial. Tryph.* 21).

- God het eerstens die Sabbat ingestel "*as gevolg van julle ongeregtigheid en dié van julle vaders*" (Justinus, *Dial. Tryph.* 19). Die Jode kon God nie onthou nie, dus stel God die Sabbat in om hulle in staat te stel om God in hulle gedagtes te hou. God ken die slegte geneigdheid van Israel om Hom te vergeet, daarom gee Hy die Sabbat, nie as 'n werk van geregtigheid nie, maar eerder as gevolg van die Jode se ongeregtigheid (Stylianopolous, 1975:148).
- Justinus sien die gebod oor vas en die onthouding van sekere voedsel min of meer in dieselfde lig. Soos hy dit stel: "*Julle is beveel om julle te weerhou van sekere soorte kos, sodat julle God voor oë kan hou terwyl julle eet en drink, siende dat julle geneig is en altyd gereed is om af te wyk van sy kennis* (eie vertaling) (Justinus, *Dial. Tryph.* 20). Selfs nadat hulle die wonder van God se voorsiening van die manna in die wildernis sien, weier Israel steeds om Hom te volg en kies hulle om die goue kalf te aanbid. Daarom is dit, volgens Justinus, vir God nodig om sekere dieetvoorskrifte aan hulle te gee, om hulle te herinner aan die feit dat God die voorsiener van alle voedsel is. Hierdie wette is as't ware 'n juk om hulle oë weer op Hom te vestig.
- In Hoofstuk 22 van sy *Dialoog*, sien ons Justinus se interpretasie van die doel agter die gebod aan die Jode om offers aan God te bring. Aan die hart van die "probleem" is Israel se konstante geneigdheid tot afgodery. Hierdie aanklag teen die Jode word

die meeste deur Justinus gebruik (Justinus, *Dial. Tryph.* 22 ,19, 43, 67, 92). Dit is, volgens hom, die sleutelrede waarom God die diereoffers beveel; Hy akkommodeer Israel se geneigdheid tot afgodery deur die fokus van hulle offerhande te verander vanaf valse gode tot die God van Abraham, Isak en Jakob (Justinus, *Dial. Tryph.* 19). Die insident van die aanbidding van die goue kalf lê aan die hart van hierdie aanklag van afgodery. Justinus stel dit so:

> ... tot Moses, onder wie julle as volk onregverdig en ondankbaar teenoor God was deur 'n goue kalf in die wildenis te maak; daarom het God bystand verleen aan daardie nasie en hulle aanbeveel om offers te bring, tot sy Naam, sodat julle nie afgode mag dien nie (eie vertaling) (Justinus, *Dial. Tryph.* 23).

Die huidige ongeldigheid van die *Tora* is die onderliggende argument wat deur Justinus bevorder word in sy verduideliking van die oorspronklike doel van die *Tora*. Die rede vir sy argument is om Trypho se oorspronklike punt te weerspreek, naamlik Christene se versuim om die *Tora* na te volg. Justinus is oortuig dat, ná die koms van Christus, groot dele van die *Tora* nie meer nodig is nie. Om sy punt te versterk, verwys hy terug na die tyd vóór Moses, toe die antieke Jode nie gebind was aan enige rituele gebooie behalwe besnydenis nie (Justinus, *Dial. Tryph.* 23,19). In die lig daarvan redeneer Justinus dat die wet wat deur Moses gegee is, tydelik was. Indien dit nie die geval is nie, het óf God verander, óf die God van die regverdiges vóór Moses was 'n ander god - konklusies wat vir Justinus absurd is. (Justinus, *Dial. Tryph.* 67).

As gevolg van die latere koms van die *Tora* in die verlossingsgeskiedenis, maak Justinus die afleiding dat dit duidelik oorspronklik bedoel was om tydelik te wees. Dus maak die koms van Christus hierdie tydelike wet ongeldig. Trypho sien egter 'n probleem met hierdie argument en hy vra: As die *Tora* bedoel was om tydelik te wees en Christus dit nou ongeldig kom maak het, hoekom volg Jesus dan self die rituele gebooie? Die antwoord hierop is volgens Justinus weereens Goddelike skikking:

> Ek het dit toegegee [dat Jesus die seremoniële wet van Moses gevolg het] en ek erken dit. Tog het ek erken dat Hy al hierdie verdra het, nie asof Hy daardeur geregverdig is nie, maar om die dispensasie (οικονομια) te voltooi, wat die Vader, die Maker van alle dinge en Here en God, wou gehad het Hy moes voltooi (eie vertaling) (Justinus, *Dial. Tryph.* 67).

Net soos dit deel van God se 'οικονομια' was dat Hy bepaal het dat offers vir 'n kort tyd nodig was vir die Jode, so was dit deel van daardie skikkingsplan dat Jesus Homself sou onderwerp aan die rituele voorskrifte van die *Tora.* Kort nadat hy Jesus se onderhouding van die *Tora* erken, vra Justinus vir Trypho of die regverdiges vóór Moses gered is, alhoewel hulle nie die voorskrifte van die *Tora* gevolg het nie. Sodoende lê hy weer klem op die tydelike aard van die *Tora* (Justinus, *Dial. Tryph.* 11).

Justinus gaan so ver om te sê: Christus *is* die wet (νομος) (Stylianopoulus, 1975:81). Hy gebruik Ou Testamentiese tekste wat die koms van 'n nuwe wet voorspel en pas dit op Jesus self toe (bv. Jes 51:4-5; Mig 4:1-7; Ps 18:8 [LXX]) (Justinus, *Dial. Tryph.* 11,12).

Justinus praat van die ou wet (παλαιος νομος) (Justinus, *Dial. Tryph.* 11) wat hy kontrasteer met die teenswoordige wet, die nuwe wet, wat *Jesus* is (καινος νομος) en die ewige wet (αιωνιος νομος) (Benin, 1993:5). Die Mosaïese wet, die *Tora,* was dus nooit bedoel om permanent ingestel te word nie, soos uit die Ou Testament self en die voorspellinge i.v.m. die nuwe verbond, gesien kan word. Hierdie nuwe verbond is vir ewig in Christus vervul.

Samehangend met die feit dat hy Jesus as die nuwe wet sien, is Justinus se siening van die Sabbat. Volgens hom vereis die "nuwe wet" dat die Sabbat voortdurend gehou moet word; dit wil sê, dat jy jouself voortdurendweerhou van enige sondige handeling. Die Sabbat is dus meer metafories geïnterpreteer (Bauckham, 1982b: 266).

Dit is nodig om op hierdie punt te verwys na die feit dat Justinus in die Christologiese debat by Philo aansluit om duidelik te maak dat die Logos niks anders is nie as die Wysheid wat reeds in die Ou Testament betuig word en in die wet van Moses uitdrukking vind. Hierdie Logos is volgens hom egter ook die bron van alles wat waar is in die heidense filosofie. Dieselfde Logos sou dan ook in Christus vlees word. Dit is ongelukkig dat Justinus die Logos as 'n gepersonifieerde eienskap van God hanteer, al praat hy oor die Logos of wysheid as die preëksistente Seun, Kneg en Gesant van God. In navolging van die Platonisme, word die Logos dan die beginsel van God se wysheid wat in profete en ander persone kan verskyn, maar uiteindelik op 'n besondere gekonsentreerde manier in Jesus van Nasaret na vore tree; ja selfs sy ganse volheid openbaar. Jesus word dan noodwendig as ondergeskik aan God verstaan (Jonker, 1983:14-15).

Dit is jammer dat Justinus hom te veel laat beïnvloed deur die Platonisme in sy denke rondom die Logos. 'n Meer Bybels-teologiese benadering sou hom daartoe kon bring om die preëksistente Logos, die *Tora* en Jesus as in eenheid te sien, om sodoende die diskontinuïteit in sy denke rondom die *Tora* (as tydelike skikking) en die "nuwe wet " onder Jesus, te oorbrug.

Die liefdesgebod kry by Justinus prominente klem. Die liefdesgebod word deur hom voorgehou as die produk van kritiese rede en daarom van toepassing op alle skepsele. Volgens hom volg Christene hierdie universele, rasionele reël, terwyl die Jode onoortuigend argumenteer wanneer hul gekonfronteer word deur volwasse Christene (Justinus, *Dial. Tryph.* 93.5). Wanneer Justinus die universaliteit en die rasionaliteit van die liefdesgebod beklemtoon, is die Stoïsynse invloed duidelik merkbaar (Osborn, 1981:227). Hy wys daarop dat Jesus korrek is wanneer Hy, as gevolg van die verskynsel van universele reg en geregtigheid, piëteit en geregtigheid in een perfekte gebod saambring. Geregtigheid is volgens hom bloot die tweevoudige verhouding tot God en mens, wat so duidelik deur Jesus uitgelig word. Volgens hom gee hierdie interpretasie aanleiding tot die verwarring in die verstaan van die Skrif. Geregtigheid is deur geloof en as dit begryp word, kan verstaan word dat God deur middel van Goddelike skikking tydelike wette gee wat hulle wel van afgodery en goddeloosheid bewaar, maar oneffektief is om hulle te verhoed om die finale daad van Goddeloosheid, naamlik die kruisiging van Christus en sy volgelinge, te pleeg (Justinus, *Dial. Tryph.* 93, 92). Justinus beskou die liefde vir vyande, wat in die tyd van vervolging sterk onder die Christene na vore kom, as

'n eskatologiese wonderwerk. Volgens hom is dit 'n teken dat die Dag van die Here gekom het (Justinus, *Dial. Tryph.* 85.7).

Justinus is die eerste van die vaders wat op uitgebreide wyse skryf oor die konsep van Goddelike skikking betreffende die *Tora*. Sy insigte gee vir ons 'n goeie begrip van hoe die vaders probeer om die *Tora* en die geldigheid daarvan al dan nie, te verduidelik. Nà hom vorm hierdie konsep 'n integrale deel van die denke van baie van die vaders. Al die vaders kan nie hier in fyn besonderhede bespreek word nie. Vir die doeleindes van hierdie studie sal 'n kort oorsig oor die belangrikste vaders voldoende wees om ander perspektiewe, naas die van Justinus, aan te dui. Elkeen van die vaders wat vir hierdie doel genoem is, verteenwoordig 'n ander situasie waarin skikking betreffende die *Tora* gebruik is. Beide Justinus en Tertullianus skryf vir 'n Joodse sowel as heidense gehoor; Irenaeus is besorgd oor die afwysing van die Gnostiese dwaling; Eusebius skryf in die tyd van die vroeë kerk se grootste triomf, die bekering en opkoms van Konstantyn; terwyl Johannes Chrysostomos skikking gebruik in die era van die groot Trinitariese en Christologiese debatte.

2.2.5.2 *Tertullianus*

Tertullianus (160-235 n.C.) se *Adversus Judaeos* is saam met Justinus se gesprek met die Jood Trypho, die primêre bron in die kritiek teen Judaïsme. Teen die aanklag dat die Christendom afvalligheid van die Joodse godsdiens is, redeneer hy, soos Justinus, dat die Mosaïese wet (*Tora*) wat betref die uiterlike rites en seremonies, slegs 'n tydelike instelling vir die Joodse nasie was en 'n voorafskaduwing van die inhoud van die Christendom. Die morele voorskrifte, soos in die Dekaloog gevind, word na hulle diepste, geestelike betekenis slegs deur Christene gehou. Die Ou Testament self wys heen na sy eie verdwyning en die vestiging van 'n nuwe verbond (Schaff, 1997).

Soos by Justinus, sien Tertullianus die gebod om God lief te hê as die aanduiding van eenheid, universaliteit en ewigheid van die Christelike boodskap (Tertullianus, *Adv. Jud. 2*). Hy redeneer dat dit onmoontlik is dat die Wet, die wet van Israel alleen sal wees en dat God se goedheid en regverdigheid dieselfde wet vir alle nasies en rasse gee. God gee bevel dat hierdie wet gehoorsaam moet word op tye soos Hy dit vasstel en wil, deur wie Hy wil, en soos Hy wil. Tertullianus wys dat die wet aan Adam en Eva gegee is aan die begin van die wêreld en dat dit genoegsaam sou wees, indien dit gehoorsaam sou word. Per implikasie sê hy dus dat die wet van Moses gegee is juis omrede hierdie wet nie gehou is nie. Hierdie wet wat aan Adam en Eva gegee is, bevat volgens hom dan ook in verborge vorm, al die voorskrifte wat later aan Moses gegee is. Hy som dit dan op as die gebod om die Here ons God lief te hê en ons naaste. Hierdie oer-wet is volgens hom die bron van al die gebooie van God. As Adam en Eva God liefgehad het, sou hulle nie ongehoorsaam gewees het nie. As hulle hul naaste liefgehad het, sou hulle nie dood oor hulself gebring het nie. Hierdie wet wat eerste in die Paradys was is dus die ewige wet, wat ook deur Abraham en Moses geken is (Osborn, 1981:229; Tertullianus, *Adv. Jud. 2*). Soos Irenaus en Clemens, lê Tertullianus ook klem op die liefde vir vyande en vervolgers as die groot onderskeibare teken van Christene (Osborn, 1981:238-241).

Die manier waarop Tertullianus gebruik maak van Paulus verdien ook aandag. Paulus se woord "wet" in sommige gedeeltes kan moeilik konsekwent met *Tora* vertaal word. Dit gee vir die eksegeet die geleentheid om problematiese gedeeltes te omseil. Dit is reeds die geval by Tertullianus. Omrede hy teen Marcion se gedagtes wil inbeweeg en positief oor die wet wil oordeel, wys hy daarop dat die wet wat die "*krag van sonde*" is (1 Kor 15:56), nie as die *Tora* verstaan moet word nie, maar eerder as "*die wet van die sonde wat in my lede is*" (Rom 7:23). So ook wil hy Paulus se uitsprake omtrent die feit dat die wet sonde aan die lig bring, nie as iets negatiefs omtrent die wet sien nie, maar juis die teenoorgestelde. Alhoewel hy by een geleentheid op 'n ongewone, ongekwalifiseerde wyse verklaar dat die doel van Galasiërs daarin lê dat dit die einde van die wet verduidelik (Tertullianus, *Adv. Marc.* 5, 2. 1-4), is hy merendeels versigtig om klem te lê op die feit dat Paulus net na die seremoniële aspekte van die wet verwys as dit wat verval het. Die morele aspekte is behou en selfs duideliker gemaak. Volgens hom verwys Paulus juis na die morele aspekte van die wet as hy praat van die "heiligheid, regverdigheid en goedheid" van die wet, asook wanneer hy praat van die geloof wat die wet bevestig (Wiles, 1967:67). Dit is interessant dat hy Paulus se redenasie in Romeine en Galasiërs gebruik en dit as't ware omkeer om te argumenteer vir die voorrang van die natuurlike wet bo die Mosaïese wet (*Tora*) (Wiles, 1967:68). Dit is duidelik dat die polemiese voorrang bo die eksegetiese geniet.

Wat sy beskouing van die Sabbatsgebod en Sondag betref, bevind Tertullianus hom in die kamp van die Alexandrynse vaders (Schaff, 1997). Hy redeneer dat die Christene niks te doen het met die Sabatte, nuwe mane of Joodse feeste nie en nog minder met dié van die heidene. Sondag, die Dag van die Here, is as 'n figuurlike aanduiding van die rus van sonde, asook die finale rus, gesien. Hy sien dit as verkeerd om te vas op die Sondag, of om knielend te bid gedurende hierdie dag, aangesien dit 'n dag van vreugde is. Tog beskou hy dit as die Christen se plig om homself te weerhou van sekulêre werk op hierdie dag en die rede hiervoor is om nie die duiwel 'n vatplek te gee nie (Tertullianus, *De Orat.* 23). Dit is volgens Schaff (1997) die eerste geval van onthouding van werk op 'n Sondag onder Christene.

Tertullianus se persoonlike lewe is gekenmerk deur die vreemde kombinasie van 'n neiging tot wettisisme en asketisme aan die een kant en 'n openheid tot die leiding van die Heilige Gees aan die ander kant. Sy geneigdheid tot laasgenoemde lei natuurlik daartoe dat hy die hoofstroom kerk in 206 n.C. verlaat om hom by die Montaniste te voeg (Pillay & Hofmeyer, 1991:52).

2.2.5.3 *Irenaeus*[6]

Irenaeus (198 n.C.), wat Justinus nie net chronologies nie, maar tot 'n sekere mate ook in denke opvolg, bespreek ook die verhouding tussen die ou verbond en die nuwe verbond. Sy *Adversus Haereses* is 'n monumentale werk, gerig teen die sterk Gnostiese beweging van sy tyd. Aangesien die Gnostisisme die kontinuïteit tussen die twee testamente verloën, kom Irenaeus in boek 4 van *Adversus Haereses* met 'n verwerping hiervan vorendag deur die verhouding en uiteindelike kontinuïteit tussen die ou en nuwe verbond uit te wys.

Soos Justinus het hy die antieke Jode gesien as mense wat geneig is tot afgodery. As gevolg hiervan gebruik God die *Tora* as opvoedkundige middel om die Jode weer op Hom te laat fokus. Irenaeus herken in die Dekaloog wel sekere universele voorskrifte wat alle mense steeds moet volg, maar die rituele aspekte van die *Tora* is nie langer nodig nie aangesien Christus die *Tora* vervul het (Irenaeus, *Haer.* 4.15).

Dit is insiggewend dat Irenaeus sy argument vir die feit dat God een is, baseer op die feit dat Jesus dieselfde liefdesgebod vir sy dissipels gee as wat God vir Moses gegee het. Natuurlik het die Jode volgens hom nie die voorskrif van die wet, wat liefde teenoor God is, gehou nie Die wet van liefde bewys dus die eenheid van God, maar hieruit moet nie afgelei word dat die nuwe slegs die oue herhaal nie. Die evangelie vervolmaak die oue. Hier verwys hy dan ook na Paulus wat sê die liefde is die vervulling van die wet (Irenaeus, *Haer.* 4.12.2). Soos ander kerkvaders van sy tyd sien hy die liefde vir vyande en vervolgers as deel van die evangelie van die koninkryk (Osborn, 1981:241).

Hoe Irenaeus uitkom by die skeiding tussen die Dekaloog en die res van die *Tora* is nie duidelik nie. Die indruk word gelaat dat deegliker eksegese op hierdie punt die vadere in 'n meer radikale rigting met betrekking tot die verhouding tussen Christus en die *Tora* sou stuur, wat dan ook 'n geweldige invloed op die teologie van Thomas van Aquino en daarmee die hele Westerse teologie sou hê.

Wanneer Irenaeus hierdie verhouding tussen God se handelinge in die ou en nuwe verbond teenoor die Gnostisisme verdedig, sien hy 'n onverbreekbare kontinuïteit tussen skepping en verlossing. God skep die wêreld juis as ruimte waarbinne Hy sy heilsdade in Christus kan verrig. Irenaeus slaan hiermee 'n tema aan wat in die twintigste eeu en dan ook in hierdie studie baie duidelik na vore kom, naamlik: God skep met die oog op Christus. In 'n merkwaardige bewoording vat Irenaeus hierdie eenheid van Skepper en Verlosser saam:

---

[6] Daar sou seker 'n saak uitgemaak kon word vir die feit dat Irenaeus nie onder die kategorie van Apologete gereken moet word nie, maar eerder as 'n kontroversalis gesien moet word. Schaff (1997), verduidelik dit so: "*Almost simultaneously with the apology against false religions without arose the polemic literature against the heresies, or various forms of pseudo-Christianity, especially the Gnostic; and upon this was formed the dogmatic theology of the church. At the head of the old catholic controversialists stand Irenaeus and his disciple Hippolytus, both of Greek education, but both belonging, in their ecclesiastical relations and labors, to the West*" (onderstreping myne).

> Die Skepper van die wêreld is waarlik die Woord van God: dié is egter ons Here wat in die laaste dae mens geword het...Onsigbaar hou Hy alles bymekaar wat gemaak is; Hy is ingeplant in die hele skepping, want die Woord van God lei en orden alle dinge. Daarom kom Hy sigbaar na sy eiendom, word vlees, en hang aan 'n hout sodat Hy alles weer in Homself as onder een hoof sou saamvat (eie vertaling) (Irenaeus, *Haer.* 5.18.3).

Daar kan maar net gespekuleer word oor wat sou gebeur indien Irenaeus hierdie insigte konsekwent sou toepas op sy siening van die verhouding tussen Christus en die *Tora*. Sou hy nie daarby uitkom dat aangesien Christus "*ingeplant is in die hele skepping*", Hy self ná sy koms, die *Tora* vir die Christen is nie? En wat sou die effek hiervan op die latere dogmageskiedenis wees? Uiteraard kan hieroor net gespekuleer word, veral wanneer McCoy & Baker (1991:15) se opmerking aangaande Irenaeus se beskouing van verbond in gedagte gehou word: "*Irenaeus was the only church father*[7] *who hinted at a conditional covenant, and he may well have influenced the formation of Bullingers' covenantal idea.*" Daar moet met Baker (1980:20) saamgestem word dat Irenaeus inderdaad 'n leer omtrent die verbond handhaaf wat uit twee verbonde bestaan. Sy doel daarmee is om die eenheid van geloof te demonstreer (Baker, 1980, 20). Volgens hom is Abraham en ander in die ou bedeling net so geregverdig deur die geloof soos Christene. Abraham het Christus geken en Christus was die vervulling van die belofte wat aan Abraham gemaak is. Christus maak egter nie die natuurlike voorskrifte, soos dit uitdrukking vind in die Dekaloog, tot niet nie, maar herhaal dit weer. Hierdie natuurlike voorskrifte is in die hart van die mens geskryf sedert die skepping en in elke era is die gehoorsaamheid hieraan nodig vir verlossing. Met ander woorde, hierdie voorskrifte geld vir beide verbonde. Wanneer hy die aard van hierdie verbonde duideliker omskryf in sy *De Testamento* wys Irenaeus daarop dat Abraham aan beide behoort. Voor sy besnydenis het hy aan die verbond van onbesnedenheid behoort op grond van sy geloof; ná sy besnydenis behoort hy aan die verbond van besnydenis wat gekenmerk is deur die wet van werke. Dit is hierdie verbond van geloof wat weer deur Christus ingestel is. Alhoewel dit aanvanklik dus soos 'n teologie van testamente lyk, is daar ook definitiewe aanduidinge van 'n bilaterale idee (Baker, 1980:21).

Sy gedagte dat die Dekaloog steeds tydens die Nuwe Testamentiese era van krag is, sowel as die gedagte dat die verbond van geloof beide vóór en ná Moses bestaan, vind natuurlik alles neerslag in federale teologie se baie meer omvattende skema. Daar kan dus volstaan word met die afleiding dat daar wel duidelike aanduidings van 'n voorwaardelike, bilaterale verbond by Irenaeus is, maar dit is nog geensins uitgespel in terme van 'n werkverbond wat reeds by die skepping in werking was, soos in latere federalisme nie.

---

[7] Hierin fouteer Mcoy & Baker, aangesien daar by Augustinus baie duideliker uitsprake aangaande hierdie saak is. Vergelyk die opmerkings onder Augustinus in hierdie studie.

2.2.5.4 *Eusebius van Sesarea*

Waar Justinus en Irenaeus goeie verteenwoordigers is van die pre-Niceaanse Kerk, gee Eusebius van Sesarea (340 n.C.) vir ons waardevolle insigte rondom die Kerk in die Niceaanse jare. Eusebius leef in die jare wat beskou is as die heerlikste in die Kerkgeskiedenis – die bekering van die Romeinse Ryk. Hy beskou alle verlossingsgeskiedenis as sou dit afstuur op hierdie gebeurtenis. Een van sy geskrifte, *Demonstratio Evangelica*, geskryf teen ongeveer 317, is Eusebius se verduideliking van die teologiese en historiese verhouding tussen Judaïsme en Christendom, waarin hy dan ook sy interpretasie van die *Tora* gee. Eusebius verdeel die verhaal van verlossing in 3 afsonderlike periodes: die tydperk voor die wet, die tyd van die wet, en dan die tyd ná die wet, naamlik die tyd van Christus (Eusebius, *Dem. Ev.*1.6.17). Die koms van die Messias is nie die begin van 'n nuwe era nie, maar 'n terugkeer na die pre-Mosaïese tye. Soos ander vaders, beide voor en na hom, beklemtoon Eusebius dat die regverdiges voor Moses nie nodig gehad het om die wet te hou nie. Hy wys daarop dat die ou verbond as 'n wet gegee is vir die Jode, juis toe hulle afgedwaal het van die godsdiens van hulle voorvaders en die leefstyl en gedrag van die Egiptenare omhels het. Die gevolg hiervan is die verval in politeïsme en bygelowige afgodery van die heidene (Eusebius, *Dem. Ev.*1.6.8).

Anders as Justinus en Irenaeus, wat die bestraffende karakter van die wet uitlig, sien Eusebius dit anders, soos uit die volgende stelling duidelik blyk: "*Dit [die Tora] was bedoel om die gevallenes op te rig en die wat op hulle gesig lê op hulle voete te plaas, deur die toepaslike lering" (*eie vertaling*)* (Eusebius, *Dem. Ev.*1.6.8).

Die *Tora* het dus 'n positiewe rol te speel, nie 'n negatiewe, bestraffende rol nie. Die *Tora* moes die Jode weglei van hul afgode af na die ware God toe. Maar die *Tora* se taak is net tydelik; na die voltooiing van die taak moes dit verdwyn. Hierin stem Eusebius saam met die ander vaders. Eusebius stel dit duidelik dat met die koms van Christus die mensdom moes terugkeer na wat hy noem die " ou wet", wat voor Moses bestaan het (Eusebius, *Dem. Ev.*1.6.8). Die vernietiging van die *Tora* en die terugkeer na die pre-Mosaïese wet word volgens hom bewys deur die val van Jerusalem in 70 n.C. (Eusebius, *Dem. Ev.*1.6.18).

Die *Tora* se rol in die geskiedenis is dus om die Jode uit hulle afgodery te lei, maar noudat die pre-Mosaïese tyd weer aangebreek het, het dit nie langer enige betekenis nie en is dit daarom tot niet gemaak. Ook by Eusebius is dit egter nie duidelik presies wat hy met die "ou wet" bedoel nie, ook nie in hoe 'n mate die *Tora* verdeel kan word in dit wat verby is en dit wat deel is van hierdie "ou wet" nie.

Bauckham (1982b:286) wys daarop dat Eusebius se werk op Psalm 91 (92 in ons vertalings) in 330 n.C. die eerste Christelike werk is wat daarop aanspraak maak dat die Sabbat oorgedra is op die Sondag. Hy wys onder andere daarop dat die aktiwiteite van Christene op die "Dag van die Here" analoog is tot die aktiwiteite van die priesters op die Mosaïese Sabbat; naamlik die dien van God in aanbidding. Dit is dan hierdie priesterlike aktiwiteit van aanbidding wat vanaf die Sabbat na die Sondag oorgedra is.

2.2.5.5 *Johannes Chrysostomos*

Chrysostomos (347-407 n.C.) bevind homself ook in die anti–Joodse polemiek. Juis daarom is hy gesteld op die oorspronklike betekenis van die *Tora* en sy verhouding tot Christus, sowel as die (on)geldigheid daarvan in sy eie tyd. In sy *Adversus Judaeos,* bekyk hy een van die mees belangrike aspekte van die *Tora*, naamlik diere-offers. Hy argumenteer dat God nie oorspronklik offers wou hê nie. Tog, toe God sien dat die Jode onwrikbaar daarop ingestel is om dit te bring (om die waarheid te sê, hulle het dit alreeds gedoen), het Hy dit toegelaat in Sy minsaamheid (συγκαταβαινον) tot hulle swakheid (Chrysostomos, *Adv. Jud.* 4.6).

Hoe dit ookal sy, deel van God se plan was nog altyd om die behoefte aan offerandes af te skaf. Om dit te verduidelik, gebruik Chrysostomos die volgende vergelyking:

> Veronderstel 'n dokter sien 'n man wat ly as gevolg van koors; die man is ongeduldig en terneergedruk. Veronderstel hierdie siek man plaas al sy hoop in 'n glas koue water en hy dreig om homself te hang indien hy dit nie kry nie. Die geneesheer staan sy pasiënt hierdie kleiner boosheid toe, aangesien hy die groter kwaad wil verhinder en die siek man wil weglei van 'n gewelddadige dood....Nadat hy toegee aan die man se versoek, kry hy 'n glas van sy huis en gee instruksies vir die siek man oor hoe om sy dors met hierdie glas en niks anders te les. Wanneer hy die pasiënt sover het om in te stem, los hy 'n geheime opdrag aan sy knegte om die glas te vermorsel. Op hierdie wyse het hy hom voorgeneem om die pasiënt weg te lei van sy begeerte, sonder om suspisie te wek...Kom ek maak die analogie duidelik: Die dokter is God, die glas die stad Jerusalem, die pasiënt die Joodse volk, die koue water is die toelating en outoriteit om offers te bring (Chrysostomos, *Adv. Jud.* 4.6) (eie vertaling).

God wou dus nie gehad het die Jode moet offer nie, maar soos 'n goeie dokter gee hy vir hulle die beste algemene voorskrif om hulle weg te lei van hulle sondige geneigdhede. Aangesien Chrysostomos tydens die Christologiese debat skryf, verbind hy die praktyk van Goddelike toelating aan die Inkarnasie. As Christus op 'n ander tyd as die "volheid van die tyd" moes kom, sou dit niks gebaat het nie. God wag totdat die mensdom reg voorberei is vir Christus se boodskap voordat Hy hom stuur. Vir Chrysostomos, behels al God se handelinge en kommunikasie in een of ander vorm, skikking. Ons sien dus in Chrysostomos 'n swaar leun op Goddelike skikking, maar natuurlik is dit net die kulminasie van die diep onderliggende denke van die vaders, naamlik dat God, as gevolg van ons sondes, toegewings maak om die mens op die pad van verlossing te help (Benin, 1983:18).

Wat die Sabbat betref, weerspreek Chrysostomos homself duidelik. Aan die een kant kom hy tot die konklusie dat die Sabbatsgebod in die Dekaloog tydelik is en dat Christene geen maande, nuwe mane, of "Dag van die Here" moet vier nie, maar eerder gedurig moet feesvier. Aan die ander kant maak hy in 'n preek oor Genesis 2:3 die opmerking dat God in die heiliging van die sewende dag vir ons in gelykenisse leer dat een dag in die weeklikse siklus opsy gesit moet word en toegewy moet word aan geestelike dinge. Net

so, in 'n preek oor 1 Kor 16:2, praat hy van Sondag as 'n dag waarop werk gestaak en wêreldse aangeleenthede opsy gesit moet word. Ons kry dus by hom 'n duidelik illustrasie van die onopgeloste spanning tussen die vroeë Christene se lering dat die Sabbat gedurig gehou moet word, en die latere gedagte van 'n weeklikse "Christen Sabbat" (Chrysostomos, *Hom. Gen.*).

2.2.6 Allegorie /Tipologie

Gelyktydig met die patristiese denke van die konsep van skikking (spesifiek in die Alexandrynse skool), is die metode van interpretasie wat die Mosaïese wet en die meeste van die Pentateug sien in terme van óf allegorie, óf voorafskaduwing van Christus. Hierdie twee benaderings moet nie as wedersyds uitsluitend gesien word nie. Dit is duidelik dat baie van die vaders Goddelike skikking en allegorie/tipologie in 'n holistiese interpretasiemodel integreer. Daarom sal dit nuttig wees om op hierdie punt 'n oorsig te kry van die vaders se gebruik van die allegoriese of tipologiese metodes, soos van toepassing op die *Tora.*

Die gebruik van allegorie om die *Tora* te interpreteer het nie sy oorsprong in die Christendom nie; dit is alreeds deur Joodse interpreteerders gebruik. Alhoewel dit net die Christen is wat die *Tora* sien as 'n voorafskaduwing van Christus, sien beide Jode en Christene gebooie van die *Tora* op 'n allegoriese manier. So byvoorbeeld sien Philo, in sy *Legum Allegoriae*, besnydenis as 'n simbool (συμβολον) (Philo, *Leg. All.* 1.2). Dit beteken nie dat Philo nie ook vir die letterlike praktisering van die *Tora*, ingeslote besnydenis, pleit nie; hy sien bloot meer as een bedoelde betekenis hierin.

Die gebruik van allegorie sowel as tipologie het sy oorsprong in die Nuwe Testament self, spesifiek dan ook by Paulus. So maak Paulus byvoorbeeld eksplisiet gebruik van allegorie in Galasiërs 4:21-31, veral in vers 24 (ατινα εστιν αλληγορουμενα) in sy vergelyking van lewe onder die *Tora* en lewe onder Christus. In Romeine 5:14, noem hy Adam uitdruklik 'n tipe (τύπος) van Christus.

Die Skriftuurlike gebruik van allegorie en tipologie word later op uitgebreide wyse deur die kerkvaders nagevolg. Die *Brief van Barnabas* is sekerlik die beste post-Nuwe Testamentiese bewys van die groot inter-afhanklikheid van hierdie twee modelle van interpretasie.

Met hierdie beginsel as vertrekpunt, gebruik die Patristiek allegorie en tipologie op 'n verskeidenheid van maniere. Hierdie twee modelle konstitueer die oorspronklike doel van die *Tora,* of die doel van die *Tora* noudat Christus dit vervul het, of beide. Die meeste van die kerkvaders glo dat die antieke Jode geregverdig is in hulle navolging van die letterlike voorskrifte van die *Tora*, maar selfs dit is by tye implisiet bevraagteken.

Onder die vaders wat die geestelike aspekte van die *Tora* beklemtoon, is die enigste duidelike konsensus: noudat Christus gekom het, moet baie dele van die *Tora* bloot gesien word as 'n allegorie van die morele lewe, of as 'n tipologiese voorspelling van die

Messias (Hanson, 1959: 295). 'n Oorsig van die vaders sal 'n goeie voorbeeld gee van hoe die *Tora* gesien is in verhouding tot die nuwe verbond. Onder die vaders wat hierdie metodologie gebruik, is die Alexandrynse vaders, spesifiek Clemens en Origenes, sekerlik die beste voorbeelde van 'n eksplisiete klem op die "geestelike" of allegoriese betekenis van die Mosaïese tydperk. Na die Trinitariese kontrovers, verkry die gebruik van tipologie in die interpretasie van die *Tora* egter 'n ander klem. Die voorbeelde van Athanasius en Basilius kan gebruik word om hierdie nuwe klem uit te wys.

2.2.6.1 *Allegorie in die Alexandrynse Skool*

Clemens van Alexandrië (214 n.C.) is die eerste leermeester van die Alexandrynse skool van interpretasie wat uitgebreid hieroor skryf. Die skool se afhanklikheid van Philo en sy sterk gebruik van allegorie kom duidelik na vore uit die interpretasie van Clemens se werk. Hy argumenteer dat die mensdom geleidelik opgevoed is, gedeeltelik deur die openbaring wat deur die Jode ontvang is en deur die filosofie van die Grieke (Clemens, *Paed.* 1.2.96). Die doel van die wet in die Goddelike plan is om die weg vir Christus voor te berei sowel as om die Jode se sondige impulse te beheer. Eersgenoemde gedagte is later voortgesit deur Eusebius van Sesarea. Volgens Clemens sien die Jode egter die wet net in laasgenoemde lig en nie ook as die van 'n profeet nie. "*Hulle [die Jode] het nie geloof gehad in die profetiese krag van die wet nie. Hulle het die naakte letter gevolg, nie die innerlike betekenis nie; vrees nie geloof nie...die einde van die wet...is Christus, die Christus waaroor deur die profete geprofeteer word* (eie vertaling) (Clemens, *Strom.* 2.9.4). Die waarde van die wet lê vir Clemens daarin dat dit as geheel, insluitende die morele beginsels, na Christus wys. Beide tipologie en allegorie word deur hom gebruik om hierdie belangrike elemente te verduidelik. Deur sy sterk klem op die belangriker geestelike betekenis van die wet as die uiteindelike doel daarvoor, lyk dit amper asof Clemens die Jode se letterlike navolging van die wet ook veroordeel; tog doen hy dit nooit eksplisiet nie.

Clemens maak baie melding van die verandering wat plaasvind tussen die ou en nuwe bedeling, ten spyte van al die eenheid en kontinuïteit wat wel bestaan. Die ou wet is vervang deur 'n nuwe wet; die ou verbond deur 'n nuwe verbond. Alles verander omrede die Woord vlees geword het en in sy vleeswording verander Hy *vrees* in *liefde*. *Phobos* is vervang deur *agape*. Die geboorte van Jesus bring hierdie beslissende verandering teweeg. Tog is dit volgens hom dieselfde leraar of *Paidagogos* wat gesê het: "*Jy moet die Here jou God vrees*", wat nou sê: "*Jy moet die Here jou God liefhê*" (eie vertaling) (Clemens, *Paed.* 1.7.59). Die nuwe gebod, wat die vervulling van die gebooie is, word gesien in die innerlike gebod wat geskryf is op die harte van mense (Clemens, *Prot.* 10.108 e.v.). Clemens pas die liefdesgebod op allegoriese wyse toe in die praktiese besonderhede van die lewe. Volgens hom moet Christene nie juwele en versierings dra nie, omdat die liefde vir jou naaste die ware luuksheid en skat is, en dit vir God 'n gruwel is as sommige in rykdom leef en ander nie (Clemens, *Paed.* 2.12.120).

Niemand binne die patristiese tradisie is egter so geskool in die allegoriese tradisie as Clemens se opvolger, Origenes (254 n.C.) nie. Hy gebruik die allegoriese beginsel met

ongeëwenaarde gereeldheid. Alhoewel hy duidelik diep beïnvloed is deur die tradisie wat van Philo afkomstig is, verdedig hy in *Contra Celsum* sy geestelike eksegese op grond van Paulus se Hagar-Sara allegorie in Galasiërs 4:21-31 (Origenes, *Cont. Cel.* 4.44).[8] Die gevolgtrekking waarby hy uitkom deur middel van hierdie benadering grens somtyds aan die ekstreme. Tog maak dit meer sin indien 'n mens verstaan hoe hy by sy metodiek uitkom.

Wanneer Origenes enige gedeelte in die Skrif interpreteer, sien hy drie moontlike vlakke van betekenis wat ooreenstem met die verdeling van liggaam, gees en siel. Elk van hierdie drie vlakke is van 'n sekere belang vir die gelowige en die vlakke is nodig vir die verskillende vlakke van geestelikheid wat onder gelowiges voorkom. Die ware geestelike mens sal egter die Skrif (en daarom ook die *Tora*) op 'n totaal geestelike wyse interpreteer deur die gebruikmaking van allegorisering en tipologisering om die ware geestelike betekenis van die gebooie en voorskrifte vas te stel. Origenes gaan selfs so ver om te sê Paulus se kontras tussen die "Gees wat lewend maak" en die "letter wat doodmaak" dui op die verskil tussen 'n letterlike en allegoriese interpretasie van die wet (Hanson, 1959:295). Belangrik egter is dat Origenes die ou *Tora* sien as vervul met die koms van Christus.

Origenes verdedig selfs sy radikale allegoriese benadering, deur 'n allegorie. Hy sê die eerste wet wat deur Moses gebreek is, staan vir die feit dat die letterlike navolging van die wet uiteindelik gebreek gaan word en deur die beter, allegoriese wet opgevolg gaan word (De Lange, 1979:93).

'n Voorbeeld van Origenes se verduideliking van die Sabbat gee 'n mooi beeld van sy interpretasiemetode. Origenes maak dit duidelik dat dit onmoontlik is om die Sabbat te enige tyd letterlik te hou, daarom is 'n streng nakoming daarvan altyd veroordeel. Die twee spesifieke voorskrifte wat hy uitsonder as onmoontlik, is: "*...Laat elkeen bly waar hy is; laat niemand op die sewende dag van sy woonplek af weggaan nie"* (Eksodus 16:29) en "*...Neem julle in ag om julle siele ontwil, dat julle geen las dra op* die *Sabbatdag en dit inbring deur die poorte van Jerusalem nie*" (Jeremiah 17:21).

Origenes meen hierdie twee bevele was nog altyd onmoontlik om te gehoorsaam en was nog altyd bedoel om geestelik gesien te word (De Lange, 1979:93). Hierdie argument van Origenes val nog nie die hart van Joodse interpretasie aan nie, aangesien hulle selfs "plek" en "las" redelik liberaal sien, maar dit wys tog iets van sy metodologie. In essensie is die wet, volgens Origenes, 'n voorbereiding vir die evangelie (De Lange, 1979:92).

---

[8] Dit is ook insiggewend dat Origenes in sy kommentaar op Romeine wys op 6 verskillende maniere waarop Paulus die woord "wet" gebruik (Wiles, 1967:51).

i) die Mosaïese wet volgens die letter (Gal 3:10,19,24; 4:4),
ii) die Mosaïese wet volgens sy geestelike betekenis (Rom 7:12,14)
iii) die natuurlike wet (Rom 2:14
iv) Die Mosaïese geskiedenis (Gal 4:2)
v) Die profetiese boeke (1 Kor 1421)
vi) Die leringe van Christus (1 Kor 9:21)

Die teken dat die wet sy doel klaar uitgedien het, is volgens hom die vernietiging van die tempel in Jerusalem. Tog wys hy daarop dat baie Christene van sy dag die wet letterlik navolg. Hy noem 3 ingesteldhede teenoor die wet wat deur sy tydgenote gehuldig word:

- die wat die wet geestelik interpreteer en vir wie dit dus tot 'n einde gekom het; .
- die wat die wet geestelik interpreteer maar steeds die voorskrifte nakom; en
- die wat nie die wet geestelik interpreteer nie, maar glo dat Christus daarin voorspel word en die wet letterlik hou (Origenes, *Hom. Lev.* 10.1).

Die eerste groep is volgens Origenes die mees geestelike van die Christene en die derde groep wys dat daar steeds 'n aansienlike getal Joodse Christene in die derde eeu geleef het.
In die breë, wat die geldigheid van die wet vir Christene nou betref, sien Origenes hoogstens dat sommige morele voorskrifte nog van toepassing is; die res is net bruikbaar in hulle "geestelike sin" (Hanson, 1959:302).

2.2.6.2 *Die Antiocheense reaksie teen Allegorie*

In reaksie teen die ekstreme interpretasies wat voortspruit uit die allegoriese skool van Alexandria, ontwikkel die Antiocheense skool, veral deur die werk van Theodore van Mopsuestia (McCartney & Clayton, 1994:89-90). Die Antiocheense skool, onder die invloed van Aristoteles, konsentreer op die historiese betekenis en sy definisie. (Smalley, 1941:6). Die klem is hier op die "letterlike" betekenis van die teks in sy historiese konteks. Hierdie betekenis mag metafoor, tipologie en figuurlike sowel as geestelike betekenis insluit. Dit alles is egter in die historiese betekenis gegrond. Die geneigdheid hier is die beperking van tipologie tot die tipes wat spesifiek deur die Nuwe Testament gemeld word. Die basiese verskil tussen die twee skole is:

> Whereas the Alexandrians devised a hermeneutic which enabled them to apply to Christ Old Testament passages that did not seem at all likely to have such an application, the Antiochenes first identified a number of Old Testament passages which were much more self-evidently 'fulfilled' by Christ, and then devised a hermeneutic to explain the correspondences (Rogerson *et al.*, 1988:40).

Johannes Chrysostomos (347-407 n.C.) is 'n uiters belangrike verteenwoordiger van die Antiocheense reaksie teen die allegoriste van Alexandrië (Riddle, 1978: 17-18).

Hieronymos (A.D. 347-420 n.C.) is ook 'n verteenwoordiger van hierdie skool met 'n komplekse en oneweredige eksegese (Sparks, 1970:510-540; Rogerson *et al.*, 1988:41-46). Aanvanklik is hy aangetrokke tot die allegoriese/Alexandrynse benadering. Dit verander egter en later in sy loopbaan "... *the Origenist controversy warned him of an exaggerated use of allegory, and his own studies in Hebrew increased his interest in the letter*" (Smalley, 1941:8).

Hy los nooit heeltemal die allegoriese benadering nie, alhoewel sy gebruik daarvan grootliks afplat as gevolg van sy bestudering van die teks in sy historiese konteks. Soos al die vaders interpreteer hy die Ou Testament Christologies en "*geestelik.*" Hy interpreteer baie van die Psalms in die lig van Christus en sy kommentaar op Daniël is deur en deur Christosentries.

> Jerome combined what was best in both the Alexandrian and Antiochene schools. He made it clear to his successors that the Old Testament was an oriental book written in an oriental language and set in the oriental past. At the same time he fervently expressed his belief that the coming of Jesus showed that the Old Testament was a book of illumination and hope for all mankind (Rogerson *et al.*, 1988: 44-46).

2.2.6.3 *Tipologie in die Trinitariese Kontroversie*

Ná die oorwinning van die Christendom oor die Romeinse Ryk, begin die kerk om binne sy eie geledere te debatteer oor die verhouding tussen die drie persone van die Goddelike drie-eenheid. Hierdie nuwe debat verander die konteks waarin die *Tora* bespreek is. Die verdedigers van die Goddelikheid van Christus sowel as van die Heilige Gees gebruik die *Tora* op tipologiese wyse om hulle eie aansprake te verstewig. Die twee groot verdedigers, Athanasius (m.b.t. Christus) en Basilius (m.b.t. die Heilige Gees), demonstreer hierdie nuwe klem.

Die verdediging van die inkarnasie is die allesverterende passie van Athanasius (373 n.C.). Hy wy sy lewe daaraan om aan almal - Jode, Grieke en ketters, die Goddelikheid van Jesus te bewys. Om die inkarnasie teenoor die Jode te verdedig, gebruik hy die Hebreeuse Bybel om aan te dui hoe hulle die koms en Goddelikheid van die Messias voorspel, en hoe dit uiteindelik in Jesus van Nasaret vervul word. Hierdie interpretasie sluit die *Tora* in. In hoofstukke 33 tot 40 van *Inkarnasie van die Woord*, dui Athanasius aan hoe die hele Ou Testament, ingeslote die *Tora*, Christus beide eksplisiet en in tipe voorspel (Athanasius, *Inc. Log.* 33-40).

Athanasius is ook daarop gesteld om aan te dui dat die *Tora* 'n skaduwee is wat ingestel is om mense voor te berei vir die inkarnasie. Hy doen dit deur die gedagtes van die wet as voorafskaduwing en die wet as noodsaaklikheid weens die sondes van die Jode saam te weef. In sy 19de *Feestelike brief* (Paasfees 347) skryf hy baie duidelik hieroor. Hy interpreteer die bevel tot offerhande beide as iets wat ingestel is om die Jode te stroop van hulle slegte geneigdhede, sowel as 'n voorspelling en voorbereiding vir die geestelike offers van die Christen. Jesus Christus is die uiteindelike vervulling van die *Tora*, wat daar was om die Jode op te voed as 'n tipe van die dinge wat moes kom (Athanasius, *Ep. Fest. 19.3-4*).

Basilius die Grote (379 n.C.) volg Athanasius na met sy eie meesterlike verdediging van die Goddelikheid van die Heilige Gees. Een van die argumente wat Basilius gebruik, is die feit dat Christene gedoop word met die Trinitariese formule, wat al drie persone gelyk en Goddelik maak. Die teen-argument is dat sommige "in Moses gedoop is" (1 Kor 10:2)

maar Moses is tog nie Goddelik nie. Basilius reageer hierop as hy sê dat geloof in die Gees dieselfde is as geloof in die Vader en die Seun, en dieselfde geld vir die doop. Maar geloof in Moses en die wolk is as't ware geloof in 'n skaduwee en tipe. Die aard van die Goddelikheid is dikwels in lyn met die tipes, maar omrede dit 'n voorafskaduwing vind in klein en menslike dinge, is dit tog duidelik dat ons nie daarom tot die gevolgtrekking moet kom dat die Goddelike natuur klein is nie. Die tipe is 'n uitbeelding van die dinge wat verwag kan word en gee 'n navolgenswaardige verwagting van die toekoms (Basilius, *Spir. Sanct.* 14).

Basilius gaan voort om voorbeelde te gee van tipes wat 'n voorafskaduwing van Christus is: die manna, die bloed van skape, die eersgeborene en ander. Hy verduidelik dat die tipe die voorafskaduwing is van die anti-tipe en daarom is dit dwaas om jou vertroue ewe veel in albei te stel. Die tipe op sigself kan niks gee nie en die ewige lewe is net moontlik deur die vervulling daarvan en dit is juis wat Christus is. Basilius beklemtoon dat die *Tora* gesien moet word as 'n blote skaduwee, maar dat vertroue geplaas moet word in die vervulling van die skaduwee (Basilius, *Spir. Sanct.* 14).

Die Trinitariese kontrovers lei dus tot 'n dieper waardering van die feit dat die *Tora* 'n voorafskaduwing van Christus is.

2.2.7 Augustinus

Augustinus (354-430 n.C.) is ongetwyfeld die belangrikste invloed op Middeleeuse uitleggers van die Bybel in die algemeen en in besonder op Thomas van Aquino (Casselli, 1999:192).

Aangesien Augustinus beïnvloed is deur die Neoplatonisme, lê hy uiteraard meer klem op die geestelike betekenis van die Skrif teenoor die letterlike. Tog is sy eksegese 'n vermenging van die twee. Hy neem aan die een kant die historiese betekenis van die Skrif ernstig op en verdedig selfs in die voorwoord tot sy *De Doctrina Christiana,* die gebruik van sekulêre onderrig as hulpmiddel in die studie van die Skrif (Augustinus, *De Doctrina Christiana*, inleiding, 4). Terselfdertyd wys hy daarop dat die Ou Testament nie net 'n akkurate verslag is van gebeure in die verlede nie, maar 'n profetiese geskiedenis wat die koms van verlossing deur Christus antisipeer (Augustinus, *Contra Faustum*, 25.8).

Alhoewel hy die letterlik-historiese betekenis van die Skrif ernstig opneem, is die werklike doel van alle Bybelse studie vir Augustinus die tweeledige en geestelike bevel van Jesus om God en jou naaste lief te hê (Augustinus, *De Doctrina Christiana*, 1. 22.21; 2.7.10; 2.9.14; 3.10.14; 3.12.20; 3.15.23). In 'n mate probeer hy 'n weg vind tussen die allegoriese en letterlike interpretasie (Smalley, 1941:11). Alle gedeeltes in die Ou Testamentiese narratiewe materiaal wat moeilik verstaanbaar lyk, moet nie net letterlik-histories verstaan word nie, maar figuurlik en profeties (Augustinus, *De Doctrina Christiana*, 3.12.20). Duidelik is die bruikbaarheid van die Skrif geleë in die geestelike betekenis bo en behalwe die letterlike. Die Neoplatonisme se invloed, waar die letter die

dop is waaronder die dieper, geestelike betekenis verskuil lê, is hier duidelik waarneembaar.

Augustinus argumenteer ook vir die geldigheid van die Ou Testament op die basis van tipologiese interpretasie. Die Ou Testament lewer getuienis van die Nuwe Testament (Augustinus, *Contra Faustum*, 4.1). Hy maak ook 'n onderskeid tussen morele en simboliese voorskrifte. So byvoorbeeld, is: "*Jy mag nie begeer nie*", 'n morele voorskrif, terwyl "*Jy moet elke man op die agste dag besny*", 'n simboliese voorskrif is (Augustinus, *Contra Faustum*, 4.2). Die onderskeid tussen moreel en seremonieel (simbolies) is dus hier duidelik.

Wat die Sabbat betref, leer Augustinus 'n geestelike interpretasie daarvan. Soos Bauckham (1982a:300-301) hom verwoord:

> Our Sabbath is fulfilled in hope, because God is working in us; its full reality will come when God 'rests in us'. Thus we shall not expect rest now, in this life, but all our good works shall have no other end but that eternal rest to come.

Alhoewel Augustinus nooit die hou van die Sondag op die Sabbatsgebod baseer nie, bring hy wel die '*Dag van die Here*' en die Sabbat saam in 'n eskatologiese konteks. Dat 'ons Sabbat in die hart is', is verder 'n kenmerkende tema, eiesoortig aan Augustinus (Bauckham, 1982a:301).

Augustinus redeneer ook dat God 'n natuurlike wet in Sy skepping inskryf en hy grond hierdie wet van die natuur in die *rede*. Hy verwys ook na die *ewige wet van God* wat die heelal beheer (Augustinus, *Contra Faustum*, 22.27). Die parallelle tussen hom en die latere Thomas van Aquino is op hierdie punt duidelik sigbaar – die ewige wet is die fondasie vir natuurlike wet.

Aangesien Augustinus se teologie van die wet in 'n polemiese konteks ontwikkel, het hy nie die luukse gehad om dit te ontwikkel in 'n ordelike verhandeling nie (Casselli, 1999:194).

In die lig van hierdie studie is dit sekerlik ook belangrik om daarop te let dat Augustinus die eerste kerkvader is wat duidelik praat oor 'n pre-lapsariese verbond, of dan meer korrek, 'n pre-lapsariese *testamentum*. In sy *De Civitas Dei,* boek 16, hoofstuk 27 word die volgende uitspraak aangetref: *"Maar die eerste verbond, wat met die eerste man gemaak is, is sekerlik dit: 'op die dag dat jy hiervan eet, sal jy sekerlik sterf'"* (eie vertaling van aanhaling in Weir, 1990:12). Dit is interessant dat hierdie opmerking oënskynlik nie tydens die Reformasie opgemerk is nie.

2.2.8 Opsommende opmerkings

Wat die Patristiek betref, kan ons samevattend die volgende sê:

- Dit is duidelik dat die kerk van die staanspoor af bewus is van die spanning wat bestaan tussen die *Tora* aan die een kant en die nuwe verbond, of dan die verkondiging van Christus, aan die ander kant.
- Die vrae op die tafel is duidelik: "Hoe bindend is die *Tora* nog op gelowiges?" En as dit nie meer is nie, "wat is die oorspronklike bedoeling daarvan?"
- Die groot stryd is duidelik om die *Tora* te harmoniseer met die boodskap wat verkondig word.
- Die ekstreme standpunte in hierdie verband is die Judaïseerders aan die een kant, en die Gnostici aan die ander kant.
- Die kerk slaan 'n middeweg in. In die poging van die kerk om hierdie posisie te verdedig, beland die eksegese ongelukkig gewoonlik op die altaar van die vooropgestelde polemiese doelwitte.
- As daar gekyk word na die kern van wat gesê is, kom dit duidelik daarop neer dat die *Tora* bedoel was om tydelik te wees.
- Veral na die Trinitariese kontrovers tree Christus as die vervulling van die *Tora* sterk op die voorgrond.
- Omrede daar egter nie werklik een model van interpretasie is nie, is daar nooit heeltemal konsekwent gedink oor die verhouding *Christus* en die *Tora* nie. Onderliggend hieraan lê die invloed van die Grieks-filosofiese Godsleer, wat veroorsaak dat daar nie vanuit die Christus-openbaring gedink is wanneer daar oor God gedink is nie, maar met 'n transendente Godsopvatting, waarby Jesus dan ingepas is (Durand, 1985:5-9).
- Die meeste vaders wou nog vashou aan die feit dat daar 'n morele kern in die *Tora* is wat steeds geldig is.
- Dit is egter nooit werklik omvattend beredeneer in die lig van vervulling wat in Christus plaasvind nie. Die liefdesgebod staan wel sterk op die voorgrond. Wat die Sabbatsgebod betref, is daar steeds 'n onopgeloste spanning tussen die vroeë Christelike lering in verband met die voortdurende hou van die Sabbat, die meer resente gedagte van 'n weeklikse Sabbat, en die gedagte van 'n eskatologiese Sabbat.
- Die verdeling van die *Tora* in twee dele, naamlik seremoniële en morele wette, steek reeds kop uit, alhoewel 'n 'formele' drie-deling nog nie daargestel is nie.
- 'n Omvattende sisteem van denke, wat ook pre-lapsaries gedink het oor die verhouding *Christus* en die *Tora,* is afwesig.
- Waar daar wel pre-lapsaries gedink is, is dit nie op Bybels-teologiese wyse deurgetrek om die kontinuïteit tussen die *Tora* en Jesus aan te dui nie. Hier kan gedink word aan Justinus, wat wel die *Logos* verbind met die preëksistente Seun en die *Logos* weer in verband bring met die *Wysheid* wat weer in die *Tora* neerslag vind, maar tog nie al die toutjies op Bybelse wyse bymekaarbring nie.

Soos aangedui, is daar wel ook pre-lapsariese denke oor Christus by Irenaeus aanwesig, maar niemand voeg hierdie gedagtes in 'n sintese saam nie.

- Die gedagte van 'n kern van die *Tora* wat die inhoud van 'n werkverbond vorm, is ook nog nie hier teenwoordig nie, alhoewel tekens van 'n voorwaardelike verbond by Irenaeus en dan veral by Augustinus begin sigbaar word. Dit is insiggewend dat by iemand soos Tertullianus ook aanduidings van 'n pre-lapsariese *verhouding* tussen God en die mens is, wat nie uit 'n werke-verhouding bestaan nie, maar uit 'n *liefdesverhouding.* Die gebod van die liefde staan eerste.
- Waar daar klem gelê is op die feit dat gelowiges die 'wet van Christus' as rigtinggewende beginsel vir hulle lewens het, is dit bloot weer as 'n 'wet' gesien. Hierdie imperatief is losgemaak van die indikatief, anders as wat byvoorbeeld later by Jakobus die geval is (Goppelt, 1982:203-204).
- Laastens, wat die Patristiek betref, moet gesê word dat die verhouding *Tora/verbond*, nog geensins omvattend uitgewerk is nie.

2.3. Die Skolastiek

2.3.1 Thomas van Aquino

Die grootmeester van die Skolastiek, Thomas van Aquino, se lering oor die wet is 'n poging om 1200 jaar se Christelike nadenke oor die wet saam te voeg in 'n sintese. Hierdie sintese is weer deel van die merkwaardige sintese wat hy bewerkstellig tussen die Aristoteliese en die Platonies-neoplatoniese strominge aan die een kant, en die Christendom aan die ander kant (Durand, 1981:19). Benewens hierdie genoemde strominge betrek hy ook 'n Joodse stroom in hierdie sintese. Hy skakel die werk van Moses Maimonides, wat Joodse filosofie onder die invloed van Aristoteles hersien, in by sy wetsbeskouing. John Hood gaan so ver om te sê, "*When he [Thomas] is engaged in the detailed exegesis of the Law, it is a Jew, Rabbi Moses Maimonides, who is his principal guide*" (Hood, 1995:41-45).

Wat eksegetiese invloed uit die Christelike stroom betref, is Thomas, sover dit die wet aangaan, beïnvloed deur Augustinus en veral dan ook die Antiocheense skool met hul letterlike interpretasie. Sy hermeneutiek van letter en gees (die *Quadriga*), afkomstig van die vaders met 'n hoogbloei in die Middeleeue, is kenmerkend (Casselli, 1999:191,196). Terwyl Thomas klem lê op die letterlik-historiese betekenis van die Skrif, vind hy kontinuïteit tussen Ou en Nuwe Testament in die geestelik-Christologiese betekenis van die Skrif wat gebaseer is op die dubbele outeurskap van die teks - beide menslik en Goddelik.

Aansluitend hierby is sy verstaan van die wet diep beïnvloed deur 'n teologie van natuur en genade. God het volgens Thomas die mens nie net met 'n natuurlike bestemming geskep nie, maar ook met 'n bo-natuurlike, naamlik die deelname aan die goddelike natuur of die vergoddeliking. Vir die bereiking van sy natuurlike bestemming is die mens by die skepping met alle moontlike natuurlike gawes toegerus, maar God gee ook nog

verder vir hom bonatuurlike gawes met die oog op die bereiking van sy bonatuurlike bestemming. Met die sondeval verloor die mens hierdie bonatuurlike gawes en sy natuurlike gawes is verminder en verswak. Nogtans bly die mens in staat om tot op 'n sekere hoogte sy natuurlike bestemming te bereik, 'n natuurlike kennis van God te hê en Hom in ooreenstemming met die natuur te dien. Dit is egter nie meer vir hom moontlik om sy bonatuurlike bestemming, die deelname aan die goddelike natuur en die ewige lewe te bereik sonder die bonatuurlike genade nie. Dit is hierdie *gratia gratum faciens* (die genade wat die mens vir God aanneemlik maak), wat aan hom deur Christus en die Heilige Gees geskenk word. Hierdie genade val egter nie soos 'n vreemde element van buite die mens se lewe binne nie. Dit sluit aan by die natuur en verhef dit, sodat die menslike natuur self daaraan meewerk om sy bonatuurlike bestemming te bereik. Genade en natuur sluit by mekaar aan en is op mekaar afgestem. Anders gestel: Thomas wil aandui dat genade die natuur nie alleen ophef nie, maar vervolmaak (*gratia non tollit, sed perfict naturam*) (Jonker, 1983:40).

As dít verstaan word, kan mens Thomas se samevoeging verstaan van natuur en genade, rede en openbaring in die morele wet, wat toeganklik is vir alle mense deur middel van natuurlike wet. Soos aangetoon sal word, vloei alle bepalings van wet uit hierdie universele wet. Thomas se filosofiese opleiding, met sy klem op klassifikasie, stel hom in staat om terselfdertyd die hele Bybelse lering oor die wet te verdeel en in 'n sintese saam te voeg.

Sy analise van die wet het tot op die hede geweldig invloed op die manier waarop die Christelike kerk oor die wet dink en veral dan op die denke oor die wet binne federale teologie. Sy sieninge word nou nog vurig verdedig binne gereformeerde kringe (Waltke, 1990:59-88) en vind feitlik net so neerslag in die *Westminster Confession* (*WFC*, 19.3).

Wanneer daar na Thomas se algemene teologie van die wet gekyk word, is die eerste opvallende ding dat hy sy bespreking begin met 'n driedelige definisie van wet in die algemeen. Sy volledige definisie van wet is; dat dit '*niks anders is as die reglement van rede vir die algemene welsyn, gemaak en afgekondig deur hom wat sorg dra vir die gemeenskap*' (eie vertaling) (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 91, 1).

Thomas bespreek die wet verder onder vyf algemene opskrifte: ewige wet, menslike wet, natuurlike wet, ou wet en nuwe wet.

Hy definieer ewige wet as '*niks anders as die tipe Goddelike wysheid wat alle dinge, handelinge en bewegings bestuur*' (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 91, 2). Soos 'n ander skrywer dit stel, is ewige wet "*the blue-print for the universe existing in the mind of God*" (Olson, 1951:149-157). Alle wet is daarom gebaseer op rede; rede gemeet aan die algemene standaard van Goddelike rede.

Hierdie ewige wet bepaal die algemene beginsels en doelwitte waarheen die geskiedenis op pad is (Gilson, 1966:265). Daar is egter 'n verskil in die manier waarop beide die rasionele en die irrasionele skepsel hierdie ewige wet beleef. Laasgenoemde is onderworpe aan die ewige wet deurdat hy deur Goddelike voorsienigheid beweeg word,

terwyl die rasionele skepsel daaraan onderworpe is deur middel van die verstaan van die Goddelike gebod (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 93, 5).

Thomas se redenasie is duidelik teologies van aard. As daar geen God en geen ewige wet in die denke van God is nie, dan is daar geen wet nie. Die Goddelike Wese self is die ewige wet van die heelal. Die redelikheid van wet word daarom nie gemeet deur filosofiese spekulasie of sosiale konvensie nie, maar deur gelykvormigheid aan die Goddelike denke (Casselli, 1999:179).

Thomas se siening van natuurlike wet kan volgens Casselli (1999:180) opgesom word in verskeie sleutelbeginsels:

- *Eerstens is natuurlike wet gegrond in die ewige wet.* In die rasionele skepsel is natuurlike wet dus deelname aan die ewige wet.
- *Tweedens is natuurlike wet duidelik redelik.* Dit wil sê, die rasionele skepsel kan 'n deel daarvan begryp - wat hy ook doen. Thomas noem dit die lig van natuurlike rede, wat eintlik niks anders is as 'n afdruk van die Goddelike lig nie (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 91, 2). Hierin lê die basis vir Thomas se optimisme oor die mens.
- *Derdens word natuurlike wet gevind in 'n gegradeerde struktuur van algemene beginsels van optrede (moralia).* Die eerste en fundamentele beginsel wat afgedruk is op die menslike hart is dat die goeie gedoen en nagejaag moet word, terwyl die kwade vermy moet word. Alle ander voorskrifte van natuurlike wet is hierop gebaseer (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 94, 2). Behalwe vir hierdie algemene beginsel, is daar ook meer spesifieke beginsels wat maklik verstaan word. Volgens Thomas is hierdie beginsels opgesom in die Dekaloog (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 100, 3). Daar is egter ook nog 'n derde vlak van natuurlike wet wat bestaan uit meer spesifieke beginsels wat slegs deur die wyses vasgestel kan word (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 100, 11).
- *Vierdens is natuurlike wet niks anders as universele morele wet nie* (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 91, 5). Morele wet is 'n universele wet van natuur wat toeganklik is vir alle rasionele wesens. Hierdie natuurlike wet kan nie uit die mens se hart uitgewis word nie (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 94, 6). Hiervoor doen Thomas 'n beroep op Rom 2:14, 15 en die lering van Augustinus se *Confessions* vir bevestiging. Casselli (1999:181) wys daarop dat die ewige wet van God dus in hierdie vorm op die mens se hart geskryf is, alhoewel mense ná die val irrasioneel en inkonsekwent optree in die lig van wat hulle wette-reg is.

Dit is juis om hierdie rede dat menslike wet nodig is; om hierdie ewige morele wet vir verskillende kulture te definieer en toe te pas. Elke menslike wet is net wet tot die mate waarin dit afgelei is van die natuurlike wet. As dit hiervan afwyk, is dit 'n perversie van wet (Cannon, 1961:224). Volgens Thomas kan die algemene beginsels van natuurlike wet nie op alle mense op dieselfde wyse toegepas word nie, as gevolg van die groot verskeidenheid van menslike bedrywighede. Menslike wet word volgens hom afgelei van natuurlike wet op een van twee maniere:

> Sommige dinge word afgelei van die algemene beginsels van natuurlike wet deur middel van gevolgtrekking. Byvoorbeeld: Van die beginsel dat geen mens 'n ander moet kwaad aandoen nie, kan jy tot die gevolgtrekking kom dat jy nie mag doodmaak nie.
>
> Ander dinge word weer deur middel van bepaling afgelei. Die natuurlike wet sê byvoorbeeld dat kwaaddoeners gestraf moet word, maar die wyse waarop hierdie straf moet plaasvind, is 'n bepaling van die natuurwet (eie vertaling) (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 95, 2).

Die logiese uitvloeisel van dit alles is dat menslike wet bindend is, in soverre dit in ooreenstemming is met die ewige wet, en daarom regverdig is (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 96, 2). Omdat die rede van die mens onvolmaak en veranderlik is, kan menslike wet egter verander (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 97, 1, 3).

Menslike wet is egter ook beperk, want dit verbied nie *alle* misdade nie en beveel nie *alle* deugde aan nie (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 96, 2). Hierdie menslike wet is daar vir gelowiges **en** ongelowiges aangesien dit gebaseer is op menslike rede. Goddelike wet egter is net vir die kerk en bring nie algemene welsyn nie, maar ewige geluk (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 98, 1). Goddelike wet is ook 'n meer omvattende gids vir goed en kwaad, aangesien dit ook innerlike gesindhede en die gewete aanspreek (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 91, 4).

Natuurlike wet is toeganklik vir almal by wyse van die rede terwyl die Goddelike wet slegs vir die kerk beskikbaar is deur middel van genade. Hierdie Goddelike wet word verdeel in die ou en die nuwe wet.

Aangesien die doel van die Goddelike wet is om ewige geluk te bring, is die hele ou wet ontwerp om Christus te openbaar, omrede geluk net gevind kan word deur geloof in die middelaar wat God sou stuur (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 98, 2).

Thomas het 'n tweevoudige benadering tot die verstaan van die ou wet: Aan die een kant dien dit as hulp vir die volk van God toe hulle faal en nie in staat was om die voorskrifte van die natuurlike wet in hulle omstandighede toe te pas nie. Die ou wet is nie identies met die natuurlike wet, in die sin dat dit suiwer deur menslike rede afgelei kan word nie. Dit is 'n spesifieke bepaling van die natuurlike wet vir die volk Israel (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 99, 2). Die ou wet dui die voorskrifte van die natuurlike wet aan en is daarom gedeeltelik bindend vir alle mense (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 98, 5). Ingeslote in die natuurlike wet is algemene, universele beginsels wat geen verdere afkondiging nodig het nadat dit eenmaal op die natuurlike rede afgedruk is nie. Ingeslote hierby is die beginsel dat mens goed moet doen en kwaad moet vermy. Al die voorskrifte van die Dekaloog is hierby ingesluit as konklusies tot algemene beginsels. Dit is hierdie morele beginsels van die ou wet wat universeel bindend is (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 100, 3).

Thomas maak 'n verdere onderskeid tussen daardie morele voorskrifte wat universeel deur almal geken word en die wat net ná noukeurige ondersoek deur *wyses* geken word.

Die Dekaloog behoort tot eersgenoemde en ander beginsels van wysheid tot laasgenoemde (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 100, 1).

Dit is hierdie onderskeidings wat die logiese basis vorm vir die drievoudige verdeling van die ou wet in morele, seremoniële en regterlike wetgewing (Casselli, 1999:185). Dit is ook uit Thomas se teologie van die wet duidelik dat die seremoniële en regterlike wette afhanklik is en afgelei word van die morele wet (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 100, 1). Die morele wet word gevind in die Dekaloog (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 100, 3). Dit is belangrik om op hierdie punt te noem dat Thomas van Aquino dit onomwonde stel dat die Sabbatsgebod deel is van die morele voorskrifte van die Dekaloog, wat as natuurlike wet beskou is. Die spesifieke tyd waarop die Sabbat moet geskied, behoort egter tot die seremoniële (Bauckham, 1982a:307; Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 100, 3). Volgens Thomas voeg die ou wet ook voorskrifte by wat net bindend is op die Joodse volk alleen, wat dan die seremoniële en die regterlike wette is (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 98, 5).

Opsommend stel Thomas dit dat ons tussen drie soorte voorskrifte in die ou wet moet onderskei:

- morele voorskrifte, wat deur die natuurlike wet gedikteer word
- seremoniële voorskrifte, wat bepalings is van die Goddelike aanbidding
- regterlike voorskrifte, wat bepalings is van die reg wat onder mense in stand gehou moet word (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 99, 5).

Hierdie drie aspekte van wet is onderskeibaar maar interafhanklik van mekaar. Beide die seremoniële en die regterlike word verkry vanaf die morele. Thomas vind skriftuurlike stawing vir sy drievoudige verdeling in Deut 6:1 en Rom 7:12 (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 104, 1). Sy duidelikste regverdiging vir en verdediging van hierdie drievoudige verdeling van die wet word gevind in *Summa Theologica*, 1a2ae. 99,35.

Die ou wet was gedeeltelik noodsaaklik omdat die mens ná die val geneig is tot sonde en daarom geneig is om die natuurlike wet verkeerd toe te pas. Gevolglik is die ou wet gegee as hulp vir Israel op 'n spesifieke tyd en in 'n spesifieke historiese situasie (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 99, 2, 6). Die ou wet dien daarom ook 'n dubbele doel:

- dit is eerstens gegee vir die regte regering van die volk Israel in 'n *letterlike* sin. Die seremoniële wet beheer die regte aanbidding terwyl die regterlike wette bedoel is om 'n perfek regverdige politiese gemeenskap daar te stel.
- Tweedens egter is dit in 'n *geestelike* sin gegee om die volk voor te berei vir die koms van Christus. As gevolg daarvan is die ou wet onvolmaak en onvoldoende aangesien dit sy *telos* in die Messias vind (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 98, 5).

Die ou wet is dus onvolmaak sonder die nuwe wet, naamlik die wet van die evangelie. Thomas wys daarop dat genade onder die nuwe wet beskikbaar is op 'n wyse wat dit nie in die ou wet is nie, veral as gevolg van die werk van die Heilige Gees (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 108, 1).Verder wys hy daarop dat, teenoor die ou wet as

geskrewe kodeks, die nuwe wet op die hart geskryf is. Die ou wet is in die mens geplant as deel van sy natuur, terwyl die nuwe wet deur genade na die mens kom (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 106, 1). Die natuur /genade dualisme slaan hier duidelik deur.

Wat kontinuïteit en diskontinuïteit betref, erken Thomas dat beide betrokke is in die verhouding tussen die ou en nuwe wet. Die nuwe wet is vervat in die oue, soos wat 'n volgroeide boom opgesluit lê in sy saad (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 107, 3). Dit is veral in die beginsels van die morele wet, soos opgesom in die Dekaloog, dat kontinuïteit gevind word. Die diskontinuïteit word gesien in die vervulling van die seremoniële wet in Christus. Die regterlike wet val ook onder hierdie kategorie, aangesien die politieke koninkryk van Israel tot 'n einde gekom het en daar in die verandering van 'n regering ook 'n verandering in die wet wat so 'n gemeenskap reguleer, moet kom (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 107, 2; 104, 3).

Thomas wys daarop dat die nuwe wet meer gerig is op die innerlike, ewige, hemelse sake, teenoor die ou wet wat merendeels gerig is op uiterlike, temporele en aardse aangeleenthede (Thomas van Aquino, *Sum. Theol.* 1a2ae. 108, 1).

2.3.2 Samevattende opmerkings

- Ten spyte van sy briljante vermoëns en die lof wat 'n mens kan uitspreek oor sy bydrae tot teologiese denke, hang Thomas 'n onchristelike epistemologie aan as gevolg van sy filosofiese vertrekpunte.
- Thomas aanvaar dat die kategorieë van wet op eenvormige wyse op God en mens toegepas kan word. God se rasionele wet en dié van die mens bestaan in kontinuïteit met mekaar. Kortom, volgens Thomas kan daar uit die bekende werklikheid opgeklim word na God en gespekuleer word oor sy wese en wet sonder direkte verband met sy openbaring in Christus (Durand, 1985:21).
- Thomas kyk die noëtiese effek van die sondeval mis en dit lei tot 'n antropologiese optimisme wat vreemd is aan die Bybel. Sy Grieks/filosofiese dualisme affekteer ook sy basiese hermeneutiek van letter en Gees (Casseli,1999:207). Alhoewel hy wegdoen met rou allegorie, is sy letter/gees dualisme nog nie ten volle histories nie. Hy is geneig om die vooruitgang van openbaring in die geskiedenis af te plat terwyl hy die geestelike betekenis in die taalkundige eienskappe van die teks vind, en juis daarom is dit steeds dikwels niks anders as allegories nie. Soos Casselli (1999:207) dit stel: "*The spiritual meaning for Thomas is hidden in the letter, not in the unfolding acts of God in history of which the text is an interpretive record.*" Anders gestel, Thomas werk geensins Bybels-teologies met Christus as vertrek- en eindpunt nie. Indien hy dit wel sou doen, kon sy siening dat die Goddelike wese self die ewige wet van die heelal is, lei tot 'n uiters bevredigende siening oor die verhouding tussen Christus en die *Tora*.
- Onderliggend aan bogenoemde problematiek is Thomas se gevaarlike metodiek, wat 'n metafisiese Godsbeeld vorm om dit agterna met openbaringsinhoude te vul.
- By Thomas vind ons dus 'n abstrakte kilheid in die Godsleer. Op Aristoteliese wyse word God as die eerste oorsaak (*causa prima*) en die Suiwere Akte (*actus*

purus), of neoplatonies, as die Syn self (*ipsum esse*) beskryf (Durand, 1985:21). Wanneer so 'n Godsbeskouing saamgedink word met Thomas se gedagtes rondom wet, is 'n volgende stap ongetwyfeld om die verhouding tussen God en mens as 'n koue, wetlike verhouding te sien eerder as 'n liefdesverhouding.

- Onder Thomas se sisteem is geloofsekerheid onmiddellik onder druk en dit is juis so dat by Thomas nooit deurgedruk kon word na egte geloofsekerheid nie. Die totale effek van sy denkskema is dat die laaste woord oor regverdigmaking eers aan die einde van die proses gespreek sal word en dat die woord sal afhang van die mens se subjektiewe heiliging en volharding waarin nakoming van die morele wet 'n beduidende rol speel (Jonker, 1983:41).
- Alhoewel in getemperde en gekamoefleerde vorm, steek hierdie problematiek van Godsbeeld en heilsekerheid weer sy kop uit in federalisme wanneer Thomas se sieninge opgeneem word in denke rondom 'n basiese verbondsverhouding tussen God en mens.

2.4. Die Reformasie en post-Reformasie periode

2.4.1 Luther en Calvyn

Die Hervormers neem die drie-deling van Thomas van Aquino oor. Die seremoniële wet is gesien as onderwysing van Jode, waarmee dit die Here behaag om sy volk in hulle kinderskoene te oefen totdat die volheid van die tyd aanbreek. Die burgerlike wet word beskou as gegee vir staatsreëlings, met bepaalde voorskrifte van billikheid en geregtigheid, sodat mense daarvolgens sonder skade rustig teenoor mekaar kon optree (Calvyn, *Inst.* 4.20.14,15). Die sedewet is gesien as die ware en ewige reël van geregtigheid wat vir mense van alle volkere en tye voorgeskryf is. Calvyn gebruik dan ook die sedewet in hierdie sin en verdeel dit verder in drie dele op grond van funksie:

- die sedewet dryf ons, in sy veroordeling, na Christus;
- die sedewet bedwing die goddelose; en
- die sedewet lei die gelowige dieper in die kennis van die wil van God en spoor hom tot geregtigheid aan (Calvyn, *Inst.* 2.7.6).

Die volgende volgorde van die gebruik van die sedewet het dus tydens en ná die Reformasie gemene taal geword:

- die *usus politicus* (eerste gebruik) of burgerlike gebruik van die sedewet in die staat en gemeenskap;
- die *usus elenchticus* (tweede gebruik) of evangeliese gebruik van die wet as leermeester van sonde in die ervaring van bekering tot God; en
- die *usus didacticus* of *normativus* (derde gebruik) of didaktiese gebruik van die wet as reël vir dankbare gehoorsaamheid aan God (Berkhof, 1988: 613-615).

Luther stem wel met Calvyn saam wat betref die tweede gebruik maar het nooit die noodsaaklikheid van 'n formele derde gebruik van die wet ingesien nie. Lutherse teoloë debatteer oor die vraag of Luther tog, alhoewel nie in naam nie, maar in feite, 'n derde gebruik geleer het (Gerdes, 1955:11-116). Gereformeerdes, met hul erkenning van die derde gebruik van die wet, is dikwels van Lutherse kant gesien as geneig tot bepaalde

aanrakingsvlakke met nomisme (Jonker, 1983:195). Dit is dus nodig dat die verskil tussen Luther en Calvyn se siening en hantering van die wet deeglik begryp moet word.

Daar is verskeie pare konsepte wat deurgaans voorkom in die geskrifte van Luther as 'n Hervormer, sowel as in sy teologie in die breë. Ons praat van eksistensieel verdeelde menslike realiteit soos letter/gees, vlees/gees, rede/openbaring, filosofie/teologie, sekulêre/geestelike koninkryke, gebondenheid/vryheid, teologie van glorie/teologie van die kruis, lewe in die teenwoordigheid van God/lewe in die teenwoordigheid van die wêreld, geestelike heksery (die misleidings van satan)/Bybelse waarheid. Die mees toepaslike taal vir 'n omvattende verwysing na hierdie tweeledige, maar verbandhoudende realiteit is die baie bekende begrippe-paar, *wet* en *evangelie* (Forde, 1997:1-109).

Hierdie begrippe-paar is nie altyd in die geskiedenis goed verstaan nie, soos die debatte rondom die sogenaamde derde gebruik by Luther al dan nie, duidelik toon. Om Luther en Calvyn te verstaan, moet ons die 'betekenis' van wet by beide van hulle in twee verdeel, naamlik **denotasie** en **konnotasie**.

Wanneer daar na die denotasie van die wet by Luther en Calvyn gekyk word, vind ons dat dit prakties gesproke identies is. As daar egter na die konnotasies van wet en die teologiese verwysingsraamwerk wat dit omring gekyk word, vind ons 'n wye verskeidenheid. Dit is hierdie konnotasie van wet wat bepalend is vir die rol wat *wet* by hierdie twee Hervormers se teologie speel. As hierdie diepgaande verskille nie begryp word nie, sal teologiese diskussie tussen Lutherane en Gereformeerdes altyd in die lug bly hang.

Wat is dan die **denotasie** van die term *wet* ? Denotasie verwys na die direkte verwysings van wetsterminologie en definisies wat eksplisiet in byvoorbeeld woordeboeke gegee word, of wat as vanselfsprekend geneem word. Dit is baie duidelik dat die volgende terminologie deur die Hervormers van die kerkvaders en van die Skolastiek oorgeneem is, sonder enige besondere insette van hulle eie kant af. Die volgende basiese ooreenkomste tussen Luther en Calvyn kan in hierdie verband aangedui word, wat terselfdertyd ook die kontinuïteit met 'n aantal beginsels van die Middeleeue uitwys:

- Die Dekaloog bly vir beide Luther en Calvyn die essensie van Christen-moraliteit, soos in die hele Augustiaanse tradisie. Dit is duidelik dat beide Luther en Calvyn hulle etiek binne die raamwerk van die Dekaloog bespreek, of dit nou in hulle kategismus, of in sistematiese teologie is. Dit word baie duidelik gesien in byvoorbeeld David Wright se artikel *The Ethical use of the Old Testament in Luther and Calvin; a Comparison* (Wright, 1983:463-485). By beide is dit ook waar wat Hesselink (1997:78) onomwonde stel: "*Neither Calvin nor Luther would have us interpret the Ten Commandments literally and legalistically.*" Lutherane wat 'n te groot kloof tussen Luther en Calvyn se gebruik van die wet wil sien, sal goed doen om te luister na Luther self as hy sê:

  > Here then, we have the Ten Commandments, a summary of divine teaching, on what we are to do to make our life pleasing to God. They are the true fountain from which all good must spring, the true channel through which all

> good works must flow. Apart from these Ten Commandments no deed, no conduct, can be good or pleasing to God, no matter how great or precious it may be in the eyes of the world" (Luther, *Book of Concord.* 359-61, 407).

- Soos in Skolastiese denke, is die Dekaloog (ten minste die tweede tafel) geïdentifiseer met die geopenbaarde opsomming van natuurlike wet. Dit word duidelik wanneer daar geluister word na die Engelse weergawe van Luther se kommentaar oor Galasiërs (Gal 5:14):

  > All men have a certain natural knowledge implanted in their minds, (Rom 2:14-15), by which they know naturally that one should do to others what he wants done to himself (Matt 7: 12). This principle and others like it, which we call the law of nature, are the foundations of human law and all good works (Luther, *LW.* 26.82).

  Wright (1983:470) lig dit as volg uit:

  > The ambivalence for Luther of the Mosaic law as a whole and of the Decalogue in particular arises from their intermingling of natural law, which is of universal application, and national Jewish law which belongs to the Jewish people.

Vir Luther word die natuurlike wet opgesom in *liefde vir God* en *liefde vir die naaste.* Die Tien Gebooie hou dus eintlik op om *Moses* se wet te wees, maar gaan terug na die skepping self (Wright, 1983:470). Dieselfde gedagtegang as dié van Thomas van Aquino word ook by Calvyn gevind. By beide verwys natuurlike wet na God se ordening van die heelal en die funksionering van die menslike wil in ooreenstemming met God se wil. Die menslike gewete is natuurlike reg binne die menslike siel, dit wil sê, die vermoë om te onderskei tussen reg en verkeerd. Gewete is ook meer problematies in beide Luther en Calvyn as gevolg van die openbarende karakter van natuurlike wet en dit word rofweg gelyk gestel aan Godsbewustheid. Goddelike wet en morele wet verwys in die algemeen na spesiale openbaring van die universele ordelike wil van God in die skepping, spesifiek soos dit weergegee is vir die gekose volk in die Dekaloog, en waarop Jesus, die profete en apostels kommentaar lewer (Calvyn, *Inst.* 4.20.14-16). Positiewe of statutêre wet verwys na die burgerlike wette van die politieke orde, wat poog om die geregtigheid van die natuurlike wet toe te pas volgens plaaslike en tydelike omstandighede.

- Die onderskeid van morele, seremoniële en burgerlike wet, binne die Dekaloog, word by beide Luther en Calvyn gehandhaaf. Beide herken die wet binne die '*Boek van Moses*' as bloot van plaaslike betekenis (*Judischer Sachsenspiegel* aldus Luther) vir vroeë nomadiese en landbougemeenskappe. Burgerlike en geregtelike wet hoort hier. Seremoniële wet verwys na die Ou Testamentiese aanbidding, vanaf die offers van Kain en Abel regdeur die uitgebreide voorskrifte i.v.m. die tempelaanbidding (Wright, 1983:478-480). Sowel Luther as Calvyn sien die morele wet as bindend en op ons van toepassing, vanweë die feit dat dit

deel is van die Dekaloog, wat weer ooreenstem met die natuurlike wet (Bauckham, 1982c: 314-315)

- Beide sien die oortuigende en verdoemende rol van die wet in die geskiedenis. In beide Luther en Calvyn is dit die Dekaloog wat die natuurlike wet opsom en toespits vir spesifieke doelwitte in die geskiedenis van verlossing; hoofsaaklik om die gewetens van die wat hulleself as regverdig beskou, aan te spreek. Hieroor is Calvyn (*Inst.*2.7.9) duidelik as hy by Augustinus aansluit: "*Die wet is vir hierdie doel gegee om van 'n magtige mens 'n geringe te maak; om vir jou aan te toon dat jy uit jou eie geen krag het om geregtigheid te bereik nie, maar dat jy hulpeloos, onwaardig en behoeftig jou toevlug tot Sy Genade moet neem.*" Luther stel onomwonde in tesis 23 van sy *Heidelbergse Disputasie* van 1518 dat die wet alles verdoem wat nie in Christus gedoen is nie (Forde, 1997: 100 e.v.).
- Vir beide is dit duidelik dat volmaakte gehoorsaamheid verlossing oorbodig maak; vir beide is dit 'n uitgemaakte saak dat menslike sonde hierdie moontlikheid uitskakel. Hulle stem saam oor die feit dat niemand die verdoeming van die wet vryspring nie.
- Albei onderskei die '*Dag van die Here*' van die Mosaïese Sabbat, maar dit word tog gesien asof dit formeel afkomstig is van die natuurlike wetsaspek van die Sabbatsgebod (Baukham, 1982:313).

Wanneer ons na die **konnotasie** van die term *wet* by Luther en Calvyn kyk, kom die diepgaande verskille in hulle sieninge daarvan na vore.

Dit is belangrik om te onthou dat Luther nie soseer histories aan die wet dink nie, maar teologies. *Wet* is dit wat ons vir God moet gee, terwyl *evangelie* dit is wat God vir ons gegee het (Moo, 1996a:321). Juis daarom is die konnotasie wat die wet vir Luther inhou, dié van 'n vloek, 'n moordenaar. Dit is nie 'n idee of beginsels nie; dit is die realiteit van die gevalle mensheid. Die wet is alleenlik daar om aan die mensheid sy sonde-blindheid, misrabelheid, onkunde, haat en veragting van God te ontbloot sowel as dood, hel, oordeel en die welverdiende oordeel van God. Vergelyk Luther, *VW.* 26.80 e.v., soos hy dit in sy kommentaar op Galasiërs 4:6 stel (Engelse vertaling):

> But in the midst of these terrors of the Law, thunderclaps of sin, tremors of death and soarings of the devil, Paul says the Holy Spirit begins to cry in our heart: 'Abba Father.' And his cry vastly exceeds, and breaks through the powerful and horrible cries of the Law, sin, death, and the devil. It penetrates the clouds and heaven, and it reaches all the way to the ears of God (Luther, *VW.* 26. 80 e.v.).

Verder maak Luther dit duidelik dat vir gelowiges die 'taal van die *wet*' nie tot goeie werke lei nie, maar wel die 'taal van *liefde*'. Die wet kan nooit iets skep nie, net die liefde van God kan (Forde, 1997:110).

Dit is in die lig hiervan dat dit vir Luther ondenkbaar is dat Adam en Eva deur goeie *werke* uiteindelik gered kon word. In stelling 15 van sy *Heidelbergse Disputasie* (1518), maak Luther dit byvoorbeeld duidelik dat die mens, selfs vóór die val, nie 'n vrye wil gehad het om in 'n aktiewe kapasiteit onskuldig te bly nie. Hy kon dit net doen in 'n

passiewe kapasiteit. Adam en Eva was dus nie in die staat van onskuld gehou deur hulle eie krag nie, maar deur krag van buite. Hulle was skepsels wat *deur geloof* geleef het, en nie in hul eie krag nie, maar op hul Skepper vertrou het (Forde, 1997:57). As ons wel sê dat Adam voor die val die aktiewe kapasiteit gehad het om self te vorder, dan moet ons natuurlik ook self kan vorder nadat ons onsself in die staat van genade bevind. Dit wou Luther natuurlik onder geen omstandighede hê nie, want dit sou weereens beteken dat dit wat *sleg* is, *goed* genoem word (Forde, 1997:57).

'n Derde gebruik van die wet, wat as riglyn vir die gelowige se gehoorsaamheid dien, is dus vir Luther ook ondenkbaar. In tesis 16 van sy *Heidelbergse Disputasie* (1518) stel Luther die vraag: "Wat sal gebeur as mense agterkom dat alles vervul is in Christus?" Luther antwoord dat die versoeking altyd daar is om terug te gaan na *wet,* óf in die oorspronklike manier waarop jy voor geloof geleef het, óf jy val daarop terug op 'n nuwe manier, soos *'n derde gebruik van die wet* (Afrikaanse kursief myne). Luther sê die teoloog van die kruis weet daar is geen pad terug nie (Forde, 1997:109).

Ons kan dus sê, vir Luther is die volgorde: eers wet (met al die implikasies soos reeds uitgewys) en dan evangelie, met die wet wat dan nie meer funksioneer nie. Dit is in die lig van hierdie redenasie dat hy kan sê "Moses is dood", en "nie een jota van Moses het op ons betrekking nie", en "God het nie die Duitsers uit Egipte gelei nie!" (Bornkamm, 1969:124-125).

Wanneer ons by Calvyn kom en wat die konnotasie van die wet vir hom inhou, ontvou 'n ander siening. In die eerste uitgawe van sy *Institusie* in 1536, volg Calvyn Luther se patroon van eers wet dan evangelie, soos gevind in sy "*Korter Kategismus.*" In die lig van Galasiërs 3, verban Calvyn daardie orde en argumenteer sterk vir die prioriteit van genade bo wet. Die hele Ou Testament is, in die groter sin van die woord, "Evangelie" (Calvyn, *Inst.* 2.9.2). Vir Calvyn, is die wet gegee om die doelwitte van die verbond te verseker. Daarom praat hy van die wet as "wet geklee (*vestita*) met die evangelie"; gegee om Israel in "bewaring" (*suspensio*) te hou totdat Christus kom (Hesselink, 1988:13-32). Vir Calvyn het "wet" 'n dubbele betekenis. Eerstens, in die wyer sin van die woord, beteken dit die "hele wet" (*tota lex*) wat verwys na die hele Mosaïese sisteem, dit wil sê: die wet "geklee met die verbond van vrye aanneming." In die enger sin van die woord, verwys "naakte wet" (*nuda lex*) na die wet los van genade; wet sonder die belofte; "dooie letter." Dit sou dan verwys na die verdoemende funksie van die wet, "die vloek van die wet" - "toevallige" funksie van die wet. Dit was nie God se hoofdoel nie. Die hoofdoel van die wet was om aan die doelwitte van genade gestalte te gee.[9]

Juis omdat die wet hierdie positiewe konnotasie vir Calvyn het, kan hy sonder wroeging oor 'n derde gebruik van die wet praat. Hier is dit egter belangrik dat die derde gebruik van die wet van nader beskou word. Vir hierdie doel moet mens kyk na sy bespreking

---

[9] Vir 'n breedvoeriger bespreking hiervan sien Hesselink, I.J. 1988. Law and Gospel or Gospel and law? Calvin's understanding of the relationship. *(In* Schnacker. R.V. *ed.* Calviniana: Ideas and influence of John Calvin's 16th century essays and studies 10. p. 13-32.), asook sy werk "Luther and Calvin on law and Gospel in their Galatians commentaries." *Reformed Reviews*, 37.2 (1984), 69-82.

van die Christelike lewe in boek drie van sy *Institusie*. In hoofstukke 6 en 7, hervat hy die derde gebruik van die wet. Daar is geen eksplisiete verwysings na die derde gebruik van die wet nie, maar eerder toevallige verwysings aan die begin van albei hoofstukke.

Paul Jacobs stel dit egter onomwonde: "*The treatment of the doctrine of the sanctification, the so-called ethic of Calvin's, is an unfolding of the doctrine of the tertius usus legis*" (Jacobs aangehaal in Hesselink, 1997:82).

Aangesien hoofstuk 7 dieselfde resultate lewer, sal net hoofstuk 6 kortliks onder die loep geneem word. In hoofstuk 6 maak Calvyn die volgende stelling: "*Hoewel sy wet egter die vernuwing waardeur die beeld van God weer in ons herstel word insluit ...*" (Calvyn, *Inst.* 3.6.1). Dit is egter die *laaste* verwysing na die wet. Hy gaan voort: "*... sal dit nogtans vir ons voordelig wees om uit verskeie Skrifaanhalings die wyse waarop ons lewe moet vorm, af te lei omdat ons luiheid bowendien baie prikkels en hulpmiddels nodig het. Die doel daarvan is dat mense wat hulle bekering ter harte neem, nie in hulle ywer op 'n dwaalweg beland nie*" (Calvyn, *Inst.* 3.6.1). Calvyn maak dit duidelik dat hy nie in so 'n kort hoofstuk reg kan laat geskied aan hierdie onderwerp nie, dus probeer hy om 'n "*algemene reël*" neer te lê na aanleiding waarvan die gelowige "*sy pligte goed kan meet*" (Calvyn, *Inst.* 3.6.1).

Aangesien ons as kinders van God aangeneem is om in harmonie met Hom te leef, moet die eerste beginsel 'n liefde vir geregtigheid of heiligheid aan ons kant wees (Lev 19:2; 1 Pet 1:15,16) (Calvyn, *Inst.* 3.6.2). "*Dit is asof gesê word dat daar 'n geestelike beginsel is om reg te lewe waar die innerlike geestesgesindheid daaraan gewy word om heiligheid en geregtigheid sonder geveinsdheid voor God te beoefen*" (Calvyn, *Inst.* 3.6.5).

Calvyn vind egter 'n nog sterker motief vir heiligmaking as die baie plekke in die Skrif waar ons vermaan word om heilig te leef, naamlik die verlossende werk van Christus. Hy stel dit kragtig: "*En om ons nog beter tot besinning te bring, toon die Skrif ons dat God die Vader, soos Hy ons in sy Gesalfde met Hom versoen het, so in Hom vir ons 'n beeld afgestempel het, en Hy wil hê dat ons daaraan gelykvormig moet word*" (Calvyn, *Inst.* 3.6.3). Calvyn sê ook "*niemand kan bekwaam wees om heiligheid na te jaag tensy hy vooraf hierdie leer ingedrink het nie*" (Calvyn, *Inst.* 3.16.3). Die "leer" is natuurlik die regverdigmaking op grond van Christus se verdienste. Elders wys hy dat een van die eerste dinge wat die geregverdigde persoon aanspoor tot goeie werke juis die dankbare uitleef is van die liefde wat Hy eerste aan ons bewys het (Calvyn, *Inst.* 3.16.2). Jesus Christus is dus baie duidelik die model vir 'n Christelike lewe. Die genade en vergifnis wat in Hom ontvang word, is die hoofmotief vir hierdie Christelike lewe.

Wat dan van die wet? Is die wet die norm vir ons Christelike lewe, of Christus, of albei? Vir Calvyn is daar egter geen teenstrydigheid nie. In sy kommentare wys hy daarop dat Christus die siel, lewe, doel en die vervulling van die wet is.[10] Soos hy dit in sy kommentaar op Romeine 10:4 stel: "*Die wet in al sy dele verwys na Hom ... inderdaad*

---

[10] Vergelyk sy kommentaar oor Hand 7:30, asook sy kommentaar oor Joh 1:11 en 5:38 en oor 2 Kor 3:17 en Rom 10:4.

verwys elke leerstelling van die wet, elke gebod, elke belofte na Christus" (Calvyn, *Inst.* 2.7.2). Christus is dus nie net die beste vertolker van die wet nie, Hy is ook die inhoud daarvan en die vervulling! Op voetspoor van Hesselink (1997:83) moet ons dus tot die slotsom kom dat daar vir Calvyn geen teenstrydigheid is nie om soms na die wet, en ander tye na Christus te verwys as die norm of reël vir die Christelike lewe; anders gestel, as die uitdrukking van God se wil. Tog is dit uiters betekenisvol dat wanneer Calvyn die Christelike lewe bespreek, hy eerder na Christus as na die wet verwys. Christus is die model en beeld waarna God ons wil verander. Wanneer Calvyn dus praat oor die derde gebruik van die wet, moet hierdie perspektief in gedagte gehou word.

Juis as dit in gedagte gehou word, is dit nie vreemd dat Calvyn nog nie so ver gaan as om 'n "werkverbond" te onderskryf nie. Hoewel Calvyn alreeds aanvaar het dat die verhouding waarin Adam voor die sondeval tot God gestaan het 'n verbondsverhouding is, sien hy dit nog nie as 'n tweede verbond naas die verbond van genade nie (Jonker 1988:84). Calvyn gebruik nooit die woord *foedus* om die skepping vóór die val te beskryf nie. Hy beperk die woord tot die verbond van genade wat post-lapsaries met sondaars gemaak is. Hy leer ook nooit die konsep van 'n *foedus naturale*, of 'n verbond van werke (*foedus operum*) nie (McNeil, 1946:3). Calvyn verwys hoogstens in die verbygaan na "natuurlike wet" soos onderskei deur die gewete wanneer hy Romeine 1:19-22 en 2:14-15 bespreek (Calvyn, *Inst.* 4.20.14-16).

2.4.2 Samevattende opmerkings

- Alhoewel Luther en Calvyn dieselfde denotasie aan die wet heg, verskil hulle radikaal wat konnotasie betref.
- Vir Luther is die wet oorheersend negatief, waar dit by Calvyn oorheersend positief beskou word.
- Nie een van die twee dink aan 'n verbond van werke waaronder die mens sou staan nie.
- Vir Luther is dit onmoontlik, omdat die wet met sy negatiewe konnotasie nooit gegee kon word vir die bereiking van die goeie nie; net deur geloof is dít moontlik.
- Calvyn weer gaan nie sover om 'n "werkverbond" te bely nie, aangesien die wet by hom juis uitvloei uit die verbond van genade. Soos reeds gesien, is Calvyn se wetsbeskouing geensins so eenvoudig nie. Daar is sterk Bybels-teologiese tendense in sy denke, in so 'n mate dat die wet en Christus by tye, byna saamgedink word, met die gevolg dat Christus die wet, of dan die *Tora*, vir die gelowige word. Beide Christus en die wet, word afwisselend as riglyn vir Christelike lewe uitgewys.
- By beide word aan die wet as 'n teologiese realiteit gedink en nie soseer as 'n historiese realiteit nie. Hierdie benadering beïnvloed dan ook hulle eksegese.

2.4.3 Die opvolgers van Calvyn: Federale Calvinisme[11]

Oor die afgelope dertig jaar of meer was daar 'n heftige en lang debat oor die verhouding tussen die teologie van Calvyn en dié van sy opvolgers in die gereformeerde tradisie.

Die tak van teologie wat in die sewentiende eeu bekend geword het as *federale Calvinisme* en wat belydenisstatus in die *Westminster Confession of Faith* gekry het, is deur sommige geleerdes bestempel as 'n afwyking van Calvyn. Inderdaad gaan sommige so ver as om te sê dat hierdie afwyking niks anders is as 'n ernstige verminking van sy teologie nie. Dit is so erg, meen hierdie geleerdes, soos Holmes Rolston, dat hierdie stroom wat daarop aanspraak maak om Calviniste te wees, eintlik hulleself in opposisie bevind wat betref die sentrale gerigtheid van Calvyn se lering. Hulle verander sy leerstellinge van die versoening, geloof, sekerheid van verlossing en dies meer, in so 'n mate dat 'n *"crypto-Arminian doctrine of faith"* die Westminster Teologie binnedring (Kendall, 1979:209).

In Skotland - waar die Westminster Teologie as ortodoksie aanvaar is sedert 1645 - is die mees konsekwente kritikus wat hierdie trant betref, J.B. Torrance. Hy sien die onderskrywing van hierdie belydenis as die oorsaak van wettisisme, tekort aan geloofsekerheid, fatalisme en armoede in aanbidding wat dit self openbaar in verskeie tye en plekke binne die Skotse kerktradisie (Torrance, 1970:51-76). Daar kom toe ook 'n vurige verdediging van die teenoorgestelde kant, wat weer die Westminster Calvinisme verdedig as 'n ontwikkelde vorm van Calvyn se Calvinisme, maar totaal in lyn daarmee (Helm, 1981:179-186; 1983:65-81; Macleod, 1967:9-13; 1974:21-28; 1988:99-101).

Dit is nie die doel van hierdie historiese oorsig om die geldigheid van hierdie kritiek as sodanig te bespreek nie, maar eerder die ontwikkelings in die gereformeerde tradisie wat daartoe gelei het dat hierdie formulerings van federale Calvinisme so oorheersend geword het in die sewentiende eeu en later.

Die debat oor die verhouding tussen Calvyn en die Westminster Teologie is hoofsaaklik dogmaties eerder as histories van aard. So byvoorbeeld begin J.B. Torrance met wat hy beskou as 'n legalistiese leerstelling van voorwaardelike genade wat inkruip by predikers in Skotland in die sewentiende eeu (Torrance, 1970:58) en dan soek hy 'n teologiese rede

---

[11] Wanneer daar gekyk word na die materiaal rondom die opvolgers van Calvyn, is dit duidelik dat baie verwarring veroorsaak word deur 'n losse gebruik van terminologie wanneer verwys word na verskillende vertakkings van gereformeerde teologie. "Calvinisme" kan beteken die teologie van Calvyn, of die teologie wat ontwikkel is onder Calvyn se opvolgers in die Genève Skool, soos bv. Beza – of dit kan inderdaad gebruik word om te verwys na die ontwikkelde federale teologie van die Westminster vergadering. Net so kan "federale teologie" ook op losse wyse gebruik word. Ter wille van duidelikheid in hierdie onderafdeling van die dogmahistoriese oorsig, word met "Calvinisme" bedoel die tradisie in die Calvyn – Beza - Hoë Calvinistiese lyn van Genève. Met "federale teologie" word bedoel die onderskeibare teologie van 'n ander stroom wat nagespeur sal word vanaf Bullinger deur Ursinus en Olevianus. "Federale Calvinisme" of "Westminster teologie" word gesien as die ontwikkelde vorm van gereformeerde teologie wat wydverspreid voorkom sedert die 17de eeu en verder. Hierdie studie as geheel se kritiek word natuurlik gerig teen federale teologie soos in die definisie van voetnoot 1 van hoofstuk 1 gedefinieer.

vir hierdie korruptering van die ware evangelie en kom op hierdie wyse dan uit by federale teologie as die sondebok (Torrance, 1970:61). In aversie teenoor hierdie teologie, is sy hoofbesorgdheid daarom om die verskille tussen die *Westminster Confession* en Calvyn se teologie uit te wys, waar die opponente weer ontken dat federale teologie *per se* die probleem is en hulle weer die ooreenkomste beklemtoon (McWilliams 1991:109-124).

Die resultate oor die algemeen is dus dat die debat konsentreer op pogings om Calvyn vir beide van die twee teologiese kampe te kaap – die *Calviniste* en die *Barthiane* (Lane, 1983:95-113), eerder as 'n *historiese* poging om die *oorspronge* en *ontwikkeling* van federale teologie self te ontgin. Die debat werk feitlik eksklusief onder twee partye: Calvyn aan die een kant en die teologie verteenwoordig deur die *Westminster Confession* aan die ander kant. Die onderliggende aanname is dat die enigste *ontwikkeling* wat moontlik was, die beweging van eersgenoemde na laasgenoemde was en dat sulke ontwikkeling óf *in lyn* met Calvyn s'n óf 'n *afwyking* van hom moet wees. As gevolg van hierdie tendens kry belangrike invloede van ander kante van gereformeerde teologie wat heeltemal afsonderlik ontwikkel het, nie genoegsaam aandag nie.

Wanneer J.B. Torrance dus die ontwikkeling van federale teologie beskryf, fokus hy op die teologiese sy in terme van 'n voorrang wat gegee is aan die Goddelike dekrete by skolastiese Calviniste, asook die sosio-politieke kant in terme van die veranderde gesig van die Europese gemeenskap, wat hy glo 'n konsepsuele raamwerk gevorm het waarin gereformeerde teologie gegiet is. Die laat 16de en 17de eeu was 'n onstuimige tyd: die feodale stelsel verbrokkel en die post-Renaissance leerstelling van absolute soewereiniteit en die goddelike reg van konings kom tot stand. Gevolglik is daar 'n stryd vir die vryheid om die evangelie te predik en ons leer van mense wat 'bands,' 'pacts,' 'covenants,' 'contracts' en 'political leagues' vorm om hulle regte en vryheid te verdedig, sowel as om die nasie, die kerk of 'n groep van individue in lojaliteit aan God en mekaar te verbind. Tussen 1565 en 1683 hoor mens van 31 openbare "bands" of "covenants" van hierdie aard in Skotland alleen, waarvan 24 tussen 1556 en 1599 is - die presiese tyd van die opkoms van federale teologie (Torrance, 1970:53). Volgens Torrance het die poging om 'n sintese tussen die kultuur en Christenskap te vorm in belang van die kommunikasie van die evangelie (Torrance, 1970:64), 'n diep-gewortelde verwarring veroorsaak tussen *verbond* en *kontrak* wat dan weer gelei het tot die gedagte van voorwaardelike genade. Dit keer gevolglik die ware reformatoriese orde om en lei tot 'n groter klem op die imperatief van bekering, gehoorsaamheid en geloof as die prioriteit van die indikatief van genade. Dit het die gevolg dat die *vreugde* van die evangelie van genade vervang is met 'n swaar juk (Torrance, 1970:60).

In die laaste jare begin teoloë egter dieper navorsing doen omtrent die vraag van beide die oorsprong en ontwikkeling van federale teologie. Hierdie navorsing word uit 'n historiese hoek meer as uit die hoek van 'n emosioneel-gelaaide pleidooi gedoen. Die resultate hiervan dui daarop dat die teorie wat deur onder meer Torrance voorgehou word, verwarrend en ietwat simplisties is en hy loop onder skerp kritiek deur (McCoy & Baker, 1991:8). Hierdie kritiek mag waar wees, maar daar moet onmiddellik daarop gewys word dat *beide* J.B. Torrance en sy opponente wat Westminster Calvinisme

verdedig, nie daarin slaag om die wyer en meer eklektiese invloede te waardeer wat ingeweef is in die materiaal wat ons ken as sewentiende eeuse federale Calvinistiese Ortodoksie nie. Daarom is 'n kort skets waarin sekere sleutelstadiums en invloede in die ontwikkeling van federale teologie en sy verhouding tot "Calvinisme" uitgelig word, noodsaaklik. Hierna sal daar gepoog word om federale teologiese denke rondom die *Tora* in 'n neutedop saam te vat as die kern waarop daar in hierdie studie gereageer word in die daarstel van 'n nuwe verbondsmatige omgang met die *Tora*.

Alhoewel sekere geleerdes Heinrich Bullinger (1504-75) as 'n vroeë invloed in federale teologie uitwys, identifiseer die werke van McCoy en Baker, meer as enige, hom as die primêre bron van die hele federale beweging, en sy *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (1534) as dié seminale werk waaruit die res van federalisme as't ware vloei. McCoy (1957:60) stel dit as volg: "*The real beginning of federalism, however, is found in Heinrich Bullinger, successor to Zwingli at Zürich.*"

McCoy se verwysing na Zwingli moet egter in ag geneem word. Een van die onderliggende motiewe van Huldreich Zwingli (1484-1531) se teologie is die Pauliniese leerstuk van die hoofskap van Adam gebaseer op die lering van Romeine 5. Dit is hoogs betekenisvol, aangesien dit 'n aanduiding is van 'n basiese organiese, historiese gesigspunt. Zwingli leer dat almal in Adam skuldig staan. Wat egter verlore is in Adam deur sy oortreding, is herstel in die tweede Adam, Jesus Christus, deur sy volkome gehoorsaamheid aan die wet van God. Hierdie gehoorsaamheid word gesien as die geregtigheid van Christus, wat dan aan gelowiges toegereken word as die grond vir regverdigmaking (Zwingli, 1922:41). Zwingli se grootse bydrae tot federale teologie is ongetwyfeld sy klem op die eenheid van die twee Testamente, wat dan eksplisiet beskryf word in terme van die enkele verbond van genade (Karlberg, 1980:8).

Dit is egter in Bullinger se Zürich waar die nuwe klem van die Reformasie op die Bybel, die invloed van die Skrif en die vaders saamgesnoer word. Hierdie samevoeging word op die Middeleeuse agtergrond van assosiasies, ekonomiese konfederasies, sowel as die politieke federalisme van die Switserse Konfederasie gebou om die teologiese idee van *covenant (foedus)* te formuleer – wat heel verskillend is van die nominalistiese 'pact,' aangesien dit gegiet is binne die nuwe reformatoriese teologie van genade (McCoy & Baker, 1991:17). Hieruit het *federale teologie* gegroei en daaruit weer die hele moderne politieke gedagte van federalisme.

Soos reeds aangedui, is Bullinger spesifiek ook beïnvloed deur sy voorganger Zwingli, terwyl Bucer en Oecolampadius ook genoem kan word as persone wat reeds na die gedagte van verbond verwys het. By Bullinger kry ons egter 'n veel dieper ontwikkeling van 'n bilaterale ewige verbond wat aan die begin tussen God en Adam gemaak is. Alhoewel *De testamento* (moontlik in 1533) gemaak is binne die konteks van kontroversie met die Anabaptiste oor die saak van die doop, sowel as kerk- en staatsdissipline, is dit duidelik dat sy konsep van verbond alreeds 'n ordende beginsel in sy teologie was vanaf 10 jaar vóór hierdie gebeure (McCoy & Baker, 1991:18-20). As leier van die Gereformeerde kerk van Zürich vir 44 jaar (na Zwingli se dood in 1531), gee Bullinger aanleiding tot die opkoms van 'n tradisie van gereformeerde teologie wat

langsaan dit wat deur Bucer, Zwingli en Calvyn daargestel is, ontwikkel en wat spesifiek gekenmerk is deur verbonds- of dan federale teologie.

Teenoor die populêre aanname dat Calvinisme die hele gereformeerde tradisie omarm, word dit al meer duidelik dat Bullinger se nalating 'n alternatiewe, alhoewel verbandhoudende stroom van teologie is; een waarin Calvyn se dubbele predestinasie en die latere Calvyn se skolastiese geneigdhede ontbreek. Bullinger is 'n voorstander van enkel predestinasie en universele versoening, beide binne die konteks van die verbond wat God met die hele mensheid gemaak het. Voorts handel hy pastoraal en pneumaties oor die uitverkiesing, daarom hou hy daaraan vas dat God die heil van mense wil en dat Christus vir die sonde van die hele wêreld sterwe. Vir hom is Christus self ook in werklikheid die uitverkiesing, sodat om uitverkies te wees en in Christus te wees dieselfde saak is en dra verwerping en om buite Christus te wees, dieselfde betekenis (Jonker, 1989:62-64).

Hoe dit ookal sy, wat die wet betref, leer Bullinger dat die mens, as geskape na die beeld van God, perfek en goed was. God het sy heilige wet op die mens se hart geskryf en die mens het die krag en kennis gehad om dit wat goed en regverdig is, te doen. Bullinger gee hier uitdrukking aan die algemene Protestantse interpretasie van natuurlike wet. Die funksie van die natuurlike wet is om die mens te leer wat hy aan sy Skepper verskuldig is, soos Paulus, volgens Bullinger bevestig in Romeine 2:14-16 (Bullinger, 1849:195). Die natuurlike wet openbaar onder andere dat die gemeenskap tussen Skepper en skepsel perfekte gehoorsaamheid aan die wet van God vereis, van die kant van die skepsel. Op hierdie punt beskryf die term werke die wetlike vereiste van die verhouding tussen God en mens, sekerlik die beste (Karlberg, 1980:9). Bullinger leer verder dat daar 'n fundamentele kontinuïteit bestaan tussen die natuurwet in die skepping en die natuurwet soos uitgedruk in die Mosaïese wet. Bullinger se eksplisiete gebruik van die wet/evangelie onderskeid word volgens Karlberg (1980:10) gewoonlik geassosieer met die leerstelling van regverdigmaking deur die geloof en die leerstelling van die Mosaïese verbond. Bullinger wys baie duidelik dat die beginsel van wet of werke in 'n kenmerkende en beslissende wyse in die Mosaïese administrasie van die verbond van genade funksioneer. Die wet van Moses is in 'n sekere sin 'n herhaling van die lewensbeginsel in die skeppingsorde, genoem die natuurlike wet wat oorspronklik aan Adam gegee is voor die val. Die uitleg van hierdie beginsel van wet bied vir Bullinger die geleentheid om die ooreenkomste en verskille tussen die Ou en Nuwe Testament te beskryf. Soos hy dit stel: "*In the every substance, truly you can find no diversity: the difference which is between them consists in the name of administration, in a few accidents, and certain circumstances*" (Bullinger, 1537:162).

Hierdie algemene formulering van die essensiële aard van die verbond van genade is ingebed in die gereformeerde tradisie. Die gebruik van skolastiese terminologie is ook duidelik waarneembaar in die terme "substance" en "accidents." In die "substance" is daar eenheid; in die "accidents" (die historiese administrasie van die een verbond van genade), is daar diversiteit (Karlberg, 1980:10-11).

Terwyl Bullinger die Mosaïese verbond sien as 'n onderskeie, historiese administrasie van die een en ewige verbond van genade, maak hy tog gebruik van die tradisionele drievoudige gebruik van die wet om die kenmerkende eienskappe van die Mosaïese uit te lig. Van die drie gebruike, sê Bullinger, "*the chief and proper office of the law is to convince all men to be guilty of sin, and by their fault to be the children of death*" (Bullinger, 1537:162). Hy wys verder daarop dat "*the law of God set forth to us the holy will of God; and, in setting forth thereof, requires of us a most perfect and absolute kind of righteousness*" (Bullinger, 1849:237).

Die tweede en derde gebruike van die sedewet word dus duidelik deur hom geleer (Bullinger, 1849:296).

In die uitstippeling van die verdere ontwikkeling van die eiesoortige federale stroom binne die reformatoriese teologie in die tweede helfte van die sestiende eeu, word twee rigtings sigbaar. Ons sien 'n beweging wat enersyds gevorm is deur die al moeiliker vrae wat onstaan uit die klem op die soewereiniteit van God in die teologie van Calvyn en sy volgelinge. Andersyds vind ons die meer gedetailleerde leksikale en Bybelse studie in die oorspronklike tale, wat gelei het tot 'n bewuswording van die spanning in die Skrif tussen frases van voorwaardelikheid en onvoorwaardelike genade, aangaande die konsep van verbond. Wat eersgenoemde betref, beleef die middeldekades van die sestiende eeu 'n groeiende verlogisering en sistematisering in die teologie van Geneva, gedeeltelik deur Calvyn se opvolger en kollega, Theodore Beza. Onvermydelik begin opponente van die predestinasieleer, soos Sebastian Castellio (1515-63), vrae vra oor die logiese gevolge wat sulke leerstellings, spesifiek dan Beza se duidelike supralapsariese posisie, op die goedheid van God het (Weir, 1990:57 e.v.). Dit word al moeiliker om die aanklag te vermy dat die oorsprong van kwaad by God lê, spesifiek dan die val van Adam. Calvyn self verwerp die "*felix culpa*", maar bevestig dat die val gebeur het sodat God sy heerlikheid in die Seun kan openbaar. Hy sien dus die vraag binne die konteks van Christologie en Soteriologie. Hy weier om verder filosofies te spekuleer, en handhaaf deurgaans dat God onskuldig is wat die kwaad betref en dat Adam se val 'n geheimenis bly (Weir, 1990:78).

Net so ook bestempel Bullinger vrae rondom die probleem dat God die sondeval kon gewil het as vreemde vrae wat vermy moet word, alhoewel hy die dubbele dekreet verwerp. Tog is baie van spesifiek die volgende generasie teoloë, nie bereid om met hierdie onopgeloste spanning te leef nie. Gereformeerde teologie worstel dus met die teodiseeprobleem, naamlik; hoe moet die probleem van die kwaad en die sondeval versoen word met God se dekrete en die voorsienigheid van God? Tereg wys Torrance (1994:19-22) daarop dat die stimulus vir Ursinus se natuurverbond by Theodor Beza se leer van 'n dubbele dekreet ontstaan. Dit bring ons reeds by die volgende ontwikkeling van die federale teologiese stroom, naamlik die opkoms van die *dubbele verbond* sisteem.

Hier moet melding gemaak word van Diemer (1935:23-30). Sy navorsing toon dat 'n belangrike klemverskuiwing reeds by Melanchton (1497-1560) begin wat vroeg in die Hervorming reeds teruggryp na die skolasties - Aristoteliaanse natuur/genade paradigma. Waar Calvyn, Zwingli en Bullinger van *een* genadeverbond praat, maak Melanchton nou

onderskeid tussen 'n algemene verbond (*foedus generale*) wat God met die mens en die skepping vóór die sondeval gemaak het en waar die natuurwet geld, en 'n spesiale verbond (*foedus speciale*) wat van ewigheid geld en wat opgerig is met die uitverkorenes op 'n basis wat deur God alleen bepaal word.

Dit is egter Ursinus wat die gedagte van 'n dubbele verbond (Doppelbund) sedert 1562 vaslê. Zacharias Ursinus (1534-83), wat aanvanklik onder Philip Melanchthon in Wittenberg studeer, is in 1561 op aanbeveling van sy leraars in Zürich na die Universiteit van Heidelberg beroep om Dogmatiek te doseer. Hier is hy beïnvloed deur Bullinger en Peter Martyr Vermigli. Alhoewel Ursinus as 'n hoë Calvinis bestempel kan word, probeer hy nie die geheel van die Christelike geloof binne die dekrete van God inpas nie. In 1562 word hy die eerste teoloog wat in sy Kategismus onderskei tussen 'n "*foedus naturale*" (natuurverbond) wat by die skepping van die mens tussen God en die mens tot stand gekom het, en die "*foedus gratia*" of genadeverbond wat ná die val in werking tree. Hy gebruik dus 'n pre-lapsariese verbond as 'n manier om Genesis 1 tot 3 se verhaal van die mens voor die sondeval te interpreteer, in teenstelling met Calvyn, Zwingli, Bullinger en die ander Hervormers wat net werk met die genadeverbond as 'n post-lapsariese verbond wat met sondaars ná die val gesluit is. Die belofte daarvan is vervul in Christus (Torrance, 1994:21).

Vir die eerste keer in die gereformeerde tradisie is die term "*foedus*" gebruik om die skepping en menslike bestaan vóór die val te interpreteer. Vraag en antwoord 36 van Ursinus se Kategismus maak dit duidelik.

> Vraag: What is the difference between the Law and the Gospel? Antwoord: The Law contains the covenant of nature initiated in creation by God with man, that is, it is known to man by nature and it requires from us perfect obedience to God, and it promises eternal life for those who keep it, and it threatens eternal punishment for those who do not fulfill it. But the Gospel contains the covenant of grace, that is, existing but not known natural: it shows to us the fulfilment in Christ of his justice, which the law requires, and its restoration in us through the Spirit of Christ: and it promises eternal life, life by grace because of Christ to those who believe in Him.[12]

Hy leer dus dat die mens van nature kennis van God en sy wil het. Die mens weet dat God gehoorsaamheid aan sy gebod van hom eis en hy verstaan dat God hom sal beloon vir gehoorsaamheid, maar sal straf vir ongehoorsaamheid. Hoewel Adam hierdie natuurverbond deur sy sonde verbreek het, bly die eis daarvan nog steeds vir alle mense van krag.

As daar nou met Ursinus se natuurverbond in gedagte gehou word dat Adam oortree het, hierdie kontrak verbreek het en so oordeel oor homself en sy nageslag gebring het, is dit duidelik dat die mens, nie God nie, verantwoordelik was vir die val. Die mens het sy God-gegewe vryheid misbruik. Die "*foedus naturale*" help dus om die harde elemente

---

[12] Geneem uit Ursinus se *Catechesis religionis Christianae*, soos aangehaal in Torrance (1994:21-22).

van die dekrete te hanteer op 'n manier wat reg laat geskied aan die absolute soewereiniteit van God en aan menslike waardigheid. Anders gestel: dit is 'n manier om Goddelike soewereiniteit en menslike verantwoordelikheid aan mekaar te verbind en so die debatte van die voorafgaande tien jaar te beantwoord (Weir, 1990:36).

Die finale stadium in die vloei van gereformeerde teologie breek aan as die federale skema tot wasdom kom in die samevloeiing met Geneefse Calvinistiese Ortodoksie. Ursinus se medeprofessor, Kaspar Olevianus (1536-87), leer ook dat God met Adam 'n verbond aangegaan het. Hy noem dit die "*foedus creationis*", of skeppingsverbond (Jonker, 1989:84). Olevianus put uit die federale tradisie van Bullinger en sy opvolgers. Hy veronderstel Ursinus se dubbele verbondskema as die organiserende beginsel in 'n versigtig-geartikuleerde teologiese sisteem waar die verbond nie net die mens insluit nie, maar die hele skepping en sodoende 'n patroon en doel gee aan die geheel van die geskiedenis, sowel as betekenis aan die gelowige, wat betref geloof en die sekerheid daarvan. Meer nog, hy verstaan die Goddelike Natuur self in terme van 'n ewige verbondsverhouding binne die Drie-eenheid en hy brei ook uit op die forensiese aard van Adam en Christus as verteenwoordigers in die twee verbonde (McCoy & Baker, 1991:39). Dit is egter belangrik om te besef dat vir sowel Ursinus as Olevianus die konsep van 'n *foedus naturale,* of *foedus creationis* 'n antwoord is op 'n werklike vraag oor die verhouding tussen God en die mensheid. Dit was egter nog nie 'n koördinerende beginsel in hul teologie nie. Daar is geen verwysing daarna in die *Heidelbergse Kategismus* of in Pareu se kommentaar op Ursinus se Kategismus nie (Torrance, 1994:23).

Voor die einde van die 16de eeu verkry dit egter juis so 'n oorheersende funksie wanneer, onder die Britte, die federale en Calvinistiese strome ten nouste saamloop om uitdrukking te kry onder die Engelse Puritanisme en in die Skotse verbondstradisie. Die Puritein, Thomas Cartwright (1535-1603), studeer in Heidelberg onder Ursinus en Olevianus. In 1574 gaan hy na Antwerpen waar 'n ander Puritein, Dudley Fenner, by hom aansluit. Fenner voorsien 'n sleutelkanaal waardeur die federale teologie van Heidelberg invloei in die Puritanisme en die "dissenter" beweging in Engeland (McCoy & Baker, 1991:40). In 1585 publiseer Fenner sy *Sacra Theologia*, met 'n voorwoord deur Thomas Cartwright. Volgens Torrance (1994:24) is dit die eerste werk[13] waarvan ons weet wat die term "covenant of works" (*foedus operum*), of "the covenant of law," gebruik. Dit is die eerste teologiese werk wat omvattend verskeie Ou en Nuwe Testamentiese gedeeltes gebruik ter ondersteuning van die konsep van 'n pre-lapsariese verbond. Verder, as die eerste om die federale idee te integreer met Ramistiese metodologie, gebruik Fenner die Ramistiese sisteem van digotomie om die verbond van werke as 'n teëhanger vir die verbond van genade te gebruik. Biede vloei voort uit en is die vervulling van die Goddelike dekrete van predestinasie. Op so 'n wyse kombineer hy Hoë Calvinisme en federale teologie op 'n wyse wat Ursinus dit nooit gedoen het nie. "*His work of explicit definition, geometric design, and combination of the federal theology with High Calvinistic theology,*

[13] Volgens Jonker (1988:85) was Polanus die persoon wat die term *foedus operum* of werkverbond daargestel het.

especially with regard to the execution of the decrees of God and the manifestation of the law of God, gave to federal theology its basic form" (Weir, 1990:147).

Dat die hele federale gedagte van die leer van die twee verbonde al belangriker word, word ook duidelik deur die feit dat James Ussher (1581-1656), saam met Perkins en Ames van die toonaangewende Federaliste aan die begin van die sewentiende eeu die sogenaamde Ierse Artikels van 1615 saamstel. Hierdie artikels is in effek die eerste geloofsbelydenis wat eksplisiet die "verbond van werke" terminologie gebruik. Hierdie artikels berei nie net die weg voor vir die opstel van die *Westminster Confession*, wat betref die federale gedagte nie, maar voorsien ook die basiese orde en struktuur van die *Westminster Confession* (Mitchell, 1838:117).

Fenner se beskouing is dus die brug tussen vroeë federale teologie en die federale Calvinisme van die sewentiende eeu. Die gedagte dat die twee verbonde (wet en genade) die twee stadia is waardeur God sy ewige dekrete uitvoer, sien ons veral ook in William Perkins (1588-1602) se werk in Engeland. Hy gebruik deurgaans die tweeling-gedagtes van natuurlike wet (Dekaloog) en verbond. Albei word in hoogs kontraktuele terme gedefinieer. God sal genadig wees *indien* die wet tevrede gestel is. Interessant is die feit, volgens Torrance (1994:24), dat Perkins een van die mees gelese Puriteine in die 17de eeu is en dus ongetwyfeld deur die opstellers van die *Westminster Confession* gelees is. Sy bekendste leerling is William Ames, wie se leerling weer Johannes Coccejus[14] is.

Dit is duidelik dat die konsep van *foedus naturale* teen die einde van die 16de eeu die koördinerende beginsel is van die wyd erkende interpretasie van gereformeerde teologie, as federale teologie. Fenner se beskouing word ook in Skotland verder ontwikkel deur Robert Rollock (1555-99). In sy *Treatise of our Effectual Calling*, maak Rollock dit duidelik dat die woord van God eksplisiet verstaan moet word in terme van die Goddelike verbond. Hy maak uitgebreid gebruik van die gedagte van 'n tweevoudige verbond van God, naamlik die verbond van werke en die verbond van genade. Eersgenoemde sien hy as die wetlike of natuurlike verbond, waarvan die beginsels opgesom word in Levitikus 18:5. Die belofte van die verbond van werke was nie geregtigheid nie, aangesien Adam dit besit het in terme van sy geskapenheid na die beeld van God, maar wel van ewige lewe (Rollock, 1849:34-35).

Die werke wat van die mens vereis word in die verbond van werke, vloei voort uit sy eie natuur en is nie gegrond op die werk van enige iemand anders nie. Dit is die forensiese hart van lewe in die verbond. In die verbond van werke, is lewe gegrond in die gehoorsaamheid en geregtigheid van die mens, waar dit in die verbond van genade gegrond is op die geregtigheid van Christus wat aan die mens toegesê word deur die instrument van die geloof. Die herhaling van die verbond van werke in die daaropvolgende periode van verlossingsgeskiedenis dien 'n spesifieke pedagogiese doel.

---

[14] Coccejus het elemente in sy verbondsteologie wat deur niemand nagevolg is nie. Hy interpreteer die hele heilsgeskiedenis in terme van die "afskaffing" van die werkverbond in o.a. vyf stappe. Die heilshistoriese element in sy verbondsleer gee aanleiding tot die stryd tussen die Voetiane en Coccejane (Jonker 1988:86-87).

Die gee van die wet van Moses is voorbereidend van karakter. Rollock gaan so ver om te sê: *"..the greatest part of the Old Testament is spent propounding, repeating, and expounding the covenant of works"* (Rollock, 1849:43). Tog maak Rollock dit duidelik dat in dit alles, die wet-administrasie nie die inhoud van die Mosaïese verbond verander nie. Die Mosaïese verbond is nog steeds 'n spesifieke historiese manifestasie van die verbond van genade (Karlberg, 1980:23).

Hierdie ontwikkelinge wat by Fenner begin, word uiteindelik deur Samuel Rutherford (1600-61) en ander na die Westminster vergadering gebring, waar dit klassieke uitdrukking vind in die *Westminster Confession of Faith*, en later via die *Westminster Confession of Faith* in die 1689 *Baptist Confession of Faith.*

Wanneer daar dus histories gekyk word na die hele vraag van Calvyn versus die *Westminster Confession of Faith*, is dit duidelik dat daar wel 'n vormende invloed op die Westminster Teologie is vanuit 'n gereformeerde tradisie anders as die van Johannes Calvyn.

In teenstelling met wat dikwels uit die debat blyk (Torrance, 1970:68), probeer die federalisme juis die "harde" logika van die dubbele dekrete van Calvinisme en Calvyn self (Calvyn, *Inst.* 2.22, 4.23, 1.7) versag deur dit in terme van 'n verbond uiteen te sit. Die ontwikkelinge wat uiteindelik aanleiding gee tot die formulering van federale teologie, soos in die *Westminster Confession* gevind, moet dus gesien word in die lig van die gedagtegang in die sestiende en sewentiende eeu waarin daar 'n antwoord gesoek is op 'n meer omvattende vraag, naamlik die vraag oor die probleem van die kwaad. Waar Calvyn, Bullinger en die vroeëre gereformeerde belydenisse primêr en feitlik eksklusief hulle besig hou met die verbond van genade met die post-lapsariese gevalle mens, het die vrae wat hierdeur opgeroep is by latere teologie daartoe gelei dat 'n meer kosmiese perspektief daargestel moes word. Dit is juis daarom dat die Westminster se federale Calvinisme ook die pre-lapsariese wêreld van Eden betrek, sowel as die na-oordeel wêreld van ewige volmaaktheid (Philip, 1984:104).

Daar moet egter geensins gedink word dat daar volkome ooreenstemming tussen al die vroeë federale teoloë bestaan het nie. Wat veral moeilik is, is om vas te stel hoe federale teologie se gedagtelyn, wat werk met 'n struktuur van die verbond van werke, hierdie werkverbond laat funksioneer as deel van die verbond van genade. Die worsteling hiermee kan duidelik uit 'n aantal federale teoloë se redenasies gesien word.

Tobias Crisp (1600-1643) poog veral om meer duidelikheid daar te stel wat betref die sin waarin die Mosaïese verbond 'n verbond van werke is. Hy begin eerstens deur die gehoorsaamheid van Christus in verband te bring met die eerste verbond van werke in die skepping (Crisp, 1832:85). Sonder om die basiese eenheid van die verbond van genade aan te tas, dring Crisp aan op 'n groter klem op die verskil tussen die verbond van werke en die verbond van genade: *"Though Christ is the subject matter, in general, of both, and remission of sins the fruit of both, yet, such a vast difference is between them, that He makes two separate covenants"* (Crisp, 1832:246).

Die Dekaloog is volgens hom 'n opsomming van die verbond van werke in terme van die kenmerkende eienskap van die Mosaïese verbond. Volgens Crisp kontrasteer Hebreërs 7-10 die twee verbonde van genade, die Mosaïese en die nuwe. Hy interpreteer die kontras om te beteken dat "... *though Christ is the subject-matter of the covenant of grace, whether old or new, and though there is remission of sin in both...yet, I say there is such a difference between these two, that they are two distinct covenants one from the other*" (Crisp, 1832:250).

Crisp wys daarop dat dit wat uitstaan in die Mosaïese verbond, die aspek is van die offer-tipes waarvan Christus die eintlike onderwerp is. Karlberg (1980:27-28), wys daarop dat John Gill, Crisp se redakteur, self nie werklik die onderskeid begryp wat Crisp tussen die twee verbonde van genade maak nie. Die twee verbonde is nie, soos Gill dit laat blyk, twee *essensieel* verskillende verbonde nie. Crisp wil eerder reg laat geskied aan die beginsel van werke in die simbolies-tipiese sfeer van die Mosaïese verbond se administrasie. Soos die skrywer van die Hebreërbrief in hoofstuk 7:11- 12 wys, kon die offers van die ou verbond wat volgens die beginsel van werke in die simbolies-tipiese sfeer opereer, nie versoening vir sonde bring nie. Versoening is verkry slegs deur die gestorte bloed van Christus, wie se bloed tipologies vervat is in die ou verbond se offers. Van die standpunt van die geestelike realiteit, dit wil sê, die kernbetekenis van die ou verbondoffers, tipes en figure, was hierdie offers effektief vir die uitverkorenes deur die werking van die Heilige Gees (Crisp, 1832:257).

Volgens Crisp is die ou verbond se offersisteem nie deeglik met betrekking tot elke sonde nie. Die sonde wat "agterweë gelaat is", word volgens hom tipologies verwyder deur die jaarlikse offer op die groot versoensdag. Die vestiging van die Mosaïese verbond is gewortel in en word gevoed deur die barmhartigheid en genade van God in Christus. Die onderskeibare "verbond van werke" aspek van die Mosaïese verbond is identies met die oorspronklike verbond van werke met Adam, in terme van die *beginsel van beërwing*. In die verbond van werke onder Moses, is die beloning van die verbond aards en tydelik, terwyl die beloning van die eerste verbond van werke, geestelik en ewig is. Die weg van seëning en beloning, die bevestiging van lewe en gemeenskap met God en die herstel en vervolmaking van die mens se skepping na die beeld van God as die eskatologiese doel van die skepping - dit alles kom langs die weg van werke. Dit is uit werke, nie genade nie.

Die tugtiging van God se volk onder die ou verbond (tipiese straf) is uitgemeet in terme van die vloeksanksie van die Mosaïese wet. Dit is 'n uiters belangrike aspek van die werking van die wet as 'n skoolmeester na Christus. Met die koms van Christus by sy inkarnasie, het hierdie pedagogiese gebruik van die wet in die geskiedenis verval. Daar is geen behoefte meer aan tydelike, fisiese seëninge en straf soos onder die wet administrasie van die Mosaïese verbond nie (Crisp, 1832:259).

David Dickson *(1583?-1663)* gaan van die standpunt uit dat na die verbreking van die verbond van werke wat by die skepping ingestel is, dit nie meer moontlik is vir die sondaar om regverdigmaking deur die werke van die wet te verkry nie. Dit is met ander woorde onmoontlik om dieselfde verbond van werke in 'n gevalle situasie te vestig. Wat

betref die Mosaïese verbond, redeneer Dickson ten gunste van die Joodse misinterpretasie van die wet van Moses om die wet/evangelie antitese in die Pauliniese briewe te verduidelik. Volgens Dickson het die vleeslike Israeliete die wet van Moses verwring deur dit te verander in 'n middel tot verlossing deur werke. Die rede vir die herhaling van die verbond van werke onder Moses moet gevind word in die ongehoorsaamheid en ongeloof van die Israeliete wat voortgaan om die goddelike doel van die wet te misinterpreteer. As straf openbaar God die wet van Moses op Sinai as 'n herhaling van die oorspronklike verbond van werke, alhoewel dit hipoteties van aard is (***as*** julle dit kan doen sal julle lewe). Vir dieselfde rede, meen Dickson, het Jesus die wetlike bevel van die verbond van werke herhaal in sy gesprek met die Ryk jong man (Dickson, 1697:120 e.v.).

Tereg wys Karlberg (1980:30) daarop dat die tradisionele gereformeerde (federale) gesigspunt die gee van die wet van Moses in ooreenstemming met God se uiteindelike doel van verlossing sien. Die werke-beginsel is ondergeskik aan verlossende genade en daarom nooit verbondsmatig ingestel as 'n middel tot regverdigmaking nie, selfs nie hipoteties as 'n straf vir ongeloof nie.

Dickson se interpretasie van die Mosaïese verbond wys weereens iets van die verwarring en verskeidenheid van interpretasie binne die gereformeerde tradisie. Dit is nie duidelik presies wat sy invloed op latere teoloë is nie (Karlberg, 1980:30).

Samuel Bolton (1606-1654) word gereken onder die opstellers van die *Westminster Confession*. Sy tesis, *The True Bounds of Christian Freedom*, is hoofsaaklik teen die antinomiane gerig. Wat betref die aard en reikwydte van die Christen se vryheid, leer Bolton dat die gelowige bevry is van die morele wet as 'n verbond "*... as that from which life might be expected on condition that due obedience was rendered*" (Bolton, 1964:28).

Christus is deur sy plaasvervangende dood as verbondshoof volkome gehoorsaam aan die wet van God en wis daardeur die wet as 'n vloek uit, sodat die mens nie langer onder 'n verbond van werke staan nie. In sy eksegese van Kol. 2:14 argumenteer hy dat die hele wet, ingeslote die morele wet, vernietig is sover dit om regverdigmaking gaan. Die wet verdoem nie meer iemand wat met Christus verenig is in Sy dood en opstanding nie. Volgens Gal 3:17 is die Mosaïese wet aan Israel gegee, nie as 'n verbond van werke nie, maar as 'n riglyn 430 jaar ná die belofte aan Abraham. Die wet is nie gegee as 'n middel tot regverdigmaking nie, aangesien dit die beloftes van God ongeldig sou maak en God as ontrou sou ontbloot. Soos Bolton dit stel: "*Our proposition is that there was no end or use for which the law was given which was incompatible with grace and which was not serviceable to the advancement of the covenant of grace*" (Bolton, 1964:77).

Bolton sit die verskillende interpretasies van die Mosaïese verbond uiteen en gee dan sy eie analise van die Bybelse materiaal. Die hoofinterpretasies, rondom die Mosaïese verbond, wys Bolton, kan in 3 verdeel word:

- as 'n verbond van werke,
- as 'n ondergeskikte verbond, voorbereidend vir die verbond van genade onder Christus, en

- as 'n verbond van genade wat meer wetlik uitgeoefen is (Bolton, 1964:88 e.v.).

Bolton maak dit egter duidelik dat daar slegs twee onderskeibare verbonde in die Bybel is, nie drie nie. Hy is nie gelukkig met 'n derde, ondergeskikte verbond (*foedus subserviens*) nie, ten spyte van die feit dat die Mosaïese verbond soos 'n herhaling van die verbond van werke lyk. Daar is verskeie redes, volgens Bolton, hoekom dit nie 'n wetlike verbond kan wees nie. Jeremia 31-33 leer ons dat Israel God se man is en dat die verbond bevestig is vir die manifestasie en realisasie van God se doelwit van verlossing. Daar is geen barmhartigheid in 'n verbond van werke nie en so 'n verbond sou God se belofte aan Abram ongeldig maak. 'n Verbond van werke onder Moses sou 'n aanduiding van veranderlikheid in God se wil wees, of ten minste teenstrydigheid in sy optrede. God bied nie lewe en regverdigmaking deur die wet aan nie, anders sou die Israeliete gered word onder ander omstandighede en toestande as in die nuwe verbond (Gal 3:18 e.v.). Daarom is selfs die suggestie van 'n hipotetiese verbond van werke geheel onaanvaarbaar (Gal 3:21). As gevolg van die sondaar se verdorwenheid sal dit teenstrydig met die aard van 'n verbond wees om tot so 'n ernstige eedswering in te stem as een van die partye nie sy deel van die ooreenkoms kon hou nie. Volgens hom is die verbond van werke nie hernubaar nadat dit gebreek is nie, terwyl die verbond tussen God en Israel weer en weer hernu is. Bolton sien die Mosaïese verbond nie as 'n hipotetiese, ondergeskikte verbond van werke nie, maar as 'n tipiese, ondergeskikte verbond van tydelike aard. Die werkebeginsel in die Mosaïese verbond het volgens hom net betrekking op Kanaän en ander fisiese en tydelike seëninge wat aan Israel gegee word indien hulle gehoorsaam is aan die Mosaïese wet, naamlik die beginsel van werke) (Karlberg, 1980:32).

Bolton beskou die normatiewe rol van die wet in die Mosaïese verbond as in ooreenstemming met die verbond van genade, nie met die ondergeskikte verbond van werke nie. Levitikus 18:5 sou daarom, volgens hom, nie beteken "dat hy *daardeur* kan lewe nie, maar dat hy *daarin* kan lewe" (Bolton, 1964:102). Ons lewe dus *in* gehoorsaamheid, nie *deur* gehoorsaamheid nie. Bolton verenig in sy teologie dus beide elemente van die *tradisionele siening*, sowel as die sogenaamde *misinterpretasie* siening van die Mosaïese verbond, alhoewel hy homself nader aan die tradisionele siening bevind (Karlberg, 1980: 33).

Voordat daar by die *Westminster Confession* stilgestaan word, moet daar net kortliks aandag gegee word aan Edward Fisher (1627 - 1655) en John Ball (1585-1640) se *The Marrow of Modern Divinity* en *A Treatise of the Covenant of Grace* wat gepubliseer is in 1645, twee jaar voor die Westminster vergadering. Alhoewel nie een van die twee 'n lid van die vergadering is nie, verteenwoordig hulle volgens Karlberg (1980:33-34) twee verskillende gereformeerde interpretasies van die Mosaïese verbond. Fisher lê daarop klem dat die Tien Gebooie wat aan Israel deur Moses gegee is, die verbond van werke opsom. Tog wil hy dit duidelik maak dat die gee van die wet nie 'n herhaling van die oorspronklike verbond van werke is nie. Die verbond van werke onder Moses word nie bygevoeg as 'n bestanddeel van die verbond van genade nie, want dan sou dieselfde verbond uit teenstrydige materiaal bestaan. Hy sien dit eerder as ondergeskik en as 'n manier waarop die verbond van genade meer effektief gemaak word (Fisher, s.a.: 62-64).

Volgens John Ball is die verskil tussen die ou en nuwe verbond primêr die verskil tussen belofte en vervulling: die inhoud bly dieselfde en daarom is die wet in beide gevalle die riglyn van lewe. Israel moet nie gesien word asof hulle onder die binding van 'n administrasie van wet is nie. Volgens Ball is die verskil tussen die ou en nuwe verbond bloot in die graad van intensiteit. Die tydelike seëning wat die geestelike voordele vergesel, is onder die ou verbond groter, terwyl die geestelike seëninge weer meer is onder die nuwe verbond. Ball meen dat Paulus se gebruik van *wet* in 2 Kor 3 en Gal 3 verwys na die natuurwet: die naakte beginsel van werke dat, wanneer hierdie naakte *wet* as 'n verbond gesien word, dit sou beteken *wat los staan van 'n verbond.* Ball erken wel 'n werke-element in die Mosaïese verbond, maar gooi dit oor die boeg van die Judaïseerder se mistoepassing van die wet. Die Mosaïese verbond is, volgens Ball, totaal vry van enige administratiewe element van verdienste deur wet (Ball, 1645:113, 145). John Ball se invloed op die *Westminster Confession of Faith* moet nie gering geskat word nie. Soos Warfield (2001:565) dit stel: "... *no one probably was more highly esteemed as a judicious divine by the fathers of the Assembly...*" as juis John Ball nie. Die uitleg van die Tien Gebooie soos gevind in die *Larger Catechism* het gedeeltelik uit Ball se kategismus gekom (Mitchell, 1838:420). Meer nog: hoofstuk 19 van die *Westminster Confession* is 'n opsomming van sy sieninge (Kevan, 1993:57).

Alexander F. Mitchell sê:

> The later and most remarkable treatise of Ball, on the 'Covenant of Grace' was published with recommendatory notices by Reynolds, Cawdrey, Calamy, Hill, Ashe, and Burgess at the very time the Assembly began to frame its Confession, and it contains all that has been admitted into the Westminster Standards, or generally received on this head among British Calvinists (Mitchell, 1838:377).

Soos reeds opgemerk, is dit uiters moeilik om vas te stel presies hoe hierdie federale teoloë die verbond van werke, wat die struktuur daarvan betref, wil laat funksioneer as deel van die verbond van genade. Kevan (1993:113) wys daarop dat daar in die algemeen vier verskillende sieninge onder sewentiende eeuse Puriteine is rakende die aard van die Mosaïese verbond:

- Eerstens is daar dié wat die Mosaïese verbond as 'n verbond van werke sien.
- Tweedens is daar die wat dit as 'n ondergeskikte verbond sien.
- Derdens is daar die wat dit sien as 'n mengsel van die verbond van werke en die verbond van genade.
- Vierdens is daar dié wat die Mosaïese verbond as 'n verbond van genade sien.

Kevan beweer dat dit uiters moeilik is om die verskillende Puriteine te klassifiseer volgens hierdie vier kategorieë; baie van hulle hang verskeie van hierdie sieninge in verskillende kombinasies aan, met die gevolg dat sommige verward en teenstrydig blyk te wees. John Ball skryf, "*Most Divines hold the old and new Covenant to be one in substance and kind, to differ only in degrees: but in setting down the differences they speak so obscurely, that it is hard to find how they consent with themselves*" (Ball, 1645: 95-96).

Nadat hy die verskille tussen hierdie Puriteine lys, wat die twee verbonde betref, maak hy die volgende opmerking: "*And many things herein are spoken truly, but how all these differences should stand, if they be not Covenants opposite in kind, it is not easy to understand*" (Ball, 1645: 95-96).

Terme soos "ondergeskik" word ook op verskillende wyses gebruik terwyl ander wat binne dieselfde algemene kategorieë werk, verskil wat die besonderhede van die Mosaïese verbond betref (Ramsey, 2004: 378).

Tog is dit belangrik om die volgende uitspraak van E. F. Kevan in gedagte te hou:

> It is not possible to make an accurate classification of the Puritans on the basis of their views about the Mosaic Covenant, because many of them held several of the different views in varying combinations. On the whole, however, they can be divided into two groups on this subject: those who regarded the Mosaic Covenant as a Covenant of Works, and those who regarded it as a Covenant of Grace. The outcome of the Puritan debate was that, on the whole, it was agreed that the Mosaic Covenant was a form of the Covenant of Grace; and this view was embodied in the Confession of Faith (Kevin, 1993:113, 114, 117). Hier word verwys na *WCF* 7. 5-6.

Hiermee kom ons nou by die *Westminster Confession of Faith*, die *Savoy Declaration of Faith and Order*, en die *1689 Baptist Confession of Faith.*

2.5 Die federale belydenisse

2.5.1 Die Westminster Confession of Faith en die Savoy Declaration of Faith and Order

Die doel van die Westminster vergadering in 1643 was nie in die eerste plek gerig op die daarstel van 'n Geloofsbelydenis nie. Die doel voor oë was om 'n vorm van kerkregering daar te stel wat die episkopaalse sisteem van die Church of England kon vervang. Daarom roep die Britse Parlement die vergadering byeen.

Die sittings begin op 1 Julie 1643 in Westminster Abbey. Soos die debat rondom kerkregering ontwikkel, is die nood vir 'n nuwe geloofsbelydenis gebore. Die Parlement stel 'n hersiening van die *39 Articles* voor. 'n Nuwe belydenis is egter nodig as daar aan die nood van kerk-eenheid voldoen wil word. Engeland, Skotland en Ierland moet betrek word. Die werk is in die somer van 1644 aan 'n komitee opgedra. Die hele werk, met Skrifbewyse, is deur die Parlement goedgekeur en is teen 1647 reg vir publikasie (Hulse, 1993:6).

In 1658 kom die Kongregasionaliste, ook bekend as die *Independents* in die Savoy Paleis in London byeen met die doel om 'n belydenisskrif van hulle eie op te stel onder die titel: "*The Savoy Declaration of Faith and Order.*" Vanaf 29 September tot 12 Oktober kom

200 afgevaardigdes uit 120 kerke byeen. Baie *Westminster Assembly* afgevaardigdes is ook hier teenwoordig (Hulse, 1993:7).

Die belydenisskrif is eintlik net 'n beskeie hersiening van die *Westminster Confession of Faith.* Volgens Hulse (1993:8) is die geslaagdheid van hierdie hersiening te bevraagteken. By hierdie hersiening is 'n verdere dertig kort paragrawe gevoeg wat '*Congregational*' kerkorde beskryf.
Die hersiening is grootliks gedoen deur ses Puriteine van *Congregational* oortuiging, waaronder Thomas Goodwin en John Owen sekerlik die bekendste is. Die hersiening reflekteer hulle verwerping van die Presbiteriaanse kerkregering en betoog ten gunste van die onafhanklikheid van die plaaslike gemeente. Die gedagte van 'n staatskerk word ook verwerp en godsdiensvryheid word voorgestaan. Alhoewel suigelingdoop voorgestaan word, is klem gelê op die belangrikheid van persoonlike geloofsbelydenis vir kerklidmaatskap (Waldron, 1995:427).

2.5.2 Die 1689 Baptist Confession of Faith

Na die groot uittog van predikers met die *Act of Uniformity* eindig 'n era van Puritanisme en begin 'n era van "Nonconformity." Hierdie tydperk, wat bekend staan as die era van afskeiding "*dissent*" duur vanaf 1660-1688. Dissenters word verneder, in die gevangenis gewerp en selfs gedood. Die Baptiste, *General* sowel as *Particular - i*s onder die dissenters wat vervolg is. Alle afgeskeide gemeentes is egter vervolg en die Kwakers het sekerlik die ergste deurgeloop (Hulse, 1993:3-4).

Met hierdie haglike heersende toestande is dit feitlik onmoontlik vir die "Particular Baptists" om 'n Geloofsbelydenis te publiseer wat die begaafde Nehemia Cox en William Collins van die *Petty France Church* in 1677 opgestel het - die sogenaamde *Second London Confession of Faith.* Die belydenis is gebaseer op die *Savoy Declaration of Faith and Order* van die "Congregational" kerke, wat weer op sy beurt op die *Westminster Confession of Faith* gebaseer is. Hulle werk kry die goedkeuring van ander leiers nadat dit in die geheim gesirkuleer is. Dit is egter eers met die groter vryheid in 1689 dat die belydenis goedgekeur, gepubliseer en wyd versprei is (Hulse, 1993:4).

Ten spyte van die feit dat die *Particular Baptists* se posisie so na-aan genoemde belydenisse is, voel hulle tog dat die saak van belydenisdoop van groot belang is sover dit die konstitusie van plaaslike gemeentes betref. Vandaar hulle eie belydenisskrif. Tog is hulle terselfdertyd oortuig van hulle eenheid met Presbiteriane en Kongregasionaliste wanneer dit die gereformeerde geloof aangaan (Hulse, 1993:19).

Die oorgrote meerderheid materiaal in die *1689 Baptist Confession of Faith* is oorspronklik afkomstig uit dié van *Westminster.* Dit word dus aanvaar dat die *Westminster* die direkte dokument is wat hersien is. Waldron (1995:428) wys egter daarop dat dit nie die geval is nie. 'n Deeglike studie van die *1689* toon dat dit die *Savoy* belydenis is waarop Collins en Cox gewerk het. Die dominante *Westminster* taal kom dus via die uitsif van die *Savoy.*

Die Baptiste se hoë agting vir die *Savoy* en *Westminster* veroorsaak egter nie dat dit slaafs nagevolg word nie. Afwykings word gevind rondom die staat, die doop en ook die verbond. Die gebruik van die *First London Confession of Faith* op verskeie punte getuig ook teen 'n slaafse navolging van eersgenoemde belydenisse. Waldron wys daarop dat van die 160 paragrawe in die *1689*, soveel as 146 uit die *Savoy* kom, wat op verskeie punte die *Westminster* reflekteer. 8 kom uit die *First London Confession of Faith* en 6 is afkomstig van Collins en Cox (Waldron 1995:429).

Wanneer daar na die opbou van hoofstuk 19 van die *Westminster Confession of Faith* en die 1689 *Baptist Confession of Faith* gekyk word, is dit opmerklik dat daar, vergeleke met sekere ander hoofstukke, geweldig baie ruimte afgestaan word aan die **belydenis van die wet.** Dit moet verstaan word teen die agtergrond dat 'n Antinomiaanse kontrovers dwarsdeur die 1640s woed. Dit kom veral ook na vore in die skeuring tussen Kongregasionaliste en Presbiteriane van 1690 en later.

Die aantal boeke wat gedurende 1640 oor hierdie onderwerp geskryf is, dui die belangrikheid van die onderwerp aan. In 1644 skryf Tobias Crisp sy boek, *Christ alone exalted.* Vroeër het John Sedgewick reeds 'n boek getiteld, *Antinomianism anatomised,* die lig laat sien. In 1646 skryf Anthony Burges *Vindicae Legis* en John Saltmarsh publiseer sy boek, *Free Grace,* in 1645. Thomas Gataker word aangespoor om 'n volume met die titel, *A Mistake,* in 1646 die lig te laat sien. Saltmarsh reageer hierop en skryf sy *Reasons* ook in 1646. Gataker laat nie op hom wag nie en antwoord met *Shadows without Substance.* Saltmarsh tree toe tot die debat met *Sparkles of Glory.* In 1649 publiseer Richard Baxter sy werk *Aphorisms,* maar John Crandon dryf die duiwels uit Baxter se *Aphorisms* met sy werk wat hy *Aphorisms Exorcised* noem (Hulse, 1993:24-26).

Hand aan hand met die belydenis se uitsprake aangaande die wet, gaan egter sy denke rondom die basiese verhouding tussen God en mens, wat as 'n verbondsverhouding beskryf kan word. Dit is opvallend dat die term *verbond van werke* (*covenant of works*) afwesig is in die *1689 Baptist Confession of Faith* se behandeling van die verbond (hfst. 7), terwyl die ooreenstemmende paragraaf 7:2 in die *Westminster Confession* en *Savoy Declaration* wel die term bevat. Dit wil lyk asof die outeurs van die *1689 Baptist Confession of Faith* teologiese besware het teenoor die term, veral wanneer dié term ook uitgehaal word uit paragrawe 6:1 en 19:1.

Die probleem met die veronderstelling van teologiese besware teen die term is dat sowel paragraaf 19:6 as 20:1 die *Westminster Confession* se frase, "*covenant of works*" behou. 'n Verklaring vir hierdie ambivalensie sou kon wees dat die outeurs van die *1689 Baptist Confession of Faith* sekere besware het teen die gebruik van die term, terwyl hulle tog met die basiese gedagte saamstem. Waldron (1995:95) wys egter daarop dat die belangrikste ondertekenaars van die belydenisskrif ongetwyfeld ten gunste van die term is. Redaksionele oorwegings lei tot die verdwyning van die term in paragrawe 6:1, 7:2 en 19:1. In hoofstuk 7 is die rede vir die weglating die feit dat die enkelvoudige titel, "*Of God's covenant*", in genoemde belydenisskrifte weerspreek word deur die vermelding

van twee verbonde. Vandaar *BC 1689* se noem van slegs een verbond: die "verbond van genade" (Waldron, 1995:95).

2.5.3 Die Westminster Confession of Faith se federale denke van nader beskou

Aangesien, soos aangedui, die 1689 *Baptist Confession of Faith*, sowel as die *Savoy Declaration of Faith and Order*, ondergeskik is aan die *Westminster*, sal die *Westminster* nou gebruik word vir verdere evaluering.

Die *Westminster Confession of Faith* maak dit baie duidelik dat God se handeling met die mens verbondsmatig is. Soos dit gestel word:

> The distance between God and the creature is so great, that although reasonable creatures do owe obedience unto Him as their Creator, yet they could never have any fruition of Him as their blessedness and reward, but by some voluntary condescension on God's part, which He hath been pleased to express by way of a covenant (*WCF*, 7.1).

Tereg merk McWilliams (1991: 11) op dat die belydenis hiermee dit duidelik maak dat die mens afhanklik is van God se genade. Was dit nie vir God se vrywillige neerdaal na die mens nie, was daar geen kans vir verlossing nie.

Dit is egter ook duidelik dat die belydenis die verhouding tussen God en mens as een van wet sien: ."..*reasonable creatures do owe obedience unto Him as their Creator.*" Karlberg (1980, 39) wys daarop dat die belydenis herhaaldelik die beginsel van werke-erfenis en die eerste verbond saambind (*WCF*, 6.6; 7.2; 8.4,5; 11.3;19.1,6 die *Larger Cathechism* se *Q. A.* 20, 38, 70, 71 en 93).

Hierdie oorspronklike verbond tussen God en die mens is 'n verbond van werke. "*God gave to Adam a law, as a covenant of works, by which he bound him and all his posterity to personal, entire, exact and perpetual obedience, promised life upon the fulfilling, and threatened death upon the breach of it, and endued him with power and ability to keep it*" (*WCF*, 19.1).

Hoe dit ookal sy, uit beide belydenisskrifte is dit duidelik dat Adam die lewe kon kry indien hy hierdie "*wet*" sou kon nakom. Hy was dan ook in staat om dit te doen. Trouens, dit is duidelik dat alle mense dus nog steeds onder hierdie verbond van werke verkeer, voordat hulle tot geloof in Christus kom. Die belydenis maak hieroor die volgende opmerking:
"*This law, after his fall, continued to be a perfect rule of righteousness; and, as such, was delivered by God upon Mount Sinai, in ten commandments, and written in two tables: the first four commandments containing our duty towards God; and the other six, our duty to man*" (*WCF*, 19.2).

Die aangehaalde paragraaf lei tot misverstand en is ongetwyfeld deur sekere resente outeurs op ongeldige wyse hanteer. So byvoorbeeld maak Torrance (1994:32) die opmerking dat:
"... the federalists said that God made the covenant of works (law) three times – first with Adam, who broke it; second with Israel at Sinai, who also broke it; third with Christ, who kept it on behalf of the elect!"

Duidelik argumenteer hy dat die belydenis leer dat die Dekaloog weer by Sinai as 'n verbond van werke gegee is. Ander teoloë soos Mark. W. Karlberg en Meredith Kline, wat sterk is in hulle kritiek teen Torrance se meer Barthiaanse geneigdhede (Karlberg, 1980:1-7), leer ook dat die Mosaïese verbond as 'n werkverbond geïnterpreteer kan word, alhoewel nie uitsluitlik nie (Kline, 1991:434). Karlberg beweer dat *"The Mosaic Covenant is to be viewed in some sense as a covenant of works"* (Karlberg, 1980:3). Om die waarheid te sê, volgens hom vereis Bybelse eksegese dat 'n mens nie die Mosaïese verbond moet verskraal tot 'n *"... a covenant of 'pure grace' with no element of works in its administration"* nie (Karlberg, 1980: 56).

Karlberg doen aan die hand dat die Mosaïese wet in twee vlakke verdeel word. Hierdie ietwat ingewikkelde sisteem van hom word baie goed opgesom deur Thomas Schreiner (1993b:247):

> Karlberg...thinks that the Mosaic covenant has a double character. Under the Mosaic covenant justification in the spiritual sphere was by faith alone and not by works. But the Mosaic covenant functioned in a different way in the earthly sphere; in time and space the covenant was based on "works-inheritance" so that obedience brought blessing but disobedience punishment... Karlberg contends that the Mosaic covenant is a covenant of works at the earthly and temporal level.

Soos reeds vermeld, is dit egter onwaarskynlik dat die *Westminster Confession* die Mosaïese verbond as 'n verbond van werke sien, veral in die lig van John Ball se invloed en sy afwysing van 'n "ondergeskikte" verbond (Ball, 1645: 95). Wanneer die belydenis van nader bestudeer word, word dit bevestig.

Oppervlakkig beskou, lyk dit asof die verbintenis tussen die eerste twee paragrawe van hoofstuk 19 van die belydenis impliseer dat die Mosaïese verbond op ten minste "een of ander wyse" 'n verbond van werke is. Soos aangetoon, stel paragraaf 19:1 dit dat die wet aan Adam gegee is as 'n verbond van werke. Paragraaf 2 begin met *"This law,"* wat duidelik verwys na die wet wat in paragraaf 1 beskryf is. Daar kan maklik geredeneer word dat aangesien die wet in paragraaf 1 beskryf word as 'n verbond van werke, die wet in paragraaf 2 ook na 'n verbond van werke moet verwys. Tog is dit nie 'n waterdigte argument nie as in gedagte gehou word dat die wet vir twee verskillende en onderskeibare doelwitte gegee is:

- eerstens is die wet vir Adam alleen gegee (alhoewel later vir Christus) as 'n verbond van werke (*WCF*, 19.1; *WLC*, 92).

- tweedens is die wet aan alle mense gegee as 'n "*perfect rule of righteousness*" (*WCF*, 19.2; *WLC*, 95).

Die verbintenis tussen paragraaf 1 en 2 van hoofstuk 19 is dus dat die *inhoud* van die wet dieselfde is. Die diskontinuïteit tussen die twee paragrawe word gevind in die gebruik van dieselfde wet soos aangedui deur die onderskeie kwalifiserende bysinne "*as a covenant of works*" en "*as a perfect rule of righteousness*" (Kevan, 1993: 448-451).

Dit mag ook lyk asof die *Westminster Confession of Faith* die Mosaïese verbond as 'n verbond van werke beskou, aangesien daar na die Mosaïese verbond verwys word as *wet* terwyl die nuwe verbond as *evangelie* bestempel word (*WCF*, 7.5-6). Die Ou Testamentiese heiliges word beskryf as sou hulle "*under the law*" wees, terwyl Nuwe Testamentiese gelowiges daarteenoor as "*under the Gospel*" (*WCF*, 20.1; 25.2) beskyf word. Aangesien "*law*" ook gebruik word om die "*Covenant of Works*" te beskryf, kan die afleiding gemaak word dat die Mosaïese verbond op 'n sekere wyse 'n verbond van werke is. By nadere ondersoek blyk dit egter dat die Belydenis die term *law* as 'n sinoniem vir die *Ou Testament* gebruik. Volgens *WCF* 7.5, "*This covenant [of grace] was differently administered in the time of the law and in the time of the gospel.*" en *WCF* 25.2 sê, "*The visible church, which is also catholic or universal under the Gospel (not confirmed to one nation as before under the law)....*" Duidelik verwys *'law'* nie uitsluitlik na die Mosaïese verbond nie, maar na die *hele* Ou Testament, ingeslote die Abrahamitiese en Dawidiese verbonde. Daarom is "*under the law*" weereens nie gelyk aan die staan onder 'n verbond van werke nie, maar verwys dit na die lewe onder die *Ou bedeling*.

Daar kan ook geredeneer word: *Larger Catechism* 93 sê van die morele wet dat dit die volgende doen, "*... promising life upon the fulfilling, and threatening death upon the breach of it.*" en *Larger Catechism* 98 sê dat die morele wet opgesom is in die Tien Gebooie, wat gegee is op Sinai. Wanneer hierdie twee gedagtes verbind word, kan daar logies afgelei word dat die wet wat gegee is aan Israel, lewe gee indien dit gehoorsaam word en dood bring indien dit oortree word. So gesien, was Israel - ten minste op 'n sekere manier - onder 'n verbond van werke.

Ramsey (2004:399) wys egter daarop dat so 'n siening "*... fails to take into account an important distincion the Puritans used, namely the Law apart from Christ and the Law in the hand of Christ, whereas Larger Catechism 98 refers to the moral law as given to Israel in connection with Christ and the Covenant of Grace.*"

Wat gelowiges en die '*verbond van werke*' betref, wys die belydenis dat Christus hierdie verbond van werke in die plek van die gelowiges nagekom het ("*Christ, and the perfection of his obedience*": *WCF*, 19.6), sodat hulle nie meer onder so 'n verbond van werke staan wat hulle regverdigmaking betref nie.

> Although true believers be not under the law, as a covenant of works, to be thereby justified, or condemned; yet is it of great use to them (*WCF*, 19.6) (*hulle is steeds onder die verpligting om hierdie vereistes na te kom*). The moral law doth forever bind all, as well justified persons as others, to the obedience thereof; and that, not only in regard of the matter contained in it,

> but also in respect of the authority of God the Creator, who gave it. Neither doth Christ, in the gospel, in any way dissolve, but much strengthen this obligation (*WCF*, 19.5).

> Neither are the forementioned uses of the law contrary to the grace of the gospel, but do sweetly comply with it; the Spirit of Christ subduing and enabling the will of man to do that freely, and cheerfully, which the will of God, revealed in the law, requireth to be done (*WCF*, 19.7).

Die Heilige Gees stel in effek die gelowige nou in staat om die vereistes van hierdie werkverbond na te kom in hulle heiligmaking.

God se wil word onomwonde dus verbind aan hierdie "morele wet" wat die kern van die werkverbond vorm en ***nog steeds die riglyn vir gelowiges se heiligmaking is***. Die sogenaamde "derde" gebruik van die sedewet word dus hier geleer. Dit is egter ook duidelik dat die wet in sy "tweede" gebruik, as middel waarmee sondaars onder oortuiging van sonde kan kom, ingebed is in die volgende uitspraak:

> ...discovering also the sinful pollutions of their nature, hearts, and lives; so as, examining themselves thereby, they may come to further conviction of, humiliation for, and hatred against sin, together with a clearer sight of the need they have of Christ, and the perfection of his obedience (*WCF*, 19.6).

Die sogenaamde drie-deling van die *Tora*, in morele, seremoniële en burgerlike wette, wat reeds in embrio-vorm by sekere kerkvaders aanwesig is, vaste vorm aanneem by Thomas van Aquino, en via die Hervormers deur federalisme opgeneem word, word dus duidelik nagevolg, sowel as die driedeling van die sedewet, wat ook by die Hervormers gevind word.

Wat betref die drie-deling van die *Tora* vind ons die volgende:

In die eerste paragraaf van die belydenis (19:1), verwys "*a law*" na die natuurlike wet van God se algemene openbaring wat geskryf is op die hart van die mens (Rom 2:14-15).

In 19:2, gaan die belydenis voort om te sê dat hierdie wet voortbestaan het en in die vorm van Tien Gebooie aan Israel by Sinai gegee is. Die feit dat die belydenis die "*perfect rule of righteousness*" beperk tot die Tien Gebooie, moet gesien word in die lig van die feit dat die belydenis gaan uitwys dat feitlik al die wette wat aan Israel gegee is, '*abrogated*' of '*expired*' is in die Nuwe Testament. Hoe dit ookal sy, die belydenis sien die Tien Gebooie as die "*perfect rule of righteousness*" (who) "*doth forever bind all*" (19:5) tot gehoorsaamheid daaraan. Die belydenis argumenteer dat die Tien Gebooie aan Adam gegee is (as *natuurlike wet*, geskryf op die harte van alle mense, met ander woorde, *intern*), en aan Israel (nou in geskrewe vorm, op kliptafels; met ander woorde, *ekstern*), en dit is hierdie wet alleen wat oorgedra word in die Nuwe Testament. Die belydenis gaan voort om te sê dat die meerderheid van die wet wat by Sinai gegee is, óf seremonieel op Israel alleen van toepassing is (19:3), óf spesifiek gegee is vir die sosiale

reg en geregtigheid van die volk alleen (19:4) sodat die oomblik toe daardie wette vervul is en die volk Israel opgehou het om te bestaan, 'n enorme hoeveelheid van hierdie wette in Christus weggevee is ("*bromate*" en "*expired*"). Indien die wette wat in die Ou Testament voorkom, getel word (613 volgens Joodse tradisie), gaan slegs *tien* hiervan, volgens die belydenis, voort om die "*perfect rule of righteousness*" te wees. Dit beteken dat 603 gebooie, volgens die belydenis saam met die volk in die eerste koms van Jesus Christus verval of opgehef word en daarom is hulle nie langer direk van toepassing in die tyd van die nuwe verbond nie.

Wat die drie-deling van die morele (sede-) wet betref, moet daar op die volgende gelet word:

Die belydenis gaan voort om te wys hoe die morele wet, of dan Tien Gebooie (Dekaloog), *gebruik* moet word noudat Christus gekom het. In 19:6, noem die belydenis twee gebruike (tradisioneel die laaste twee): die pedagogiese en normatiewe gebruik van die wet.

Volgens die belydenis word die morele wet van God, of die Tien Gebooie, deur God gebruik om die mens bewus te maak van sy sonde en hom na Christus te dryf (die pedagogiese of tweede gebruik van die sedewet). Die belydenis wys dat die gelowige nie meer onder die vloek van die wet is nie, maar dat die wet die gelowige herinner aan sy sonde en hom wys wat hy verdien, om hom beide nederig sowel as dankbaar te maak teenoor die werk van Christus in sy plek. Maar die morele wet van God is ook gegee om aan die gelowige te toon hoe hy/sy vir God moet lewe in Christus en onder die Heilige Gees (die normatiewe of derde gebruik van die wet, *WCF*, 19:6-7).

Die belydenis noem ook in 19:4 dat al die burgerlike wette verval het behalwe die "*general equity*" van daardie wette. Hierdie taalgebruik kom heel waarskynlik van Calvyn (*Inst.* 4.20.16), en beteken bloot dat al die burgerlike wette wat aan Israel gegee is, behalwe die wat beide "*general*" en '*equitable*" (of "*regverdig*") vir al die nasies/volke is, verval het saam met die volk Israel. Hierdie "*general*" en "*equitable*" wette word normaalweg die "*natural law*" genoem wat op die harte van die hele mensdom geskryf is (Rom 2:14-15). Hier verwys die belydenis dus na die volgende gebruik van die sedewet van God (burgerlike gebruik of eerste gebruik van die sedewet), wat die natuurlike wet is wat vervat sou wees in, en algemeen sou wees vir alle burgerlike regerings, ingeslote die volk Israel. Waar hierdie wet in die Ou Testament en in die wette van ander nasies gevind kan word, kan gesê word dat die "*equity*" van die burgerlike wette van Moses op ander moderne state toegepas word. [15]

---

[15] 'n Voorbeeld van die "general equity" van die *Tora*, sou daardie wette wees wat algemeen is tot die wette van ander nasies. Byvoorbeeld: Duitsland is onder die wette van die Duitse volk en nie onder die wette van die Jode nie. Maar daar sal tog sekere wette wees in beide lande wat algemeen ("common") tot beide is, en wanneer hierdie wette dieselfde is, kan ons sê dat Duitsland die "general equity" van die *Tora* toepas. Israel het byvoorbeeld wette gehad wat moord verbied het. As jy na Duitsland reis sal jy vind dat hulle ook wette het wat moord verbied. Tog sal jy nie sê dat jy die wette van Israel gehoorsaam as jy jou onthou van moord in Duitsland nie. Jy gehoorsaam bloot die wet wat "common" (of "generally equitable") tot beide volke is

2.6 Opsomming van federale denke

Ten spyte van sekere duidelike ontwikkelings en klemverskille, veral wat die genadige karakter al dan nie van die Mosaïese verbond betref, kan ons tog federale teologie se denkskema, in die lig van veral die *Westminster Confession of Faith,* as volg saamvat:

- Daar word met die gedagte van 'n omvattende verbond van genade, soos reeds gevind by Calvyn, gewerk. Hierdie verbond word juis die genadeverbond genoem, omdat dit met die gevalle mens gesluit is en dus 'n uiting is van God se genadige toewending tot die mens, om hom, ondanks sy sonde, te red en in die ewige heerlikheid te laat deel. Dit tree reeds ná die sondeval (Gen 3:15) in werking.
- Verder word geredeneer dat hierdie verbond van genade gegrond is in die ewige ooreenkoms of verbond tussen die Vader en die Seun, wat gesluit is met die oog op die redding van die uitverkorenes.
- Federale teoloë gaan egter nog 'n stap verder. Hulle redeneer onomwonde dat, alhoewel die verbond van genade eers ná die sondeval in werking getree het, dit ondenkbaar is dat die verhouding waarin die mens vóór die sondeval gestaan het, nie ook reeds 'n verbondsverhouding sou gewees het nie. Die verbond met Adam is veral gegrond op die idee dat die verbond van genade 'n verhouding wil herstel wat deur die sondeval verbreek is en dus self die karakter van 'n verbond moes gedra het - die sogenaamde werkverbond "*covenant of works*".
- Binne hierdie werkverbond het God gehoorsaamheid aan sy gebod verwag. Die veronderstelling is dat die mens van nature kennis van God en sy wil gehad het. God sou hom beloon vir gehoorsaamheid, maar straf vir ongehoorsaamheid.
- Hoewel Adam hierdie werkverbond verbreek het, bly die eis daarvan nog steeds vir alle mense van krag.
- Die Dekaloog - morele wet - wat God by Sinai aan Israel gegee het, is wat inhoud betref dieselfde as die werkverbond, maar is aan Israel gegee as 'n perfekte riglyn vir die lewe van geregtigheid.
- Hierdie morele of sedewet is steeds die riglyn vir die Christen se dankbaarheidslewe. Behalwe vir hierdie normatiewe (derde) gebruik, vervul die sedewet in hierdie bedeling ook 'n burgerlike (eerste gebruik) funksie en 'n pedagogiese (tweede gebruik) funksie.

---

en aangesien jy in Duitsland bly, sê jy jy gehoorsaam die Duitste wet. Alhoewel dit van geen nasie *vereis* word om hierdie "common" of "generally equitable" wette toe te pas op hulle burgers, bloot omrede dit in die *Tora* voorkom nie, is hulle *vry* om die "general equity" van daardie wette toe te pas wanneer hulle iets behulpsaam in daardie wette vind wat ook ooreenstem met die natuurlike wet. Bygesê, dit sou net so toelaatbaar wees om 'n wet toe te pas wat geneem is uit die morele kode van Hammurabi, indien daardie wet as "equitable" beskou word deur die wetgewers van die land.

(i) In die breë is die bedoeling van die genadeverbond dat aan die eise van die werkverbond voldoen moet word. Waar die sondaar dit nie meer self kon doen nie, het Christus gekom om dit in sy plek te doen.

(ii) So is die genadeverbond eintlik daar om die oorspronklike verbond van God met die mens, die werkverbond, met sy eis van wetsonderhouding te vervul.

2.6.1 Implikasies

Enkele implikasies van hierdie basiese denksisteem word uitgelig en waar van toepassing sal aangedui word hoe dit verskil van die denke van die Hervormers, by name Luther en Calvyn.

2.6.1.1 *Die sterk terugval op skolastieke en humanistiese denke*

Die beeld van God maak nie deel uit van die mens se skeppingsgestalte nie, maar dit word deur die verbond as *donum superadditum* bygevoeg. Die verbond word die steierwerk waardeur die natuurlike mens moet opklim na die geestelike dimensie. Dit bring die teologie terug by die vorm/materie dualisme van Thomas. Le Roux (1991:60) spekuleer oor die vraag of die Humanisme, opkomend uit die Skolastiek, die verbond in die sestiende eeu gekaap het. By die Dordtse Sinode van 1618-1619 is fel teen die Remonstrante opgetree en is dit as kettery afgemaak, terwyl die Humanisme skotvry daarvan afgekom het. Weir (1990) en Diemer (1935) stem saam, te midde van verskille op ander punte, dat die Skolastieke en Humanistiese invloed deurlopend 'n rol speel in die ontwikkeling van federale teologie.

2.6.1.2 *Die voorrang van wet bo genade*

In federale teologie kom genade eers ter sprake ná die sondeval. Voor die val was die mens in die staat van 'n "natuurlik onafhanklike" en het dus nie genade nodig gehad nie. Hierteenoor aanvaar Calvyn, sowel as Luther, dat Adam voor die val in alles van God afhanklik was. Dit kan dus reeds as 'n staat van genade beskryf word (Le Roux, 1991:55). Volgens federalisme het genade 'n "herstel-funksie." Anders gestel - dit is nie primêr nie, maar sekondêr. Ná die oordeel sal die mens herstel word tot die posisie waarin hy was voor die val, met sekere verskille. Jeremia 31:31-34 word gesien as 'n belofte om terug te keer na die verbondstaat voor die sondeval (Weir, 1990:6-7). Wat prioriteit betref, is wet dus hoër as genade, want dit gaan logies genade vooraf. Die evangelie is eers van toepassing wanneer die werke van die wet 'n primêre plek handhaaf (Bell, 1985:198). Die groot probleem is dat hierdie posisie maklik daartoe kan lei dat *wet* gesien word as belangriker as *evangelie*, omdat dit, in der waarheid, as die grondstruktuur van die verhouding tussen God en die mens verstaan word. In die lig van bogenoemde kan ons dus sonder teëspraak sê dat in die Federale skema die evangelie logies gesproke net 'n instrument word om die mens, wat uit die werkverbond geval het, weer in staat te stel om deur genade die wet te vervul. In kort kan dus gesê word

dat, in federale teologie se hantering van die wet en die verbond, die *wet* voorrang bo *genade* het.

2.6.1.3 *Regsverhouding versus genadeverhouding*

Die logiese uitvloeisel van die federale sisteem kan daartoe lei dat die verhouding tussen God en mens nie primêr as 'n genadeverhouding gesien word, soos by Luther en Calvyn nie, maar 'n regsverhouding. Die eerste en mees fundamentele verhouding tussen God en mens word dus wetlik gesien, en nie in terme van genade nie (Rolston, 1972:133). Hiermee het die karakter van verbond radikaal verander. Dit is nie meer monopleuries nie, maar dra feitlik uitsluitlik die karakter van 'n bilaterale kontrak. As "wet" maar 'n ander woord vir "gehoorsaamheid" is, sonder dat dit 'n "wettiese" karakter kry, kan dit natuurlik ook op 'n Vader/kind verhouding dui. Dat die bedoeling van die benaming "*werkverbond*" juis is om aan te dui dat die basiese verhouding tussen God en mens 'n verhouding van werke is waarin die mens deur sy onderhouding van die wet die ewige lewe moes kry, is egter onbetwisbaar. As dit nie die bedoeling was nie, kon ander benaminge wat in omloop was (soos "oorspronklike" of "Adamitiese" of "natuur-" of "skeppingsverbond") behou gewees het. Die benaming, werkverbond, is juis gekies om uitdrukking daaraan te gee dat die mens slegs langs die weg van gehoorsaamheid aan die wet gered kan word. 'n Mens sou kon redeneer dat die woord, "verbond", in teenstelling met die woord, "kontrak", tog 'n persoonlike konnotasie van 'n lewende gemeenskap het. Torrance (1994:32) wys egter oortuigend daarop dat "verbond" by federale teoloë ná Calvyn as 'n wedersydse bilaterale *kontrak* gesien is, waar die verantwoordelikheid vir die vervulling van die verbond by die mens berus. Die ideaal in hierdie skema is dus die "oorspronklike" verhouding tussen God en die mens, soos in die paradys, waar die mens deur sy werke sy bestaan regverdig.

2.6.1.4 *Die groter klem op die wet as op Christus*[16]

Torrance moet, wat hierdie aspek betref, gelyk gegee word. Wanneer die Sabbatsgebod as lakmoestoets gebruik word, word dit baie duidelik hoe die Westminster federale Calvinisme, Calvyn se klem verander het. Calvyn beklemtoon die belangrikheid van een dag vir rus, maar vir hom is die geestelike, simboliese betekenis van die Sabbatsgedagte die belangrikste. Soos hy dit stel: "Tog word ons op baie plekke in die Skrif geleer dat die afskaduwing van die geestelike rus die belangrikste plek in die Sabbatsviering ingeneem het" en "Ons moet rus van al die werke van ons verstaan om God in ons te laat werk. Soos die apostel ons ook leer: ons moet juis in Hom rus" (Calvyn, *Inst.* 2.28-30). Wanneer ons na die *WCF* kyk, kry ons ander indrukke. Volgens die *WCF* het God, "... *by his Word, in a positive moral and perpetual commandment, binding all men, in all ages, he hath particularly appointed one day in seven for a Sabbath to be kept*

[16] Hier word spesifiek verwys na die gebruik van die sedewet (die sogenaamde derde gebruik van die sedewet) as riglyn vir die gelowige se lewe.

holy unto him ... the first day of the week, which is called the Lord's day: and is to be continued to the end of the world as the Christian Sabbath ... " (par. 22.7). Die pad na hierdie soort uitspraak begin reeds by Heinrich Bullinger (Bauckham, 1982c:319) wat Calvyn se klem totaal verander het. Hy sê:

> We know that the Sabbath is ceremonial, so far as it is joined to sacrifices and other Jewish ceremonies, and so far as it is tied to a certain time, but in respect that on the Sabbath-day religion and true godliness are exercised and published, that a just and seemly order is kept in the church, and that the love of our neighbour is thereby preserved, therein, I say it is perpetual and not ceremonial....

Bullinger handhaaf feitlik geen onderskeiding tussen die verbonde nie en kan daarom byvoorbeeld 'n lys opstel waarin die inhoud van Sabbataanbidding in sowel Israel as die Nuwe-Testamentiese kerk as een en dieselfde deurgegee word (Bauckham, 1982c:319). Bullinger se opvolgers in Zurich, Johannes Wolfius en die Heidelbergse teoloog, Zacharias Ursinus, sowel as Junius en Zanchius, voer hierdie Sabbatariese denke nog verder (Bauckham, 1982c:320-321).

By die Engelse Puritanisme gee hierdie Sabbatariese denke aanleiding tot denke waarin die Sabbat as morele gebod gesien is, waarin die pre-sondeval verhouding tussen God en mens na vore kom. Dit is moreel as gevolg van sy plek in die Dekaloog, en die Puriteine beklemtoon dat die Dekaloog "*nothing ceremonial, nothing typical, nothing to be abrogated*" bevat (Bauckham, 1982c:324). Wat die moraliteit van die vierde gebod betref, stel Nicholas Bownde 'n eenvoudige gelykstelling daar van natuurlike wet = morele wet = Dekaloog. Daarom is die Sabbatsgebod, wat een dag van die week se rus bepleit, geskryf op die hart van die mens in die skepping, en daarom is dit "*natural, moral and perpetual*" (Bauckham, 1982c:324).

In die 17de eeu begin die Engelse denkers probleme ontwikkel met die gedagte dat 'n *natuurlike* wet een dag rus uit sewe vereis. Die natuurlike wet teorie word meer rasioneel, en die inhoud van die natuurlike wet kan nie so maklik uit die Skrif bepaal word nie. Sommiges probeer om die natuurlike wet so na as moontlik aan die Sabbatsgebod te bring, maar, in die geheel gesien, verwerp die Puriteine die gedagte dat die Sabbatswet totaal "natuurlik" is. Daarom praat die *Westminster Confession* van 'n "*positive, moral and perpetual commandment, binding all men in all ages*" in die plek van Bownde se frase, "*natural, moral and perpetual*" (Bauckham, 1982c:324).

Wanneer die *Westminster Confession* se hantering van die Sabbat as deurslaggewende toets gebruik word vir die wyse waarop hulle die *funksionering van die sedewet* in die Christen se lewe sien, kry 'n mens baie sterk die indruk dat die model en beeld, waarna ons moet beweeg, nie Christus is nie, maar die "*law of universal obedience*" (par. 19:1) wat reeds in Adam se hart geskryf is en steeds "*... the perfect rule of righteousness after the Fall*" (par 19:2) is.

Paragraaf 19:5 van Die *Westminster Confession* en die *1689 Baptist Confession of Faith* skep die indruk dat Christus ons juis help om hierdie maatstaf te bereik:

> The moral law doth for ever bind all, as well justified persons as others, to the obedience thereof, and not only in regard of the matter contained in it, but also in respect of the authority of God the Creator, who gave it; neither doth Christ in the gospel any way dissolve, but much strengthen this obligation.

Soos aangedui, verskil dit totaal van Calvyn wat Christus sien as die model en beeld waartoe God ons wil verander. Meer kommerwekkend is die feit dat as Gereformeerde, 'n mens aanvoel dat hier ten diepste 'n verdraaiing is van die skopus en klem van die totale Skrifboodskap omtrent Jesus Christus as die Alfa en die Omega.

Dit is te verstane dat hierdie tipe redenering uiteindelik kan lei tot aanrakingsvlakke met nomisme en 'n geneigdheid tot 'n Ou Testamentiese lewensinstelling en kasuïstiese en biblisistiese wetsetiek. Dat dit inderdaad die geval is, word byvoorbeeld in die Puritanisme gesien, 'n skoolvoorbeeld van die geneigdheid tot 'n Ou Testamentiese lewensinstelling en kasuïstiese en biblisistiese wetsetiek (Jonker, 1983:169).

2.6.1.5 *Die prediking van die wet as voorvereiste vir evangeliese prediking*

'n Verdere afwyking van Calvyn, wat uiteindelik verreikende gevolge vir die kerk se prediking en lering het, word gesien in die sogenaamde *tweede gebruik* van die sedewet. Weir (1990:8-9) wys daarop dat die metode van evangelistiese prediking tot die onbekeerdes, definitiewe verandering ondergaan as gevolg van federale teologie. Die middele waardeur mens tot bekering kom, begin meer gekompliseerd word en evangelistiese tegniek raak sodoende ook meer gesofistikeerd. Die onbekeerde mens moet eers daarop gewys word dat hy, deur Adam, die verbond van werke verbreek het en nie kan hou nie, en sodoende veroordeeld staan. As gevolg hiervan moet hy na die genadeverbond vlug. In Puriteine soos Fenner en Perkins, is die onderskeid tussen die verbond van werke wat met die mensdom in Adam gemaak is en die daaropvolgende verbond van genade, wat met die uitverkorenes in Christus gemaak is, ingeweef in hulle verstaan van die Middeleeuse *ordo salutis* – 'n orde wat groei uit die Middeleeuse periode. En soos Torrance (1994:36) tereg wys, kom hierdie orde eintlik van die sakrament van boetedoening, met sy wortels by Tertullianus. Hierdie orde kan só gestel word: Mens - Wet – Sonde – Bekering – Genade. God gebruik die verbond van wet as die *paidagogos* om gevalle sondaars na Christus te bring. Die benaming "*law work*" is 'n algemene verskynsel in verskeie Puriteinse werke.[17]

---

[17] Sien Robert Shaw, 1845. *An Exposition of the Westminster Confession of Faith.* Ross-Shire, Scotland: Christian Focus. p. 195.

Met ander woorde, die *wet* moet eers gepreek word, alvorens die genade en werk van Christus gepredik kan word (Torrance, 1994:36).

Calvyn sien die saak anders en ons bespeur 'n interessante ontwikkeling by hom. In die Institusie van 1536 deel Calvyn steeds die Lutherse gedagte, naamlik dat *berou* die weg open na kennis van Christus. Die kennis van sonde kom dus voor die kennis van Christus en die wet sou dan hier 'n rol speel. Ná 1539, hersien Calvyn hierdie denke en wil hy geen bewustheid van sonde meer erken voordat die gawe van geloof ontvang is nie. Aangesien sy aanvanklike denke bly staan, is die resultaat 'n sekere mate van inkonsekwentheid (Wendel, 1963:248-249). Calvyn wil die toegewing vermy dat enigiets mens help om regverdig te word; wat natuurlik die wet insluit. In die 1559 uitgawe van sy Institusie maak hy 'n onderskeid tussen die *berou van die wet* en die *berou van die evangelie.* Laasgenoemde is onlosmaaklik verbind aan geloof en word gewek deur die evangelie. Soos Calvyn dit stel: "*Berou word in die Naam van Christus verkondig wanneer mense deur die onderwysing van die evangelie hoor dat al hulle gedagtes, al hulle gevoelens, al hulle planne bedorwe en sondig is*...."(onderstreping myne) (Calvyn, *Inst.* 3.3.20).

2.6.1.6 *'n Oorbeklemtoning van die subjektiewe*

Dat daar 'n verskuiwing van die objektiewe na die subjektiewe binne federale denke plaasvind, kan duidelik aangevoel word wanneer materiaal uit hierdie geledere bestudeer word. Bell (1985:198) vat baie goed saam wat ervaar word deur elke eerlike navorser van hierdie sisteem:

> The overwhelming impression left by Federal theology is its intense pre-occupation with the subjective. Its primary concern had to do with sinners attaining a saving interest in Christ. However, in pursuing this evangelical concern, it tended to concentrate on all the inward aspects of religion.

2.7 Slotopmerking

Federale teologie kan sekerlik beskryf word as 'n goedbedoelde poging om te midde van 'n onpersoonlike dekrete-leer, weer die aandag te vestig op die persoonlike verhouding tussen God en mens. Dit het helaas, met die terugval op die Skolastiek, op 'n weg beland wat nie altyd heilsaam vir die kerk is nie, en ook nie sal wees nie indien sekere van die logiese implikasies van die sisteem deurgevoer word nie.

Wanneer Rolston (1972:13,14) die volgende opmerking maak, moet mens sekerlik kennis neem:

> ... even in churches adhering to the great mid-sixteenth-century Reformed confessions formed before the advent of covenant theology (Heidelberg Catechism, Belgic Confession, Second Helvetic Confession), it (federal theology) is the orthodox theology. By way of English Puritanism, it is widely

> dispersed in Baptist Churches, and is not without considerable influence generally in the Protestant tradition.

Dit is daarom logies dat ons ook in Suid-Afrika hierdeur geraak word. Dit is byvoorbeeld insiggewend dat die leer van die werkverbond, binne beide die Nederduitse Gereformeerde Kerk sowel as die Gereformeerde Kerk se kategese geleer word. In eersgenoemde se belydenisklas-kategese, word sonder voorbehoud geleer: "*Voor die sondeval kon die mens deur gehoorsaam te wees aan die wet van God die ewige lewe ontvang. Hierdie verbond tussen God en die sondelose mens (die mens gehoorsaam God se wet en God gee hom die ewige lewe) noem ons die werkverbond of skeppingsverbond*" (Barnard *et al.*, 1981:225).

In die Gereformeerde Kerk is dit die kleiner kinders wat nog meer eksplisiet leer: "*Die Here het met Adam 'n verbond of 'n ooreenkoms gesluit. As hy gehoorsaam was aan die Here, dan sou hy vir ewig lewe sonder sonde en swaarkry. As tekens van hierdie verbond het twee bome in die paradys gestaan: die boom van die lewe en die boom van die kennis van goed en kwaad. Hierdie ooreenkoms noem ons die* ***werkverbond****. Adam moet werk om die ewige lewe te verwerf*" (Booyens, 1997:5). Dit is vreemd en insiggewend dat die leer van die werkverbond nie in genoemde denominasies se belydenisskrifte geleer word nie.

Die kerk in Suid-Afrika (wat vashou aan die sestiende-eeuse belydenisskrifte) se prediking en onderrig is dus waarskynlik meer hierdeur beïnvloed as wat baie sou wou toegee. Hoeveel worsteling rondom onder meer heilsekerheid en Sabbatsonderhouding daar onder gemeentelede leef, sal niemand seker ooit weet nie. Daar bestaan dus min twyfel oor die noodsaaklikheid om weer nuut te dink oor die hele kwessie van die rol van wet in die basiese verhouding tussen God en mens. 'n Nuwe, verbondsmatige benadering tot hierdie hele saak is uiters belangrik vir die welsyn van die kerk, ook in Suid-Afrika, in die 21ste eeu.

In die res van hierdie studie sal daar dus 'n korrektief op veral twee vraagstukke gegee moet word, naamlik:

- Wat is die grondstruktuur van die verhouding tussen God en die mens?
- Wat is gevolglik nou die riglyn vir die Christen se dankbaarheidslewe?

Die implikasies wat die antwoord op hierdie twee vraagstukke inhou, sal uiteindelik in hoofstuk 6 aangetoon word.

HOOFSTUK 3

Die *Tora* en die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens

3.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk is die vraag of die *Tora* die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens vorm. Implisiet word daarna verwys dat daar wel in die dogmageskiedenis, bewustelik of onbewustelik, gewerk is met die gedagte van 'n grondstruktuur in die verhouding tussen God en die mens. Daar is reeds aangetoon dat die term "*wet*", met die implikasie van verdienste, wel so 'n grondstruktuur in federale teologie vorm. Hierdie gedagte in federale teologie kom nie kritiekloos daarvan af nie. Hierby word aangesluit en verder gegaan. 'n Ander beskouing van "*wet*" as wat in federale teologie die geval is, naamlik die *Tora*, word voorgestel. Die vraag is of die *Tora* so 'n grondstruktuur van die verhouding tussen God en die mens vorm?

3.2 Stemme van kritiek

In die lig van die samevattende opmerkings in die voorafgaande hoofstuk, is dit nie vreemd dat federale teologie onder kritiek deurloop nie.

Karl Barth kritiseer reeds die hele gedagte van twee verbonde na 'n waardevolle oorsig van federale teologie (Barth, *CD.* 4. 1, 54-66). Ten diepste kan Barth nie met die gedagte van twee verbonde identifiseer nie, aangesien hy Jesus Christus as "... *the content of the eternal will of God, the eternal covenant between God and man*" sien (Barth, *CD.* 4. 1, 54). Dit is insiggewend dat Barth die aandag daarop vestig dat die onderskeiding tussen werk- en genadeverbond in die 17e eeu tydens die opkoms van die humanisme ontstaan, en 'n treffende ooreenkoms met die denkpatrone van die humanisme toon. Daar word uitgegaan van die siening dat die mens van nature goed is en dus iets kán en móét verdien in sy verhouding met God. Dit sou egter meer Bybels wees om dit te beskou vanuit die goedheid van God wat uit genade die mens geskape het om aan hom goedheid te bewys, deur 'n genadeverbond met hom te sluit. Van die begin staan die mens as ontvanger voor God en net een houding pas by hom: dankbaarheid (Barth, *CD.* 4. 1, 7-8).

Mens moet met Jonker (1989:192) saamstem dat dit interessant is dat selfs John Murray, wat sterk uit die Skots-Puriteinse tradisie dink, wat die werkverbond betref, wil wegdoen met die term "werk" en sodoende wegbeweeg van die *Westminster Confession.* Vir

Murray is die idee van *testament* of *soewereine beskikking* veel meer in ooreenstemming met die ware betekenis van die verbond. Hy vind daarom eerder aanklank by die "Shorter Catechism" se verwysing na hierdie verbond as 'n "verbond van lewe" (Murray, 1977:47-59). Dit hang uiteraard saam met Murray se verstaan van die verbond as "*a sovereign administration of grace and promise*" wat onvoorwaardelik en eensydig van God se kant met die mens aangegaan word. Op grond hiervan kritiseer Murray die gereformeerde vaders wat dikwels die verbond as 'n tweesydige verdrag (*pactum*), kontrak of ooreenkoms verstaan waarin God sy beloftes aan die mens gee en bepaalde eise aan hom stel. Murray maak dit daarom elders baie duidelik dat vernuwing op hierdie terrein noodsaaklik is:

> It would not be, however, in the interests of theological conservation or theological progress to think that the covenant theology is in all respects definitive and that there is no further need for correction, modification, and expansion. Theology must always be undergoing reformation. The human understanding is imperfect ... there always remains the need for correction and reconstruction so that the structure may be brought into closer approximation to the Scripture.... It appears to me that the covenant theology ... needs recasting (Murray, 1954:4-5).

Gereformeerde teoloë soos Oorthuys en de Graaf wil ook in plaas van die werkverbond praat van die *verbond van Gods guns* waarin Adam gestaan het (Jonker, 1989:191). De Graaf wys daarop dat 'n konsep wat God se guns slegs aan die einde van God se weg van gehoorsaamheid sien, oop is vir ernstige debat. Die mens neem alreeds vanaf die begin deel aan God se guns, gemeenskap en liefde. Dit is juis weens hierdie feit dat ons die aaklige realiteit van sy skuld en afvalligheid sien (De Graaf, 1954:46-51, Berkouwer, 1971:207).

Bavinck gebruik wel nog die term werkverbond, maar interpreteer dit op 'n beslissende wyse as 'n genadeverbond. Hy sê:

> But God, from His side, has of His own free will bound Himself to richly crown all, who walk in His ways, with the gifts of His grace. Unto that He bound Himself in the first covenant, when in the obedience unto His commandment He opened the way to eternal life and heavenly salvation. This was not a reward in the sense of a reward for work performed, for what equality does there exist between the very easy and in itself obligated keeping of the Lord's commandment and the unobligated gift of eternal, blessed life in communion with God? (Bavinck, 1922:110).

Aan die ander kant interpreteer hy die genadeverbond as "*wezentlijk een werkverbond*" (Bavinck, 1967:208). Dit lyk dus asof Bavinck juis reken dat die sondeval "werke" as noodsaaklike element in Christus se versoening veroorsaak. Daar moet met König (1980:68) saamgestem word dat die term "werkverbond" egter misleidend is, veral as Bavinck werk– en genadeverbond se doel as dieselfde sien, en daarom behoort die term nie gebruik te word nie. Belangrik is egter dat Bavinck, ten spyte van die feit dat hy nog steeds werk met 'n onderskeid tussen werk- en genadeverbond, "*nogtans geen beswaar*

sou hê om die verbond (of die realisering van die verbond) as die doel van die skepping te sien nie" (König, 1980:69).

Berkouwer verduidelik dat enige konsep van wet in die pre-lapsariese toestand van die mens slegs denkbaar in verhouding tot God se goedheid is. 'n Mens kan nooit 'n antitese tussen die verbond van "*werke*" en "*genade*" dryf nie. Hy maak dit duidelik dat daar gefouteer word indien ons hierdie onderskeiding interpreteer asof God se oorspronklike verbond te doen het met *ons* werke, *ons* prestasie, of *ons* vervulling van die wet, terwyl die latere verbond van genade betrekking het op die suiwere gawe van barmhartigheid, losstaande van al *ons* werke. As ons hierdie aanname maak, is ons gedwonge om te sê dat God se oorspronklike verhouding tot die mens streng wetlik is, of dat die struktuur van daardie verhouding deur die mens se verdienste bepaal is. In daardie geval vergeet ons die feit dat die mens se gehoorsaamheid aan God se gebod nooit anders as 'n dankbare reaksie kan wees nie (Berkouwer, 1971:207).

Saam met de Graaf bevraagteken Berkouwer dus die geldigheid van die konsep van 'n werkverbond. Hy wil enige gedagte vermy wat die wet van God losmaak van die gemeenskap met God (Berkouwer, 1971:207). Berkouwer het dus 'n sterk aanvoeling dat *wet* en *genade* nie inherent antiteties is nie (Berkouwer, 1971:208).

Holmes Rolston het in die sewentigs geweldig sterk standpunt ingeneem in sy kritiek teen federalisme. Hy maak die stelling dat die federalisme van *WCF* 'n "theological anachronism" is (Rolston, 1972:11). Volgens hom is die "myth" van federalisme gebou op "the primacy of law" (Rolston, 1972:11). 'n Beperkte vorm van genade selfs vir 'n verbond van werke is nodig, maar volgens Rolston negeer die Westminster enige betekenisvolle verstaan van genade met betrekking tot Adam (Rolston, 1972:35). Rolston maak die beswaar dat in die *Westminster*: "*The first covenant remains as the necessary precondition and framework of the second. Chronologically and logically for covenant theology, grace came and comes only after sin*" (Rolston, 1972:22).

Volgens Rolston is die verbondsteologie van die *Westminster* 'n ongelukkige ontwikkeling in die geskiedenis van teologie, waarin die beginsels van genade verduister word en 'n merkbare afwyking van die teologie van Calvyn sigbaar is. Volgens Rolston word die volgende volgorde in die *Westminster* se verbondsteologie gevind: "*... law - law broke - then grace*"; terwyl die volgorde wat volgens hom by Calvyn gevind word: "*... grace - grace lost in ingratitude - and grace restored*" is. Calvyn en die *Westminster Confession* "*are as opposed as grace and law*" (Rolston, 1972:34). Calvyn en die *Westminster* het volgens hom "*fundamentally different ways of describing the fundamental sin*" (Rolston, 1972:34). Rolston is nie net bekommerd dat die "*priority of law*" die verbond van genade sal verduister nie, maar is ook bekommerd dat die "*decretalism*" van die *Westminster* die universaliteit van die verbond van genade self tot niet maak. Met ander woorde, die verbond van genade is God se manier om met sommige te handel, maar nie met almal nie. Met die res van die mensdom word daar gehandel op die basis van die verbond van werke (Rolston, 1972:20).

Torrance is tot op hede 'n vurige teenstaander van federale teologie. Saam met Rolston is hy bekommerd dat die kontraktuele taal van die *Westminster* 'n uitdrukking van sy

wettisisme is. Torrance gaan selfs so ver om federale teologie te vergelyk met die sonde van laat Judaïsme, naamlik om God se verbond van genade in 'n kontrak te verander. Volgens hom is die verskil tussen "verbond" en "kontrak" gelyk aan die verskil tussen "genade" en "wet." Federalisme plaas die imperatief voor die indikatief. Dit vervang die liefdesverhouding (verbond) met 'n wetsverhouding (kontrak) Dit het natuurlik ernstige gevolge: *"When the covenant of grace is viewed in contractual terms, grace is made to be conditional and the whole focus of attention moves away from what Christ has done for us and for all men, to what we have to do IF we would be (or know that we are) in covenant with God*" (Torrance, 1970:56).

Torrance wys op 'n interessante byproduk van die federale skema se hantering van 'n werkverbond, naamlik die skeiding wat gemaak word tussen skepping en verlossing. Die skepping word nie Christologies geïnterpreteer nie. In die Nuwe Testament word Christus as beide Skepper en Verlosser voorgehou. So byvoorbeeld skryf Robert Rollock in sy 1569 *Treatise on God's Effectual Calling*:

> The covenant of works, which may also be called a legal or natural covenant, was founded in nature and in the law of God which in the first creation was engraven in man's heart... Therefore the ground of the covenant of works was not Christ, nor the grace of God in Christ, but the nature of man...endued with the knowledge of God (Soos aangehaal in Torrance, 1994:34).

Torrance meen die uitsluiting van Christus uit die skepping openbaar 'n nie-trinitariese geneigdheid in federale teologie. Die latere radikale skeiding tussen kerk en staat en die mislukking om die verhouding tussen kerk en staat Christologies te interpreteer mag, volgens hom, selfs latere gevolge van hierdie natuur/genade model wees (Torrance, 1994, 34).

In Suid Afrika, is dit veral Adrio König en Willie Jonker wat verkies om nie van 'n werkverbond te praat nie. König wys daarop dat Bavinck, wat wel nog onderskei tussen werk en genadeverbond, maar van beide praat as *genade*-verbonde, se onderskeidinge nie waterdig is nie. König kom tot die slotsom dat 'n mens hoogstens sou kon toegee dat die *mens* in die twee verbonde verskil (nl. as sondelose en gevalle mens) en daarom ook die aard van God se weldade. Voor die sondeval is dit 'n onskuldige mens wat van God se genade leef, en ná die val 'n skuldige mens. Voor die sondeval het God se gunsbewyse dus nog nie sondevergifnis ingesluit nie, daarna wel. Maar wesenlik is werk- en genadeverbond één verbond. In beide is God die genadige God wat Hom neerbuig en vir die mens goed is. In beide is die mens die afhanklike wat alleen op God se genade aangewese is en deur sy geloof, gehoorsaamheid en goeie werke niks verdien nie, maar die ewige lewe alleen op *die weg van die geloof* en gehoorsaamheid verkry. König redeneer dat daar hoogstens 'n uitbreiding van die een genadeverbond kom as Christus na die sondeval die mens se vyandskap vernietig deur sy kruisdood en die mens loskoop van die vloek van die wet. Dit is volgens hom trouens niks anders as die goedheid en neerbuigende liefde van God waarvan Adam ook voor die sondeval geleef het nie. Hy maak dit dus duidelik dat hy wil wegdoen met die term "werkverbond" omdat ook die "werkverbond' wesenlik genadeverbond is (König, 1969:245,246).

Jonker (1989:193,195) meen ook dat die term "werkverbond" 'n ongelukkige een is aagesien dit die regselement tussen God en die mens handhaaf wat nie onbedenklik is nie. Hy meen die element van verdienste word onvermydelik in die verhouding tussen God en mens ingevoer die oomblik wanneer die werkverbond verstaan word as die basiese verhouding waarin God en die mens tot mekaar staan. Trouens, hy is oortuig dat die oomblik wanneer die konsep van die werkverbond laat val word, dit weer moontlik is om saam met Calvyn daarvan uit te gaan dat daar maar een genadeverbond van God met die mensdom is, wat wel verskillende bedelinge deurloop, maar nooit van karakter verander nie. Dit is opvallend dat Jonker, met sinspeling op die gehoorsaamheids-teologie, die werkverbond in verband bring met die tradisionele Rooms-Katolieke heilsleer; naamlik die siening dat die weg tot die lewe die weg van werke en gehoorsaamheid aan die gebooie van God is (Jonker, 1989:194).

3.3 Bybels-teologiese benadering

Een van die belangrikste take van die dogmatiek is om samehangend oor die openbaring en geloof na te dink. Oor al die fasette van die Christelike geloof, wat ook die plek van die *Tora* en die gehoorsaamheid daaraan insluit, moet natuurlik gepreek word in die kerk. Die gevaar bestaan egter altyd dat daar nie samehangend gepreek word nie, dat die eenheid in ons prediking ontbreek met die gevolg dat die gemeente se geloof dan ook nie meer 'n sinvolle geheel vorm en hulle nie 'n samehangende greep op die werklikheid kry nie (König, 1988:355).

Dit is juis in die lig hiervan dat daar in hierdie studie sterk vanuit 'n Bybels-teologiese benadering gewerk word. Wanneer ons praat van Bybelse teologie volg ons Goldsworthy (1991:37) se definisie daarvan na. Hy gaan van die standpunt uit dat Bybelse teologie die ***proses*** van openbaring navolg, vanaf die eerste woord van God aan die mens tot die openbaring van die volle heerlikheid van Christus. Dit ondersoek die verskillende stadiums van Bybelse geskiedenis en die verhouding tot mekaar. Dit verskaf dus die basis om te verstaan hoe tekste in een deel van die Bybel verband hou met tekste in 'n ander deel (Goldsworthy, 1991:37).
Bybelse teologie stel ons daarom in staat om te ontdek hoe enige Bybelteks verband hou met ons. Omdat Christus die vaste punt van verwysing is vir teologie, wil ons weet hoe die teks in verhouding tot Christus staan en hoe ons in verhouding tot Christus staan. Beide vrae verwys ons na hoe Jesus die evangelie verstaan het. Hy sien dit in terme van vervulling van die Ou Testament en die koms van die koninkryk, wat onderwerping van ons vra. So 'n evangelie verwys ons na die dimensies van die Bybel waarvan Bybelse teologie gedurig kennis neem. Hierdie dimensies is die woorde van die teks, die geskiedenis of Bybelstorie, en die openbaring wat hierdeur oorgedra word. Bybelse teologie begin met die woord omtrent Christus en probeer verstaan hoe die Nuwe Testament se getuienis in verhouding staan tot alles wat God openbaar in die Ou Testament. Christus gee ons die onderliggende patroon van Bybelse teologie deurdat Hy die sentrale fokus van die Bybel in die verhouding van God tot sy Skepping, en spesifiek die mens, openbaar (Goldsworthy, 1991:90).

Omdat die verbond die eerste bewys is van God se verbintenis tot sy skepping, heel aan die begin , en omrede die verbond van verlossing God se verbintenis is om alle dinge in die nuwe skepping te vernuwe, kies Goldsworthy (1991:98) die inmekaar geweefde temas van verbond en nuwe skepping, of dan *koninkryk* (Goldsworthy, 1991:127), as die verenigde elemente in die Bybelse boodskap. König (1988:356) meen ook dat die enigste twee begrippe in die gereformeerde teologie wat in aanmerking kan kom as 'n sleutel om die hele Christelike geloof te interpreteer, juis die koninkryk van God en die verbond is. Dit kan ook gesê word dat die dinamiese energie van die verbond juis lê op die kruispunt tussen geskiedenis en eskatologie[18], die voortgang van verlossing en die inbreek van die koninkryk. Daarom kan Dorothy Sayers (1949:5) sê: "*the dogma is the drama.*" In hierdie studie gaan daar dan juis ook gekyk word na die *Tora* in verhouding tot hierdie drama.

Trouens, juis as gevolg van hierdie "drama" of "storie" karakter van die dogmatiek gaan daar in hierdie studie ook gebruik gemaak word van die *narratiewe* benadering tot die Bybelse teks. Dit is wel so dat voorstanders van hierdie benadering na die teks as *storie* kyk, eerder as geskiedenis. Met ander woorde, in plaas daarvan om te kyk na historiese verwysings, word daar gekyk na metaforiese taalgebruik, literêre temas en die oorkoepelende struktuur. Die teks word dus die verteenwoordiger van sy eie wêreld en nie soseer die venster waardeur daar gekyk word na die historiese wêreld nie (Barr, 1976:1-17). Daar hoef egter nie vir die een teen die ander gekies te word nie. As Gereformeerdes kan ons steeds vashou aan die feit dat ons te doen het met die Skrif, wat deur God geïnspireer is en dus ten volle histories is, maar ook deur middel van menslike instrumente in die vorm van 'n storie wat 'n integrale eenheid vorm, met alles wat dit behels, na ons toe kom. Die resultate van verskillende vorme van eksegese en hermeneutiek sal dus in hierdie studie ingeweef word in die integrale geheel van die Bybelse "storie."

3.4 Die eenheid binne die *Tora*

Uit hoofstuk 1 is dit reeds duidelik dat die sogenaamde drie-deling van die wet in morele[19], seremoniële[20] en burgerlike[21] wetgewing reeds in embrio-vorm[22] by sekere kerkvaders aanwesig is, by Thomas van Aquino vaste vorm aanneem, en deur die Hervormers oorgeneem is. Hierdie drie-deling is kenmerkend van federale teologie. Die hele leer omtrent die werkverbond steun op hierdie indeling, aangesien die werkverbond

---

[18] Met eskatologie bedoel ons natuurlik meer as bloot die "laaste dinge", maar daardie afwagting van die voleinding reeds aan die begin van die Bybelse verhaal. Anders gestel, ons wil eksatologie ook gebruik in die sin van dit wat handel oor die doel van die wêreld.

[19] "jy moet jou naaste liefhê soos jouself" (Lev 19:18) sou 'n voorbeeld van so 'n wet wees.

[20] 'n Voorbeeld hiervan sou Deuteronomium 16:13 wees: "Die huttefees moet jy sewe dae lank hou as jy van jou dorsvloer en jou wynpers insameling hou."

[21] Deuteronomium 15:1 sou hiervan 'n voorbeeld wees: "Aan die einde van sewe jaar moet jy 'n kwytskelding laat plaasvind."

[22] By die kerkvaders word daar meestal 'n tweedeling van die *Tora* in morele en seremoniële wetgewing gevind.

die morele wet sou wees wat ewig-geldend is en nou nog die riglyn vir Christene se gehoorsaamheid is.
Hierdie indeling sou bloot op arbitrêre wyse van die tafel gevee kon word aangesien dit nêrens in die Skrif eksplisiet geleer word nie.

Dit is egter nie moeilik om te sien waarom Calvyn (*Inst.* 4.20.15) reeds die Dekaloog as 'n ewige morele wet sien nie en ook nie waarom latere federale teoloë (*WCF*, 19.2), die Dekaloog as die werkverbond sien nie.

Opmerklik is die feit dat die Dekaloog na Israel kom deur direkte bevel (van die hemel) en nie deur bemiddeling van Moses (op Sinai) nie. God praat met die hele Israel en deur die intieme aard van die tweede persoon enkelvoud druk Hy die Dekaloog op elkeen se gewete. 'n Duidelike onderskeid word gemaak tussen die Dekaloog van Exodus 20 en die verdere wetlike materiaal in hoofstuk 21 tot 23. Dit is 'n onderskeid wat eerstens in die naam gesien kan word, aangesien die Dekaloog as כָּל־הַדְּבָרִים[23] al die "*woorde*" gestel word. Die sosiale, ekonomiese en landbou-bevele van hoofstuk 21 tot 23, word hierteenoor הַמִּשְׁפָּטִים "*verordeninge*" genoem. Die implikasies wat bevat word in hierdie twee verskillende terme word gesien in die twee tipes van wet wat dit bevat. In die geval van die Dekaloog is daar geen vaste sosiale konteks waarin dit toegepas moet word nie. Geen strawwe word gesuggereer en geen boetes word afgedwing nie. Aan die ander kant bevat die wette in Eksodus 21 tot 23 duidelike boetes en strawwe vir oortreders. Waar die Dekaloog preskriptief is, is die sogenaamde "Verbondskode" (21-23) deskriptief. Die wette is kontekstueel gekleur om die behoeftes van 'n opkomende gemeenskap te pas. Dit lyk dus of Eksodus 21 tot 23 'n *kontekstuele uitleg* is, gebaseer op die algemene sosiale gebooie van die Dekaloog. Verdere wette herhaal en is 'n uitbreiding van die Dekaloog. So byvoorbeeld word die 6de gebod in Eks 21:12-21 uitgebrei en strawwe word voorgeskryf (Dumbrell, 1984:93).

Dit lyk dus asof die Dekaloog 'n soort opsomming (Hill & Walton,1991:117) is van die hele *Tora* en juis daarom kan daar sekerlik afgelei word dat dit moreel van aard en ewig-geldend is.

Die probleem hiermee is egter dat 'n teks soos Levitikus 19:18 "*jy moet jou naaste liefhê soos jouself*", buite die Dekaloog gevind word en juis deur Jesus as 'n soort opsomming van die hele *Tora* gebruik word. Dit is ook duidelik dat daar nie verklaar kan word dat die Dekaloog uit sogenaamde "apodiktiese" wet bestaan nie, terwyl die Verbondskode (Eks 21-23) weer uit "kasuïstiese" wet sou bestaan nie. Preuss (1995:83) dui aan dat apodiktiese wet saam met kasuïstiese[24] wet gevind word in verskeie gedeeltes van die Verbondskode (bv. Eks 21:23 e.v. en 22:17 e.v.).

---

[23] Alle Hebreeuse woorde is aangehaal uit die Biblia Hebraica Stuttgartensia.

[24] A.Alt het reeds in 1934 die terme apodiktiese en kasuïstiese gebruik om te onderskei tussen die twee tipes wet wat in die Dekaloog en Verbondskode gevind word. Tipies van die kasuïstiese wet sou die beskrywing van 'n oortreding of wetlike saak wees *protasis* en die bepaling van wetlike konsekwensies *apodosis*. Tans word die term "voorwaardelike" wet verkies bo kasuïsties, tewyl daar egter ook getwyfel

Uit bogenoemde is dit alreeds duidelik dat daar nie te veel gemaak moet word van die feit dat die Dekaloog op die oog af "uitstaan" nie. Veel eerder is daar 'n onlosmaaklike eenheid te bespeur.

Hierdie eenheid manifesteer oral in die Pentateug en lei die eksegeet onteenseglik tot die konklusie dat die onderskeid tussen moreel, seremonieel en burgerlik, met die gemaklike identifisering van die Dekaloog as moreel, problematies van aard is. In Levitikus 19:18, waarna reeds verwys is, lees ons: "*jy moet jou naaste liefhê soos jouself. Ek is die HERE*", in die volgende vers (19) lees ons: "*Twee soorte van jou vee mag jy nie laat paar nie. Jou akker moet jy nie met twee soorte saad besaai nie. En 'n kleed van twee soorte goed, van gemengde stof, mag nie op jou kom nie.*" Die teks self gee geen aanduiding van enige hermeneutiese skuif wat plaasvind nie. Heelparty van die sogenaamde morele, burgerlike en seremoniële wette kom dan ook saam voor, sonder enige indikasie in die teks dat daar enige verskil tussen hulle bestaan. [25]

Dit is hierby ook uiters belangrik om te onthou dat die *Tora* die verbondsverhouding tussen God en Israel definieer en daarom van nature as *teologies* beskyf moet word. Die *hele Tora* het dus teologiese inhoud.

Die vraag wat hieruit voortvloei is natuurlik dit: "Kan 'n wet teologies wees en nie moreel nie?" As Levitikus 19:19 weer as voorbeeld geneem word: *"Jou akker moet jy nie met twee soorte saad besaai nie. En 'n kleed van twee soorte goed, van gemengde stof, mag nie op jou kom nie.*" Een van die sentrale temas wat dwarsdeur Levitikus gevind word, is die heiligheid van God. Die gesprek in Levitikus 19 word voorafgegaan deur die gebod: "*wees heilig want Ek, die Here jou God, is heilig."* Deel van hierdie tema is die lering dat heilige dinge geskei moet word van profane dinge. Terwyl die volle betekenis van hierdie wette teen die meng van saad of kledingstukke nie begryp word nie, is dit tog ooglopend dat dit saamhang met die heiligheid van God – dit geld trouens vir al die wette in Levitikus waarvan die onderwerp skeiding of nie-vermenging is. Hoe is dit dan moontlik om hierdie wet(te) as nie-moreel te beskryf? (Wenham, 2003:73).

Selfs by die Dekaloog, waar ons die duidelikste voorbeelde van sogenaamde morele wette kry, is die onderskeiding nie so duidelik nie. Is die Sabbatswet byvoorbeeld moreel of seremonieel? Indien *inhoud* die kriterium is, is die Sabbatswet, wat duidelik deel van Israel se aanbidding was, 'n seremoniële wet en nie 'n morele wet nie. Indien inhoud egter *nie* die kriteria vir onderskeiding is nie, wat is? Indien die plasing binne die Dekaloog die lakmoes toets vir die klassifisering van 'n wet as moreel is, kom ons voor die probleem te staan dat alles *buite* die Dekaloog nie *moreel* is nie en daarom nie meer vandag op ons van toepassing is nie. Die gevolg hiervan sou wees dat gelowiges nie Levitikus 19:18 se gebod "*jy moet jou naaste liefhê soos jouself*" as van toepassing op hulleself kan neem

---

word of 'n formele beskrwywing van hierdie wet, naamlik מִשְׁפָּטִים, reeds in antieke Israel bestaan het (Preuss, 1985:82).

[25] Wat die hele saak verder bemoeilik is die feit dat dit uiters moeilik is om vas te stel in watter kategorie 'n spesifieke wet val. Christopher Wright (1983:152) stel byvoorbeeld vyf kategorieë voor: *criminal, civil, family, cultic* en *charitable*

nie, terwyl Jesus juis hierdie gebod as gelykstaande aan die grootste gebod beskryf. Om Levitikus 19:18 as te ware uit sy omliggende verse te haal en dit as 'n morele wet te klassifiseer, vereis weer dat *inhoud* die deurslag gee in die bepaling tussen moreel en seremonieel. Indien inhoud wel die deurslag gee, moet die Sabbatswet weer as seremonieel geklassifiseer word (Poythress, 1991:99-101, Hays, 2001:24).

Van verdere deurslaggewende belang in die bepaling van die geldigheid van die onderskeid tussen moreel, seremonieel en burgerlik, is die hele kwessie dat die wetlike materiaal van die Ou Testament nooit in isolasie voorkom nie. Trouens, die *Tora* is ingebed in Israel se teologiese *geskiedenis.* Dit is 'n integrale deel van die *storie* wat vanaf Genesis 12 tot en met 2 Konings 25 loop. Die *Tora* word nooit op sigself as 'n losstaande, tydlose universele kode voorgehou wat vir gedrag voorgeskryf word nie. Veel meer word dit voorgehou as deel van die teologiese verhaal wat beskryf hoe God Israel uit Egipte verlos en dan in die beloofde land as sy Volk vestig (Hays, 2001:25).

Die opmerkings omtrent die belangrikheid van die feit dat die wetsmateriaal deel is van die groter verhaal, word in navolging van Hays (2001, 25-27) gedoen.
Hays wys daarop dat die grootse gedeelte van die wetlike materiaal in Eksodus 20-23 gevind word, 'n gedeelte wat ook die Dekaloog omvat. Wat egter hier belangrik is, is die narratiewe konteks van hierdie hoofstukke. Die eerste negentien hoofstukke vertel die verhaal van die Israeliete se slawerny in Egipte en hulle bevryding deur die kragtige wonders van God. Hierdie gedeelte beskryf die roeping van Moses en sy ontmoetings met Farao. Die verhaal van die plae in Egipte word hier gevind wat uiteindelik kulmineer in die dood van die Egiptiese eersgeborenes. Die volgende gedeelte vertel van Moses wat die Israeliete uit Egipte en deur die Rooi See lei. Die verhaal beskryf hulle tog in die woestyn totdat hulle in die derde maand ná die uittog by Sinai aankom, waar God hulle tot 'n verbond met Homself oproep (Eks 19). Die Dekaloog in Eksodus 20 en die wette wat volg in Eksodus 21-23 is deel van hierdie grootse verhaal. Ons vind byvoorbeeld dat die Dekaloog in Eksodus 20:1-17 gegee word, maar die teks vloei onmiddellik terug na die verhaal in vers 18. So gee God ook 'n verskeidenheid wette in Eksodus 21-23, maar ook dit is deel van die verhaal aangesien dit deel uitmaak van die dialoog tussen God en Israel, waarop die volk reageer in Eksodus 24:3.

Ook Levitikus word gevind binne narratiewe materiaal waarvan die ontmoeting met God by Sinai die agtergrond vorm (Lev 26:46; 27:34).
Die wet in Levitikus word voorgehou as deel van die dialoog tussen God en Moses. Sulke gebruik van dialoog is 'n standaard kenmerk van narratiewe materiaal (Hays, 2001:25). Die boek begin met: "*En die HERE het Moses geroep en met hom gespreek uit die tent van samekoms en gesê*:...." Die frase "*en die Here het vir Moses gesê*" kom herhaaldelik binne die boek voor. Behalwe hiervoor bevat Levitikus ook verskeie frases wat dui op opeenvolging van tydsgebeure. So byvoorbeeld lees ons: "*Toe het Moses...geneem*" (Lev 8:10) "*Daarop het hy...laat aankom*" (Lev 8:14), "*En op die agtste dag het Moses ...geroep*" (Lev 9:1), "*Toe het Aäron...nader gekom*" (Lev 9:8), "*Daarop het daar vuur van die aangesig van die HERE uitgegaan en hulle verteer*" (Lev 10:2), "*En die HERE het met Moses gespreek ná die dood van die twee seuns van Aäron*" (Lev 16:1). Hierdie is 'n duidelike indikasie van 'n storielyn en dus van 'n verhaal.

Die boek Numeri tel die verhaal as't ware op in die tweede jaar na die Eksodus (1:1) en beskryf Israel se omswerwinge vir die volgende vier dekades (33:38). Israel se verwerping van die Here se belofte in hoofstukke 13 en 14 is die sentrum van die boek. Hulle ongehoorsaamheid lei tot die jare van omswerwinge wat hier opgeteken is. Op verskeie punte in die verhaal gee God addisionele wette. Soos in Exodus en Levitikus is die wette van Numeri verweef met die narratiewe materiaal.

Die narratiewe plasing van die boek Deuteronomium is die van die elfde maand van die veertigste jaar van die Eksodus (Deut 1:3), net voordat Israel Kanaän binnegaan. Die plek word gespesifiseer; net oos van die Jordaanrivier (1:1,5). Israel het die veertig jaar van omswerwing voltooi as straf op hulle weiering om die land binne te gaan. Nou ontspring 'n nuwe generasie aan wie God die verbond herhaal wat Hy met hulle voorouers veertig jaar vroeër gemaak het. Die grootste gedeelte van Deuteronomium bestaan uit 'n reeks toesprake wat Moses aan Israel lewer, as middelaar tussen God en hulle. Hierdie toesprake is verbind met die verhaal aangesien hulle na dieselfde tyd, plek en hoofkarakters verwys as die verhaal. Die einde van die boek bevat ook sekere nie-wetlike narratiewe materiaal, soos byvoorbeeld die aanstelling van Josua as leier (31:1-8), die lied van Moses (32:1-47), 'n seëning van Moses vir die stamme (33:1-29) en die dood van Moses (34:1-12). Die gebeure van Deuteronomium vloei oor in die boek Josua, waar die verhaal sonder onderbreking voortgesit word.

Die wet (*Tora*), is duidelik deel van die Pentateug narratief en ingebed in Israel se Eksodus, omswerwinge en oorwinnings. Die implikasie hiervan is tweeledig:

- Eerstens beteken dit dat die *wetsgedeeltes* in die Pentateug dieselfde geldigheid en toepaslikheid as die *verhalende gedeeltes* het, en anders om. Om dus 'n morele wet hier uit te lig wat ewig-geldend is en die grondstruktuur van die verhouding tussen God en die mens sou vorm, is eksegeties onaanvaarbaar.[26]

- Tweedens bevestig dit die absolute eenheid tussen die sogenaamde morele wette en die res. Hierdie feit word goed uitgelig deur Mann (1988:1-180) wat sterk werk met 'n narratiewe benadering tot die Pentateug. Hy wys op die feit dat Jahwe in die eerste gedeelte van Eksodus as "'n man van oorlog" (15:3) gesien word wat teen die politieke magte veg vir die bevryding van 'n onderdrukte volk, en uiteindelik universele koningskap verkry (15:18). In die tweede deel van Eksodus wys die teks op die aard van die koninkryk wat Jahwe gevestig het. Hierdie koninkryk word aanvanklik voorgestel deur twee onderskeibare literêre eenhede: Hoofstuk 20 tot 24 en dan 25 tot 31. Maar hierdie twee eenhede vorm saam die beleid van die koninkryk, in beide betekenisse van die term: naamlik die regeringsvorm van beide 'n sosiale en sakrale gemeenskap. En uiters belangrik: hulle is komplementêr en onskeibaar (Mann, 1988:102).

---

[26] Dit is interessant om daarop te let dat wanneer die dissipels graan op 'n sabbat pluk en die Fariseërs hulle aankla dat hulle die Sabbatswet verbreek soos in Eks 34:21 gestel, Jesus die oënskynlike verbreking van die Sabbatswet regverdig deur uit 'n *narratiewe* gedeelte in I Samuel 21:1-9 aan te haal (Mark 2:23-28).

Daar is geen "geestelike" of "godsdienstige" gemeenskap wat apart staan van die "sekulêre" of "politieke" gemeenskap nie. Beide aspekte van die beleid van die koninkryk is alreeds ook sigbaar in Hoofstuk 19 waar Israel instem tot 'n verbond met Jahwe deur middel van mondelinge ooreenkoms (verse 3-8) en voorberei vir die ontmoeting met God deur middel van liturgiese reiniging (verse 10-15) (Mann, 1988:102-103).

Die twee aspekte van Israel se beleid kom volgens Mann (1988:105) die duidelikste na vore juis in die oprigting van die tabernakel:

> Here is one of the clearest examples of how the two aspects of Israel's policy is in fact one. Yahweh's enthronement in the tabernacle provides the means by which the "commanding presence" can continue with the people on their journey through the wilderness and on into their future in the land. The king who dwells in the tabernacle is God of the exodus and the lord of Sinai, guiding his people with his Torah that He reveals to them through Moses.

Genoemde opmerkings bevestig weereens die onlosmaaklikheid van die verskillende aspekte van die *Tora*. Dit het ons ook reeds gebring by die uiters belangrike feit dat die *Tora* in 'n *verbondskonteks* gegee word. Let op Eksodus 19:5: "*As julle dan nou terdeë na my stem luister en my verbond hou, sal julle my eiendom uit al die volke wees, want die hele aarde is myne.*" Die volk stem in om die voorwaardes van die verbond na te kom en antwoord: ."... *Al die woorde wat die HERE gespreek het, sal ons doen.*" Hierdie ooreenkoms word deur Moses met bloed beseël: "*Toe neem Moses die bloed en gooi dit uit op die volk en sê: Dit is die bloed van die verbond wat die HERE met julle gesluit het op grond van al hierdie woorde.*"
Soos reeds opgemerk, is 'n uiters belangrike deel van hierdie verbond God se belofte om in Israel se midde te woon. Dit word verskeie kere in die latere gedeeltes van die boek Eksodus beklemtoon (25:8; 29:45; 33:14-17; 40:34-38). Hand aan hand met God se teenwoordigheid gaan die instruksies vir die ark en die tabernakel wat die plek is waar God sou woon (Eksodus 25-31, 35-40).
Levitikus is daarom die natuurlike vervolg van die tweede gedeelte van Eksodus, aangesien dit die vraag aanspreek van hoe Israel behoort te lewe wanneer God in hulle midde is. Levitikus gee die antwoord op hierdie vraag met praktiese riglyne vir die lewe saam met God onder die terme van die Mosaïese verbond. Na Israel se weiering om die beloofde land in te gaan (Num 13-14), laat God toe dat die ongehoorsame generasie sterf. Hy lei die volk dan terug na Kanaän toe. Alvorens hulle ingaan, roep Hy hulle egter op tot verbondsvernuwing. Deuteronomium beskryf hierdie verbondsvernuwing. Ons vind in fyn besonderhede die terme waaronder Israel in die beloofde land suksesvol sou lewe en deur God geseën sou word.

Dat die *Tora* onlosmaaklik verweef is met die verbond, is onbetwisbaar.[27] Anders gestel: die *Tora* in sy geheel is die verbondsdokument van die ou verbond. Dit impliseer dat die

---

[27] Geleerdes sien wel nie meer A. Alt se teorie van apodiktiese wet as 'n bewys van die verband tussen wet en verbond nie, aangesien dit eie is aan Israel. Navorsing wys uit dat antieke Ou Nabye Oosterse parallelle

Tora staan en val as 'n enkel entiteit; onderskeie partye is gedwing om alle verpligtinge na te kom - hulle kan nie vat en los soos hulle wil nie.
Die feit dat die verbondskonteks die eenheid binne die *Tora* bevestig, kan ook uit 'n ander hoek benader en gesien word. In die middel twintigste eeu was daar 'n geweldige belangstelling in die formele eienskappe van sekere antieke Ou Nabye Oosterse verdragskodes. Dit blyk dat die wêreld van die Bybelse aartsvaders en die periode van Israel se geboorte een van beduidende politieke en militêre aktiwiteite was. Die studie van antieke susereine verdrae (dit wil sê verdrae wat afgedruk is deur 'n veroweraar - die suserein of opperleenheer - op 'n verowerde nasie oftewel die *vasal,* wat dan verplig was tot 'n verbondsverhouding), openbaar, wat gesien is as belangrike parallelle met die Bybelse wetskode.[28]
Die belangrikheid van hierdie ontdekking word as volg deur Preuss (1995:93) aangedui:
"*It is certainly not fortuitous that through these ancient Near Eastern texts one of the substantial theological breakthroughs in the problem of covenant, election, law and responsibility in Deuteronomy and the related strata...has occurred.*"

Hierdie siening is met ywer deur Meredith Kline toegepas op die boek Deuteronomium en ook die Dekaloog.[29] Kline dui aan dat, anders as wat baie reken, Deuteronomium 'n struktuur het wat baie ouer as Moses is. Hy wys ook dat die tipiese voorsiening van 'n duplikaatkopie van die verdrag wat in die heiligdom van die god van die verowerde nasie geplaas moes word, die rede is waarom daar twee tablette van die wet is. Beide sou die volle Dekaloog bevat. Aangesien die suserein en die God van die vasal in hierdie geval een en dieselfde is, gaan beide kopieë na dieselfde heiligdom. Die verhouding is m.a.w. gevestig, en hierdie is die verpligtinge van getrouheid wat die uitdrukking is van die genadige verhouding.

Die waarde van hierdie insigte lê daarin dat die *Dekaloog* nie los van die verbond gesien kan word nie en terselfdertyd nie los van die hele *Tora* nie. Dit gaan oor die strukturering van lewe onder die heerskappy van die Groot Koning (Goldsworthy, 2000:163-164).

As daar by bogenoemde argumentasie in gedagte gehou word dat daar in die evangelies deurgaans na die *Tora* as 'n eenheid in die enkelvoud, *nomos*, verwys word en dat van Paulus se 119 gebruike[30] van *nomos* nie een in die meervoud gevind word nie (Moo, 1983:75), kan daar met 'n redelike mate van sekerheid tot die gevolgtrekking gekom word dat die onderskeid tussen morele, seremoniële en burgerlike wette (waarvan die morele die kern van 'n werkverbond vorm en steeds geldig is) op arbitrêre eksegese berus en nie gehandhaaf kan word wanneer daar erns gemaak word met die teks as 'n geheel nie.

---

tot hierdie tipe wet bestaan. Iemand soos W. Zimmerli het egter weer die verband tussen wet en verbond op die voorgrond geplaas deur te wys op die feit dat Israel se wet altyd verband hou met *vloek;* vloek wat veroorsaak dat die verbond in gevaar kom, ja selfs vernietig kan word (Preuss, 1995:88,90 e.v.).
[28] Thomson, J.A. 1964. *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament.* London: Tyndale.
[29] Kline, M. 1963. *Treaty of the Great King: The Covenant structure of Deuteronomy.* Grand Rapids: Eerdmans.
[30] In die LXX is net 38 van die ongeveer 440 verwysings in die meervoud, en die meeste hiervan hou nie verband met Goddelike wet nie.

3.5 Die karakter van die *Tora*

As daar aanvaar word dat die Dekaloog onlosmaaklik deel van die *Tora* is, is die volgende stap om te probeer vasstel of die *Tora* (as geheel) die karakter van *wet* het, in die sin dat dit die teenpool van die genade van die Nuwe Testament is.

Ons moet met Dumbrell (1984:91) saamstem wanneer hy sy misnoeë uitspreek wat betref die vertaling van '*Tora*' met '*law*', aangesien so 'n vertaling ongetwyfeld lei tot sieninge van die Ou Testamentiese bedeling wat nie ooreenstem met die realiteit van die openbaring wat progressief gegee is nie. "*What is primarily involved in this Hebrew term is direction for life within the framework of the presupposed relationship*" (Dumbrell, 1984:91). Dit is ongelukkig nie dié konnotasie wat deur die vertaling van die Hebreeuse woord *Tora* met *nomos* in die Griekse Septuagint en die Nuwe Testament oorgedra word nie. Nog minder deur die Latynse woord *Lex*, die Engelse woord *Law*, die Franse *Loi*, die Duitse *Gesetz* en die Afrikaanse *Wet* nie. By genoemde vertalings is die konnotasie een van: regulasie wat afgedruk word deur 'n bekwame outoriteit, wat gesteun word deur een of ander sanksie, in so 'n mate dat die voorwerp op wie die wet van toepassing is, gestraf sal word, sou die wet wat ter sprake is, verbreek word.

"*While the Hebrew Torah does contain the concept of categorical imposition, this cannot be divorced, however, from the notion of guidance or instruction for life that the term also conveys*" (Dumbrell, 1984:91).

Tora is volgens Dumbrell dus veel meer as blote '*wet*'. Sy siening word bevestig wanneer daar na die woord self gekyk word. Dit dui hoegenaamd nie op statiese verwagtings wat die geheel van menslike ervaring beheer nie. Die woord *Tora* kom van die Hebreeuse werkwoord יָרָה of יָרָא wat die betekenis het van '*om te gooi*' of *om te skiet*.' In die *Hiphil* stamvormasie neem dit die betekenis aan van '*om te onderrig, om die rigting aan te dui uit*' soos in Eksodus 35:34 en Levitikus 10:11 (Koehler & Baumgarten, 1958:1023; Brown, Driver & Briggs, 1966:435-436; Kaiser, 1996:192).

Die feit dat die *Tora* meer as blote *wet* is, is duidelik uit die gebruik van die selfstandige naamwoordsvorm van die werkwoord יָרָה in Eksodus 24:12 in verband met *Tora*:

"*Toe sê die HERE vir Moses: Klim op die berg na My toe en vertoef daar, dat Ek jou die kliptafels kan gee en die wet* וְהַתּוֹרָה *en gebooie* וְהַמִּצְוָה *wat Ek geskryf het om hulle te onderrig* לְהוֹרֹתָם *van.*יָרָה."

Ander gedeeltes wat duidelik daarop dui dat *Tora* nie bloot vir wetlike doeleindes gebruik word nie, sluit die volgende in:

"*Ooreenkomstig die wet* הַתּוֹרָה *wat hulle jou leer* יוֹרוּךָ *en volgens die regspraak wat hulle jou sê, moet jy handel; jy mag nie regs of links afwyk van die uitspraak wat hulle jou te kenne gee nie*" (Deut 17:11). "*Neem jou in ag by die plaag van melaatsheid om baie noukeurig te handel volgens alles wat die Levitiese priesters julle sal leer* יוֹרוּ" (Deut 24:8).

En baie interessant vind ons in Jes 2:2-3:

"*En aan die einde van die dae... baie volke sal heengaan en sê: Kom laat ons optrek na die berg van die HERE, na die huis van die God van Jakob, dat Hy ons sy weë kan leer* וְיֹרֵנוּ *en ons in sy paaie kan wandel. Want uit Sion sal die wet* תּוֹרָה *uitgaan en die woord van die HERE uit Jerusalem.*"

Hierdie laaste gedeelte wat ook die *Tora* met lering en instruksie verbind, is insiggewend aangesien hier 'n heenwys is na die Messiaanse era. Die *Tora* sal in hierdie tyd nie die funksie van blote wetlike verpligtinge wat nagekom moet word hê nie, maar dit sal dien as middel tot rigtinggewing en leiding sodat die volk volgens die wil van die Here kan leef.

Wanneer 'n narratiewe benadering tot die Pentateug gevolg word, word dieselfde konklusie gemaak, naamlik dat *Tora* méér as blote *wet* is. Die sleutel tot die kombinasie van *Tora* en narratief lê in Deuteronomium 1:1 tot 4:43. Die redakteur maak dit duidelik dat Moses onderneem om die *Tora* te verklaar; met ander woorde, Moses gaan nou sê wat *Tora* is (1:5). Maar dan vind ons dat hy 'n gedeelte van die voorafgaande Pentateug narratief verduidelik, onder andere die rebellie by Kades-Barnea (Numeri 13-14). Moses se toespraak bestaan uit interpretasie en kommentaar op die verhaal se betekenis vir sy teenwoordige gehoor. Hy vertel nie net die *Tora* oor nie, maar verduidelik dit ook. Moses is as't ware beide verteller en prediker. Die resultaat hiervan is dat die narratief self 'n vorm van instruksie is. Meer as dit; dit is betekenisvol dat die redakteur die woord *Tora* gebruik en nie 'n ander woord vir lering, soos byvoorbeeld לָמַד in 4:1,5 nie. In die konteks van dit wat ontvou in Deuteronomium, vorm die verhaal as instruksie 'n bevel aan Moses se luisteraars, aangesien narratief as *Tora* nie verstaan kan word los van die verbondskonteks van Moses se testament nie. Uiteindelik, na die aanhoor van die verhaal, kan daar net op twee maniere gereageer word: "As gevolg van hierdie verhaal, aanvaar ek die verbond", of, "Ten spyte van hierdie verhaal, verwerp ek die verbond." Aanvaarding of verwerping sal uiteindelik bepaal of die seën of vloek ontvang word. Die gewigtigheid van die bevel is dus baie duidelik (Mann, 1988:146-147).

Loader (2001:70) sluit tot 'n mate hierby aan. Hy wys daarop dat dit algemeen bekend is dat die Pentateug ook in Hebreeus die *Tora* genoem word. In 'n uiters sinvolle en weldeurdagte bydrae oor die Pentateug (Loader, 2001:70-85), wys Loader (2001:70) daarop, dat in die lig van die buigbaarheid van die term "*tema*", die *tema* van die Pentateug uitgedruk kan word in die term *Tora*. Maar wát *Tora* is, word volgens Loader duidelik in die interverhouding tussen die motiewe van Goddelike voorsiening, of "*evangelie*", en gehoorsaamheid wat verwag word van mense: "*wet.*" Hierdie tema word volgens hom dwarsdeur die Pentateug gevind. Anders gestel, die wetlike "blokke" in die Pentateug is geïnkorporeer in die narratiewe materiaal. Soos hy dit stel: "*a law-incorporating gospel is Torah*" (Loader, 2001: 75). In die lig hiervan raak federale teoloë se siening onaanvaarbaar dat die *evangelie* ons in staat stel om weer die *wet*, soos gevind in die werkverbond en op Sinai, na te kom. *Tora* self is beide wet en evangelie en as sodanig roep dit tot 'n reaksie op; of anders gestel: hierdie wet-geïnkorporeede evangelie roep om *geloof.*

Reeds in die tagtigerjare dui Schmitt (1982:170-189) aan dat die mees kenmerkende verskynsel in die redaksionele "nate" van hierdie vyf-volume boek juis die konsekwente gebruik van die woord vir "geloof" of "om te glo", בְּ הֶאֱמִן is. Dit word gevind by die kritieke oorgangspunte tussen gedeeltes binne die hele korpus. Hy wys die volgende

sleuteltekse uit: Gen 15:6, Eksodus 4:5, Eksodus 14:31; Num 14:11, Num 20:12. Kaiser (1996:194) meen Gen 45:26 en Deuteronomium 1:32 en 9:23 kan ook bygevoeg word.

Die implikasie hiervan, soos Kaiser (1996:194) tereg aandui, is dat geloof aan die hart van die *Tora* lê. Dit is opvallend dat in elkeen van hierdie tekste, geloof verbind is met die konsep van die "*hou van God se Tora.*" Die teenoorgestelde is natuurlik dan ook waar: waar geloof afwesig is, lei dit tot rebellie teen God se wet. Die teologie van vertroue en geloof is dus bedoel om die teologie van bevele en bepalinge te beheer.

Sailhamer (1991:241-246) het in hierdie verband 'n interessante studie gemaak omtrent die teologie van die Pentateug. Hy wys daarop dat die narratiewe strategie van die Pentateug Abraham, wat die wet gehou het, kontrasteer met Moses, wie se geloof swak was onder die wet. Volgens hom suggereer dit 'n bewuste poging van die kant van die outeur van die Pentateug om te onderskei tussen 'n lewe van geloof voor die wet (*ante legem*) en 'n tekort aan geloof onder die wet (*sub lege*). Hy wys daarop dat die lewe van God se volk, vóór die gee van die wet gekarakteriseer is deur geloof en vertroue in God, maar ná die gee van die wet is hulle lewens gekarakteriseer deur ontrouheid en mislukking. Abraham lewe deur geloof (Gen 15:6) , in Egipte lewe die Israeliete deur geloof (Eksodus 4), hulle kom uit Egipte deur geloof (Eks 14:31) en hulle nader die berg Sinai in geloof; maar ná die gee van die wet, is God se volk nie meer gekenmerk deur geloof nie (Sailhamer, 1991:261).

Sailhamer fokus veral op twee teksgedeeltes, naamlik Num 20:12 en Gen 26:5. In Gen 26:5 sê God: "want Abraham het na my stem geluister שָׁמַע בְּקֹלִי en hy was gehoorsaam aan My bevel, וַיִּשְׁמֹר, my gebooie, מִצְוֹתַי, my voorskrifte, חֻקּוֹתַי en my wette וְתוֹרֹתָי .

Hierdie gedeelte lei tot hewige debat, want tot op hierdie punt in die verhaal word daar geen melding gemaak van Abraham wat die wet gehad, of gehou het nie; die klem was inteendeel op sy geloof. Aangesien hier duidelik sprake is van die hele Mosaïese wet, indien die gedeelte met byvoorbeeld Deut 11:1 vergelyk word, is die enigste eerlike oplossing, om die betekenis van hierdie vers in die groter strategie en doel van die Pentateug (Sailhamer, 1991:253) te soek. Dat die klem in hierdie vers op die feit van Abraham se onderhouding van die wet is, is sterk te betwyfel. Aangesien die finale vorm van die Abrahamitiese verhalende gedeeltes deurweek is met die geloofstema wat die groter struktuur van die Pentateug vorm, is dit onwaarskynlik dat dieselfde outeur wat *geloof* wil beklemtoon, sonder die wet, hier weer *wet* wil beklemtoon, sonder geloof. Die chronologiese plasing van die verhale omtrent die aartsvaders gee verder bewys dat Gen 26:5 bedoel is om Abraham se geloof te beklemtoon, en nie sy gehoorsaamheid aan die wet as sodanig nie. In die lig hiervan, maak Sailhamer die volgende opmerking:

> It is as if the author of the Pentateuch has seized on the Abrahamic narratives as a way to explain the concept of "keeping" the law. The author uses the life of Abraham, not Moses, to illustrate that one can fulfill the righteous requirements of the law. In choosing Abraham and not Moses, the author shows that "keeping the law" means "believing in God," just as Abraham believed God and was counted righteous (Gen 15:6). In effect the author of the Pentateuch says, 'Be like Abraham. Live a life of faith and it can be said that you are keeping the law (Sailhamer, 1991:254).

Hierteenoor staan Num 20:1-13 uit as aanduiding dat Moses en Aäron, wat hoë posisies onder die wet beklee, nie God se gawe van die land geniet nie; hulle sterf in die wildernis omdat hulle nie *geglo* het nie (Sailhamer, 1991:260).

Die Pentateug se siening van die *Tora* is dus verbasend soortgelyk aan dié van Jeremia 31:31! (Sailhamer, 1991:261). Net soos Jeremia terugkyk na die mislukking van die Sinai verbond en die *Tora* wat nie deur die Israeliete gehou is nie, so het die outeur van die Pentateug min hoop vir seëning onder die wet. Jeremia kyk vorentoe na 'n tyd wanneer die *Tora* geïnternaliseer sal wees; nie meer op kliptafels geskryf sal wees nie (Eseg. 36:26), maar op die hart (Jer 31:33). Op dieselfde wyse hou die Pentateug die voorbeeld van Abraham voor as 'n model van geloof; iemand wat nie die kliptafels gehad het nie, maar tog die wet hou deur 'n lewe van geloof te lewe. Terselfdertyd bied dit die waarskuwing van die lewe van Moses, wat in die wildernis sterf, as gevolg van 'n tekort aan geloof.

Sailhamer konkludeer dat die siening van die *Tora* wat gevind word in die Pentateug in essensie dieselfde is as die nuwe verbond gedeeltes in die profete (Sailhamer, 1991:261).

Uit al die voorafgaande opmerkings moet daar egter nie die gevolgtrekking gemaak word dat daar geheel opgegaan is in die Barthiaanse siening, wat ook by teoloë soos Von Rad en ander deurslaan, dat *wet bloot 'n vorm van evangelie* is nie. Miskien word dit die duidelikste gestel deur Preuss (1995:91):

> Torah is instruction for life in the form of the teaching and will of YHWEH expresed in the Covenant Code, the Holiness Code, Deuteronomy, and the Pentateuchal assemblage of legal collections overall. At the same time, however, 'Torah' is also a demanding and punishing law. (Onderstreping myne)

Dit is egter belangrik om Goldsworthy (2000:154-155) se insigte by die van Schmitt, Kaiser, Loader, Sailhamer en Preuss te voeg. Goldsworthy wys daarop dat die paradoks in *Tora* altyd in gedagte gehou moet word, naamlik dat God aan die een kant perfekte gehoorsaamheid vereis, maar terselfdertyd die middele voorsien om te handel met die feit dat sulke gehoorsaamheid nie deur sondige wesens gegee kan word nie. Integraal tot die *Tora* is daarom die tabernakel en die hele sisteem van versoenende offers.
Die gee van die tabernakel bewys die genade van God. Hy maak die voorsiening nadat die kern van die verbond by Sinai gegee is. Die volgorde is dus: Verkiesing en roeping (Abraham); Gevangenskap (Eks 1); Verlossingswonderwerk in die Eksodus (Eks 2-15); Vergadering by Sinai (Eks 19); die gee van die Dekaloog (Eks 20); die boek van die verbond (Eks 20:22-23:33); die bekragtiging van die verbond (Eks 24); die voorskrifte van die tabernakel (Eks 25-31).

Die *Tora* moet in hierdie verlossingskonteks verstaan word. Die meer gedetailleerde voorsieninge van Levitikus beklemtoon bloot die betekenis van hierdie konteks. Die *Tora* funksioneer nie net om menslike gedrag te beskryf nie, maar vervul die betekenisvolle doel om aan te dui deur watter soort God hulle verlos is. Die *Tora* is nie net 'n gids vir menslike gedrag nie; sy etiek en gehoorsaamheid is primêr daar om 'n verhouding met God aan te dui. Aan die hart van die *Tora* is die verbondsverhouding met God.

Verhoudinge tussen individue en groepe moet die verhouding van die individu en groep tot God weerspieël; 'n verhouding wat deur genade gevestig is (Goldsworthy, 2000:156). Toe die boek van die verbond vir Moses gegee is, is die volk bymekaar geroep en meegedeel wat God gesê het. Hulle reageer deur te sê: "*Alles wat God beveel het, sal ons doen.*" Die verbond word verseël in offerbloed, in 'n seremonie wat moeilik te verduidelik is (Eks 24:3-8). Kortliks lyk dit asof die verbond slegs kan werk op die basis van bloed-offers. Indien dit so is, hang die verbond af van die manier waarop God die sondaar regverdig wat na hom toe draai vir genade in die aangesig van die volmaakte vereistes van die wet.
Dus, is die tabernakel gegee, aangesien 'n sleutelaspek van die karakter van God die begeerte is vir gemeenskap met mense en die gemeenskap word primêr beskryf as God se woon onder hulle (Goldsworthy, 2000:156).

God se woon onder die volk is weer nou verbonde aan die *hele kwessie van die land.* Hulle moes God se volk wees, *in die land.* Dit is belangrik om te onthou dat die verbond gesluit word met Abraham se nageslag, aan wie juis die land beloof is (Eks 6:4 met Gen 17). Die *Tora* is dus ook onlosmaaklik verbonde aan die land. Dit is juis op hierdie "plek" van God dat hulle soos God se volk moes leef. Die voorskrifte is gegee vir hulle om na te kom in die land wat uit genade aan hulle gegee is.

Duidelik tot op hierdie punt is egter die feit dat die "wet"-aspek nooit los gesien kan word van die genadeverbond waarin dit staan nie. Daarom maak die gerespekteerde Ou Testamentici, Hill en Walton (1991: 148-149), die opmerking dat die skerp kontras wat getrek word tussen *wet* en *genade* die antieke Israeliete sou verbaas het, aangesien daar geen groter vertoning van God se genade is as juis dit wat in die gee van die wet gedemonstreer is nie. In die antieke Ou Nabye Ooste is gode gekenmerk deur hulle inkonsekwentheid wat daartoe lei dat aanbidders nooit weet wat hulle gode behaag al dan nie – dit kon van dag tot dag verander. Hierdie twyfel lei tot konstante verwarring, en 'n persoon kon derhalwe nooit vasstel of hy in die guns van die god is of nie.

Die "wet" wat God aan Israel gee, daarenteen, verander hierdie prentjie totaal. Hulle God kies om Homself te openbaar en hulle duidelik te vertel wat Hy van hulle verwag. Alhoewel baie van die wette in die Bybel 'n ooreenstemming toon met dié van die Ou Nabye Ooste, is daar treffende verskille. In die ONO is die oortreding van die wet 'n oortreding teen die gemeenskap; in Israel is dit 'n oortreding teen God. Die wet in die ONO beklemtoon orde in die gemeenskap; die wet in Israel lê klem op die regte gedrag in die oë van God. Een resultaat van hierdie perspektief is dat in die Ou Testament

> ... the Israelites are not heard complaining about the burdensomeness of the law. It was a great example of God's love for them that He would

> communicate to them in this way. They would consider themselves fortunate to be able to know what God required of them. The law was viewed as a delight rather than drudgery, as freedom of revelation rather than fetters of restriction (Hill en Walton, 1991:149).

Uit die opmerkings tot dusver is dit duidelik dat *wet* en *genade*, nie twee pole van 'n spektrum is, soos wat dit in federale teologie se skema na vore kom nie. *Wet* staan nooit los van *genade* nie. Ons kan nie anders nie as om te volstaan met die konklusie dat *wet* in die Bybel inderdaad *Tora* is; 'n wet-geïnkorporeerde evangelie wat deur die mens in geloof omhels moet word.

3.6 *Tora* en skepping

3.6.1 Inleiding

Noudat die verkeerde teenstelling tussen "*wet*" en "*genade*" uit die weg geruim is, moet daar vasgestel word wat, *volgens die Skrif, die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens van begin tot einde is.*

Dit is nou reeds duidelik dat dit foutief sou wees om hierdie verhouding te sien in terme van "*wet*", wat dan ook die inhoud van 'n "werkverbond" sou vorm, wat van die begin af tussen God en die mens bestaan het. Daar moet egter nou vasgestel word of die *Tora*, in sy ware betekenis, soos nou uitgelig, *van die begin af* die grondstuktuur van die verhouding tussen God en die mens gevorm het. Daar moet dus vasgestel word of daar in die Skrif self 'n verband is tussen die *Tora*-verhouding in die Pentateug en die skepping, en of daar uiteindelik 'n verband is met Christus en die grondstruktuur waarin ons nou met God staan, ná Sy koms.

Dit lyk mees logies om te gaan kyk of daar aanduidings binne die Pentateug self is, dat die *Tora*-verhouding ook in die skepping van die mens aanwesig is. Wanneer ons daarna kyk, moet die eenheid tussen *Tora* en verbond, *Tora* en land sowel as *Tora* en tabernakel in gedagte gehou word. Ons sal vervolgens kyk of daar 'n verband is tussen hierdie aspekte en die skepping. Dit sal in die volgende volgorde ondersoek word: Die verband tussen die land onder die Mosaïese bedeling en die skepping, tussen die tabernakel van hierdie bedeling en die skepping; die verband tussen die begrip "wysheid" en die skepping en laastens sal daar gekyk word of daar wel sprake is van 'n verbond by die skepping. Wysheid kom op die tafel aangesien die Ou Testament en Judaïsme, *wysheid* gesien het as iets wat teenwoordig is by die skepping. Indien die verband tussen *Tora* en wysheid aangedui kan word, sal dit dus as verdere versterking dien vir die standpunt van hierdie studie.

3.6.2 Die land

Dumbrell (1984:101-102) wys daarop dat Eksodus 15 die doel van die Sinai-verbond weergee. Hierdie antieke himne, wat die Eksodusoorwinning vier, kan in twee hoofdele verdeel word:

- Eerstens die gedeelte wat handel oor Jahwe se oorwinning oor Farao (15:1-12) en

- Tweedens die gedeelte wat handel oor Jahwe wat Israel uitlei deur die woestyn na die *beloofde land* (15:13-18).

In die eerste gedeelte van die gedig in Eksodus 15 word die prosaïese en meer funksionele verslag van Eksodus 14 vertaal in die taal van teologiese refleksie. In hierdie gedeelte word 'n beeld ontwikkel in die beskrywing van Jahwe, wat uiters belangrik is. Ons verwys hier na die voorstelling van Jahwe as 'n kryger wat Israel se gevegte vir haar veg en haar vyande onderwerp (Eks 15:3). In die gevegsterminologie van die laat Bronstydperk word Jahwe voorgestel as 'n kryger met 'n opgehefde regterhand (vers 6) waarin die tradisionele roede (staf), wat verpletter, gehou word (vers 6).
Jahwe se instrument waarmee die magte van Farao verslaan word, is op paradoksale wyse die tradisionele chaosfaktor wat gedurig teenoor die geskape orde staan, naamlik die see. Die oorwinning van Jahwe oor die see en sy gebruik daarvan het basiese punte van verwysing na die Antieke Ou Nabye Ooste se "skeppingsmites":
"*Creation is viewed as the imposition of order upon chaos, represented by the unruly sea*" (Dumbrell, 1984:102).
In hierdie mites word orde verkry deur die oorwinning wat die kryger-god Marduk behaal. In Eksodus 15 word hierdie mite verwerk en gekleur maar die onderliggende elemente is daar.

Die verlossing wat die Eksodus-oorwinning bewerk, word voorgestel in terme van 'n "nuwe skepping", met die aanname dat die Eksodus die skeppingsbedoeling vir die wêreld bevorder.

Die tweede helfte van die gedig maak dit duidelik dat Israel, nou nuut geïnstitusionaliseer, uitgenooi word om in die beloofde land die rus te geniet wat bedoel is vir die mensdom in geheel, as 'n resultaat van die skepping. In die beloofde land, soos in Eden, sal die direkte teenwoordigheid van God beleef word op 'n manier wat die mens in Eden dit ervaar het. Die mitiese elemente waarna verwys is, het as tema die bevestiging van goddelike heerskappy oor die kosmos. Dit word dus gebruik as 'n verduideliking van die betekenis van God se oorwinning oor Farao en sy magte wat in die gedig gepersonifieer word in terme van 'n bedreiging vir die skepping. Hierdie elemente word ook bedoel as 'n verduideliking van die aard van die verhouding, die verbondsband waartoe Israel geroep is (Dumbrell, 1984: 102-103).

Dit is duidelik dat die vrugbaarheid van die *land* die onderwerp van Deuteronomium 26:9 is en daarom is die gawe van die eerste vrugte in daardie hoofstuk nie net verbind met Jahwe se eienaarskap nie, maar ook met die feit van historiese verlossing. Opvallend is die verwysing na die land in hoofstuk 26 in terme van sy potensiële opbrengs, wat ooreenstem met dit wat voorkom in die verslag van die verspieders (Num 13:27), wat die land moes evalueer. In Deuteronomium word die beloofde land uitermate geïdealiseer. Dit is die toppunt van vrugbaarheid en vrugtevolheid. Daar kom niks kort in wat begeer mag word nie. Nie alleen sal dit hemelse spyse gee nie (melk en heuning was tradisioneel die kos wat aan 'n god geoffer is, Jes 7:15), maar dit sal selfs vanuit die hemel natgegooi word (Deut 11:11). Dit is 'n land van waterstrome en fonteine, wat deur sagte valleie en heuwels vloei (Deut 8:7). Meer nog, dit is nie net potensieel ryk nie, maar dit is voorsien

van waterputte wat Israel nie gegrawe het nie, huise wat sy nie gebou het nie, en olyfbome wat sy nie geplant het nie (6:10 e.v.). In so 'n land sal die volheid van lewe geniet word, want Israel sal geseën wees bo alle volke (7:14); alle siekte, sowel as elke bedreiging vir Israel se sekuriteit, sal verwyder word (7:15). God se spesifieke sorg is vaardig oor hierdie land, want sy oë is altyd op hierdie land en sy besorgdheid daaroor is voortdurend (Deut 11:11-12). Uit 'n verbondsoogpunt is die implikasies hiervan duidelik. Die indruk kan beswaarlik ontkom word dat wat hier deur sulke verwysings geskets word, niks anders is as Eden se paradys wat herwin word nie. Aangesien daar die verwagting was dat die beloofde land 'n heiligdom vir Jahwe sou wees, is so 'n afleiding geregverdig. In ooreenstemming met sy heiligdomstatus en op gelyke wyse in ooreenstemming met sulke hoë verwagtings betreffende die gebruik van die land, moes enige iets wat onrein is of dreig om Israel te besoedel, verwyder word. Soos in die Eden-situasie sou inwoners van hierdie heiligdom die seëning van God se spesiale teenwoordigheid geniet en soos in die Eden-situasie, sou daar voortgaande verblyf van hierdie Goddelike gebied wees deur Israel, indien die voorvereistes vir lewe in die land nagekom sou word. Daar is daarom werklike parallelle wat getrek kan word tussen Adam en Israel se posisie. Soos Adam, is Israel buite die land gevorm (Gen. 2:8), en soos Adam is Israel toe in 'n heiligdom geplaas wat deur God geskep is. En dan maak Dumbrell (1984:120) die opmerking: "*as in the case of Adam life in the land was to be regulated by covenant.*" Uiteindelik is Israel, net soos Adam, uit die land gesit, aangesien die verbondsverhouding verbreek is.

Die gedagte van "rus" waarna die boek Deuteronomium herhaaldelik verwys, (3:20; 12:9; 25:19; 28:65) is duidelik verbind aan die konsep van aangename lewe in die land, veilig en geseënd (15:4; 23:20; 28:8: 30:16). Dit beteken niks anders as dat Israel die gawes van die skepping sal geniet op 'n wyse wat dit bedoel is om geniet te word. In hierdie "teologie van rus" keer ons duidelik weer terug na die doelwit van die skepping, soos voorgehou in Gen 1:1-2:4a en gekenmerk deur die Eden-verhaal, naamlik dat die mensdom geskep is om hulle te verheug voor die Godheid en die seëning te geniet van die skepping in Sy Goddelike teenwoordigheid. Die gedagte van rus impliseer bogenoemde in beide Gen 2:2 en die boek Deuteronomium, terwyl Deuteronomium baie bewus is van die noodsaaklikheid om te onderstreep dat "rus" net 'n veilige leerstelling is wanneer dit verbind is aan die korrekte idee van hoe die teenwoordigheid van Jahwe in die land verstaan en gewaardeer moet word. Dit is juis om hierdie rede dat daar in die ietwat uitgebreide argument in Deuteronomium 12 aandag gegee word aan die konsep van Goddelike teenwoordigheid in die land wat verbind is aan die plek wat Jahwe kies. Dit sal die plek wees wat Jahwe "*sal uitkies om sy Naam te laat woon*" (Deut 12:11). Ten spyte van die debatte rondom hierdie verse, wil ons saamstem met Dumbrell (1991:122) dat die frase "*sal uitkies om sy Naam te laat woon*" die belangrikheid van die leerstelling van 'n heiligdom vir die beloofde land bevestig, aangesien dit voorkom binne die teologie van die beloofde land as Goddelike besit en verbind is aan Deut 12 met sy verwysing na die leerstelling van rus (vers 10).

Belangrik vir die leerstelling van rus, maar ook vir die wyer skeppingsverbondsgedagte waarmee dit geassosieer word, is die gedagte van Sabbat in die boek Deuteronomium. Dit moes (5:12-15) elke vlak van die Israelse gemeenskap sowel as nie-Israeliete, dit wil sê

die hele mensdom en selfs mak diere, omsluit, en dit is in verband gebring met die Eksodus-verlossing. In die parallelle gee van die Dekaloog in Eks 20:8-11 is die Sabbat verstaan as die voorstelling van die rus van die mensdom, na die voltooiing van die skepping. Twee sulke verskillende toepassings van die vierde gebod is egter nie teenstrydig nie, maar komplimentêr, aangesien dit die Eksodus-verlossing is wat nuwe lewe in die land moontlik maak en op dié wyse natuurlik die herstel van Eden-waardes moontlik maak.

Israel in Kanaän is dus die geseënde mensdom in die kleine, 'n illustrasie van wat bedoel is vir die hele mensdom. Natuurlik weet ons dat die verwagting van "rus" nie gerealiseer het in Israel se ervaring nie en dat sy uiteindelik uitgedryf is. Die boek Hebreërs sluit hierby aan om te wys dat daar steeds 'n Sabbatsrus oorbly as vervulling van die bedoeling van die skepping (Dumbrell, 1984:123).

Wanneer ons vanuit 'n narratiewe oogpunt na die Pentateug kyk, ontvou die volgende: Die Pentateug skets volgens Mann (1988:160-161) Jahwe as 'n God op soek na gemeenskap vanaf die oomblik dat Hy Adam en Eva uit die tuin gedryf het. Dit teken 'n God wie se hoofdoel die restourasie van die orde tussen Skepper, skepsel en die wêreld is, soos wat dit bestaan het voordat die eerste mense gesondig het. Die Pentateug is 'n narratiewe beskrywing van daardie proses van restourasie, of dan *herskepping,* soos dit plaasvind in die sakrale gemeenskap bekend as Israel. Aan die einde van die Pentateug is daardie gemeenskap, as 'n moontlikheid, nou volkome. Deur die bemiddeling van Moses, maak God die werk klaar wat hy begin het met die bevel aan die aartsvaders, voortgesit het in die verlossing van Israel uit Egipte, en voltooi het in die vorming van 'n verbondsgemeenskap wat vergader is rondom die tabernakel. Israel is 'n volk met 'n Goddelik-gegewe beleid, 'n konstitusionele teokrasie met 'n volkome regeringsisteem (veral 17:8-18:2). Na aan die einde van Moses se lewe kan hy verklaar: "*Wees stil en luister, o Israel! Vandag het jy die volk van die HERE geword* "(Deut 27:9). Die Israeliete wat "anderkant" die Jordaan staan, verteenwoordig 'n volledige model van realiteit; die manier waarop mense kan leef in ooreenstemming met die wil van God. Met hierdie beskrywing van die nuwe gemeenskap het die Pentateug sy ware einddoel – *telos* - bereik. Die Pentateugnarratief skep as't ware 'n nuwe wêreld. Dit is egter nodig om te besef dat; "soos in die begin" terwyl die eerste wêreld bestaan het as 'n realiteit in terme van wat God gedoen het, hierdie een bestaan as 'n moontlikheid in terme van wat Israel gaan doen. Mann (1988:161) verwoord dit as volg:

> The Torah ends very much the way it began. Just as God placed the earth before Adam and Eve and offered it to them as their dominion, so God places the land of Canaan before Israel and offers it to them. Just as God provided for Adam and Eve a comandment, obedience to which would mean continued blessing, but disobedience to which would entail a curse, so God has blessed Israel as his special people, but warned them of the curse that leads to death. Just as Adam and Eve could be genuinely human only in responsibility to the divine will, so Israel can be God's holy nation only in responsibility to God's Torah.

Mann (1988:161) wys daarop dat die Pentateug teen sy einde gelyktydig volkome is, maar ook 'n oop einde het. Alhoewel dit 'n nuwe wêreld daarstel wat deur God geskep is, dit wil sê, die werk wat God klaar gemaak het - die verbondsgemeenskap wat 'baie goed' is - eindig dit met die dood van Moses en die uitdaging van sy getuienis. Die *Tora* eindig met 'n beroep en daarom ook met 'n vraag: "Sal Israel die nuwe gemeenskap wees wat God geskep het of nie?" Die weg van die *Tora* lê as't ware oop voor hulle, maar dit is 'n smal en reguit pad:

> Ek neem vandag die hemel en die aarde as getuies teen julle; die lewe en die dood, die seën en die vloek het ek jou voorgehou. Kies dan die lewe, dat jy kan lewe, jy en jou nageslag, deur die HERE jou God lief te hê, na sy stem te luister en Hom aan te hang; want dit is jou lewe en die lengte van jou dae, sodat jy kan woon in die land wat die HERE aan jou vaders Abraham, Isak en Jakob met 'n eed beloof het om dit aan hulle te gee (Deut 30:19-20).

Uit die voorafgaande word dit baie duidelik dat die *land,* wat sentraal staan in die *Tora*-verhouding van die Pentateug, 'n baie duidelike afbeelding is van en sinspeling is op die "land-verhouding" by die skepping. Die oproep van die verbond is 'n oproep om hierdie lewe van die oorspronklike skepping in te gaan, in die *land* in.

3.6.3 Die tabernakel

Daar is nou reeds gewys op die feit dat 'n onvervangbare deel van verbondsluiting in die Ou Nabye Ooste, die verseëling daarvan in geskrewe vorm is – alleenlik dan is dit geldig. Sulke dokumente moet dan gestoor word in 'n heiligdom. Juis om hierdie rede beweeg die verhaal in Eksodus *ná* die verbondsluiting in Eksodus 25 na die bou van die *tabernakel*. Nog 'n rede hiervoor, is dat die bou van die tabernakel God se voortgaande *teenwoordigheid* onder die volk moontlik maak. By Sinai is die berg die Goddelike woonplek. Israel moet egter nou beweeg na Kanaän, wat beteken dat hulle Sinai moet verlaat. Slegs met 'n vervoerbare heiligdom kon hulle voortgaan om God se teenwoordigheid onder hulle te geniet en so die beloofde land binnegaan (Wenham, 2003:74). Die noue verband tussen tabernakel en land word ook gesien in Poythress (1991:70) se opmerking dat die land as woonplek van God analoog is aan die tabernakel (en tempel), wat die woonplek van God in 'n meer intensiewe sin is. Die klein gedeelte van die land wat in beslag geneem word deur die tempel, is 'n klein skaal replika van die land as geheel en andersom. Die land is 'n grootskaalse beliggaming van die beginsels van die tabernakel, en juis daarom korrespondeer die verontreiniging en reiniging van die land met die verontreiniging en reiniging van die tempel (Num 35:33-34). Die volk as geheel, wat in die land woon, is ook analoog aan die priesters wat spesiale diens in die tabernakel verrig.

Volgens Mann (1988:104-105) wat die Pentateug op narratiewe wyse benader, vind die hele gedeelte waarin voorskrifte vir die bou van die tabernakel gegee word, plaas binne 'n raamwerk wat die skepping in Genesis 1 oproep. Wanneer Moses op die berg gaan om instruksies vir die tabernakel te ontvang, sê die skrywer dat die heerlikheid en die wolk die berg vir ses dae bedek het (24:16). Op dieselfde wyse, aan die einde van hoofstuk 31, sluit Jahwe die tabernakel-instruksies af met die bevel tot onderhouding van die Sabbat.

Die onderhouding van die Sabbat is 'n teken van Israel se heiliging deur Jahwe (vers 13) en van Jahwe se skepping van die wêreld in ses dae en sy rus op die sewende dag (vers 17). Die ooreenstemming, soos Allison (1993:207) dit uitlig, is treffend. Ons lees: "*So het Moses dan die werk voltooi*", waarna die wolk die tent van samekoms bedek het, wat kommunikeer het dat die volk uiteindelik gerus het van hulle omswerwinge (Eks 40:33-38); terwyl Gen 2:1-3 so lees: "*So is dan voltooi die hemel en die aarde ... En God het op die sewende dag sy werk voltooi wat Hy gemaak het, en op die sewende dag gerus van al sy werk wat Hy gemaak het.*"

Allison (1993:207) vestig ook die aandag op die feit dat die formule "*Hy/hulle het gemaak...soos die Here Moses beveel het*", sewe keer voorkom in Eksodus 39 (39:1,5,7,21,26,29,31). Beide die sewevoudige herhaling en die inhoud herinner aan Genesis 1-2 en die formule: "*En God het gesê...en dit was so.*" Verder is Eksodus 39:43 "*En Moses het die hele werk bekyk-en hulle het dit gemaak soos die HERE beveel het, so het hulle dit gemaak. Toe het Moses hulle geseën*", 'n duidelike teruggryp na Genesis 1 se "*God het gesien...*", wat dan uiteindelik uitloop op die seën wat uitgespreek word oor die voltooiing van die skepping (Gen 2:1-3). Hierdie gedeelte vorm vir die skrywer die kulminasie van 'n proses wat begin het met die verbond en teken van Noag (die reënboog) en Abraham (besnydenis). Die hele geskiedenis van die wêreld het beweeg na hierdie moment wanneer Jahwe 'n nuwe weg vir die mens gaan open deur 'n nuwe skeppings-handeling. Dat die konstruksie van die tempel 'n nuwe tyd inlui, word ook volgens Allison (1993:206) gesuggereer deur die datum waarop dit voltooi is: "*En in die eerste maand, in die tweede jaar, op die eerste van die maand, is die tabernakel opgerig*" (Eks 40:17). Hierdie handeling is letterlik 'n rewolusie in die verhouding tussen God en die mensdom. Vir God om onder Israel te "woon" is 'n ommekeer van die onttrekking van die Goddelike teenwoordigheid wat so prominent in die oersiklus is: Adam en Eva wat uit die tuin gedryf word; Kain wat wegkruip vir God se teenwoordigheid; aan die ander kant God in die verhaal van Babel; God se "neerdaal" om nie in gemeenskap onder die mens te kom woon nie, maar om hulle te verstrooi en, soos in die verhaal van Sodom en in die geval van Egipte, om hulle te vernietig. Anders gestel: saam met die beweging na 'n verbondsgemeenskap, openbaar die verhoging van Jahwe ook 'n beweging na 'n sakrale gemeenskap. Die boek vertel dus as't ware die stadia in die neerdaal van die Goddelike teenwoordigheid om vir die eerste keer onder een van die volke van die aarde te kom woon.

Dit is 'n duidelike teruggryp na die toestand by die skepping.

Ons het reeds gesien dat Goldsworthy elders wys op die rol van die tabernakel binne die *Tora*. Hy bevestig dan ook eintlik Mann se siening as hy wys dat 'n Bybelse teologie van die tabernakel sal fokus op die beloofde land as 'n tipe van die restourasie van Eden, met die tent, en dan later die tempel wat aandui dat God onder sy mense woon in die beloofde land (Goldsworthy, 2000:157). Wenham, in sy baie resente *Exploring the Old Testament,* wat in 2003 verskyn, rig ons aandag ook op die feit dat die konstruksie van die tabernakel self, ook die skepping oproep:

> The tabernacle design also evoked the Garden of Eden, where God used to live harmoniously with man. The Gold, the cherubim, the tree of life, the

> high-priestly jewels, and the entrance from the east are some of the features that the tabernacle and the Garden of Eden had in common. Most obvious was the presence of God in the tabernacle as he had been in Eden. The tabernacle thus pointed to a restoration of peace between man and God that was lost in the fall (Wenham, 2003: 76).

Dit is die moeite werd om op hierdie punt vir 'n oomblik te kyk na die ongelooflike teruggryp na Eden wat in die tabernakel se inhoud en administrasie na vore kom. Die goud en oniks van Eden verskyn byvoorbeeld, soos Ryken *et al.* (2000) uitwys, weer in die tabernakel, waar goud in oorvloed gevind is en die oniksstene nou gegraveer is met die name van die seuns van Israel (Eks 28:9–12; cf. 25:7). Die boom van die lewe word gesimboliseer in die goue kandelaar met sy "stam", sy "kelkies", sy "knoppe" en sy "blomme" (Eks 25:31–40). Gerubs word gevind tussen die palms en blomme in die binnekamers, op die gordyne en die gordyn van die tabernakel (Eks 26:1; 31; 36:8; 35), sowel as bo-op die ark van die verbond waar hulle uitgestrek aangebring is (Eks 25:18–22; ook 1 Kon 6:23–28). Hulle teenwoordigheid wek onteenseglik die engele wat die ingang na die tuin bewaar het aan die oostekant van Eden se ingang (Gen 3:24; Eseg 28:14). Die opdrag aan Adam om die tuin te bewerk (*'ābad*), en te bewaak (*šāmar*), is funksies wat ook geassosieer word met levitiese en priesterlike pligte (bv. Num 1:53). Adam se ordening van die dierewêreld deur hulle name te gee, korrespondeer met die priesterlike opdrag om te onderskei tussen rein en onrein diere en die vasstelling van watter diere vir offerande gebruik kan word. Die kultiese voorstelling van Israel wat kulmineer in die handelinge van een gereinigde en heilige man, die Hoëpriester wat die allerheiligste een maal per jaar kon binnegaan, is ook gepak met Adamitiese simbolisme. Die kleredrag van die hoëpriester simboliseer volgens Ryken *et al.* (2000) die koninklike heerlikheid van Adam (Eseg 28:13), wat latere Judaïsme as geklee in lig, kon beskryf. Die heiligdom van die Here, God se simboliese woonplek binne Israel, onder wie Hy sal "wandel" (Lev 26:12; Gen 3:8), simboliseer die hoop en belofte dat Israel as nuwe Adam sal terugkeer na Eden. Die Bybelse korrelasie tussen priester en Adam word ook weer gevind in pseudi-epigrafiese Joodse tekste (250 v.C.), soos die *Testament van Levi* (18:10), waar die "nuwe priester" die "hekke van die paradys sal open" en die "swaard wat sedert Adam bedreig", sal oopmaak om sodoende " aan die heiliges te gee om te eet van die boom van die lewe" (Ryken *et al.*, 2000).

Daar vind 'n oorgang plaas vanaf tabernakel na tempel, nadat Israel in die land Kanaän vestig. Dit is nogal treffend dat God Dawid se eerste voorstel om 'n tempel te bou, wat net soos sy eie huis van seder is, weier. Hy verkies om in 'n tent te woon, aangesien die tent ook God se *op pad wees* met sy volk simboliseer. Hierdie tog sal nie voltooi wees alvorens God sy volk gebring het in 'n plek van rus nie; 'n plek waar hulle vry sou wees van onderdrukking en geweld van vyande. Slegs dan sal God in 'n vaste plek woon. In plaas van om Dawid se aanbod te aanvaar, beloof God dat Hy 'n huis vir Dawid sal bou en dat een uit daardie huis, die huis van God sal bou (2 Sam 7:1-17; 1 Kron 17:1-15).

In die tempel word die simbolisme van die skepping oorgedra. So byvoorbeeld neem die tempel sewe jaar om te voltooi, in ooreenstemming met die sewe skeppingsdae, wat die feit beklemtoon dat *God* die bouer is, eerder as Dawid of Salomo. Ook die voorwerpe in die tempel dra skeppings-simbolisme. So byvoorbeeld simboliseer die stil water in die koperwaskom in die priesters se gedeelte, die oorwinning van God oor die water van chaos, soos gevier in Psalm 93 (Ryken *et al.*, 2000).

Dit is interessant dat die profetiese siening van die herstelde tempel van die Messiaanse era die uiters gedetailleerde beskrywing van Esegiël 40-47 insluit. Die klimaks van hierdie beskrywing, die nuwe tempel, is in die sentrum van die nuwe Eden (Goldsworthy, 2000:157). In Eseg 47:1 word die twee oer-riviere van Genesis 2:10-14 teruggevind waar dit uit die drumpel van die tempel loop. Hy suggereer ook dat die herstel van Eden in die tempel plaasvind deur die verwysing na die boom van die lewe: "*En by die stroom sal aan altwee kante allerhande bome groei om van te eet, waarvan die blare nie sal verdor en die vrugte nie sal opraak nie; elke maand sal hulle nuwe vrugte dra; want die waters waar hulle aan staan-uit die heiligdom stroom hulle; en hulle vrugte sal wees om te eet en hulle blare om te genees*" (Eseg 47:12).

Die verbondenheid van die tabernakel met die land is ooglopend. Dat die tabernakel onweerlegbaar die simbolisme van die skepping en die verhouding tussen God en die eerste mens weerspieël, kan nie misgekyk word nie. In die lig hiervan kan daar gewaag word om tot die voorlopige konklusie te kom dat God se bedoeling van die begin af die *woon* onder Sy mense is in 'n verhouding wat ons nou kan aandui as 'n *Tora*-verhouding.

3.6.4 Wysheid

In Spreuke, onderliggend aan die metafore van die twee weë, die twee huise en die twee vrouens, is 'n verstaan van die skepping soos georden deur God. Om wysheid te vind, beteken om te ontdek hoe om die orde wat God in sy skepping ingebou het, te volg. Crenshaw (1981:19) som dit so op: "*The fundamental assumption, taken for granted in every representative of Biblical wisdom, consisted of a conviction that being wise meant a search for and maintenance of order.*"
In Spreuke word die fondasie van wysheid-skepping bespreek in twee spesifieke gedeeltes: 3:19–20 en 8:22–31. Job 28 sluit 'n gesang in omtrent wysheid en skepping en Job 38–41 is 'n uitgebreide refleksie op skepping. Die aarde, volgens Spreuke, is gegrond deur wysheid en 'Vrou Wysheid' was teenwoordig dwarsdeur God se skeppingshandeling en het haar daarin verheug. In Spreuke 8 (soos elders in Spr 1–9), word wysheid gepersonifieer as 'Vrou Wysheid'. Hoe hierdie figuur verstaan moet word, is egter nie heeltemal duidelik nie (Bartholomew, 2001:24).

Wat ookal gebeur het met die idee van "wysheid" in die latere denke, die skrywers wat tussen die Testamente die tradisies ontwikkel wat ons in die vroeë hoofstukke van Spreuke vind, doen dit in 'n spesifieke rigting. Alreeds in die vroeë materiaal is Wysheid gesien as God se mede-agent in die skepping (Spr 8:22-31). In gehoorsaamheid aan God ."*.. Wisdom is set over the creation order, and thus becomes the pattern for a truly human existence, corresponding to the place intended for Adam*" (Wright, 2004:26).

Dit is die onderliggende logika van Spreuke 1-9. In die wysheid van Salomo en Ben Sira, word hierdie gedagtes in 'n spesifieke rigting ontwikkel, wat alreeds latent is in die Ou Testament. Aangesien die wat die Here vrees en in Sy weë wandel, die kinders van Israel is, die wat die *Tora* nakom, is Wysheid nou in verband gebring met *Tora* self (*Ben- Sira,* 17.11; 19.20; 24.1-34; 38.34; 39.1-11; 2; *Barug*, 3.9-4.4). Ben Sira, *Tora* geleerde en wysheidsleraar, formuleer en impliseer hierdie korrelasie gereeld (*Ben Sira,* 15:1; 17:11; 19:20; 21:11; 24:23). *Tora* en Wysheid is as een gesien, aangesien beide God se gawe aan Israel is. Die doel van beide *Tora* en Wysheid, volgens Sira, is onderwerping aan God se wil en daarom kan beide opgesom word in die konsep van "*vrees van die Here.*" Beide *Tora* en Wysheid fokus op die leiding van die individu en die nasie na 'n godvresende en suksesvolle lewe in die teenwoordigheid van God in die konteks van die wêreld wat deur Hom geskep is. Beide *Tora* en Wysheid, openbaar die wil van God vir die mensdom en beide word vergelyk met lig wat oriëntasie gee (*Ben Sira*, 24:32; 45:17). *Tora* en Wysheid het dus saam die grondwet vir Israel se nasionale lewe gevorm, presies as die manier van lewe van God se ware mensheid. Aan die een kant beteken dit om die *Tora* te volg is om in lyn te wees met die wêreld, aan die ander kant beteken die identifikasie van Wysheid met *Tora* dat die wêreld vir Israel gemaak is en dat Israel die rol van Adam oorneem. Uiteindelik word hierdie geïdealiseerde wysheid die besit, spesifiek van Dawid se erfgenaam, Salomo. Deur hom te identifiseer met die wysheidstradisie, word die koninklike aanname om die ware Israeliet te wees en daarom die ware Mens, verder bevorder (Wright, 2004:26).

Daar kan dus met sekerheid die stelling gemaak word dat Wysheid en *Tora* met mekaar geïdentifiseer is en dat albei reeds by die skepping teenwoordig is. Dit is egter interessant, veral met die oog op die uiteindelike Bybels-teologiese en daarom Christologiese toespitsing van hierdie eenheid, om te let op die oorvleueling in funksie en eienskappe. Van die hoofkategorieë word deur Epp (1975:133) so uitgelig:

Bestaan voor die skepping:

i) Wysheid: Sien Spreuke 8:22-30; *Ben Sira, 24:9; Wysheid van Salomo*, 7:21; 8:5-6; 9:1-2,9

ii) *Tora*: "(*Tora*) is vir 974 generasies voor die skepping van die wêreld gestoor" (*Zebahim* 116a; *Sabbat* 88b): "Die wet, aangesien dit hoër waarde het as enige iets, is geskep voor enige iets anders, soos gesê is (hier word verwys na Spr 8:22)" (*Sifre* op Deut 11:10 & 37 (76a-b); "Sewe dinge is geskape voor die wêreld geskep is, naamlik *Tora*..." (*Pesahim* 54a; *Nedarim* 39b; *Genesis Rabba*, 1.2;8.2; *Pesikta Rabbati,* 46.1; *Midrash* op Psalm 90, wat Spreuke 8:30; 72 ens. aanhaal, soos Abot 6,10, word Spreuke 8:22 aangehaal as 'n stelling omtrent *Tora.*

Bestaan met God/'n nou verhouding met God/Godheid:

i) Wysheid: Sien *Wysheid van Salomo,* 8:3;9:4; Spr 8:27-30; *Barug*, 3:29; *Wysheid van Salomo*, 7:25; 9:9-10.

ii) *Tora*: "Die *Tora* lê in God se boesem" (*Abot* van *Rabbi Nathan* 31 (8b) of "het gerus op God se knie" (Midrash op Psalm 90); in die konteks van 'n pa wat met sy dogter praat, "So God sê vir Israel, 'ek het vir jou my *Tora* gegee; ek kan nie van haar geskei word nie; ...' Maar God, toe Hy die wet aan Israel

gegee het, het gesê, 'Met die *Tora* neem julle as't ware ook vir My'" (*Eksodus Rabba* 33 (94a).

Rol in die skepping:

i) Wysheid: Sien Spreuke 8:27-30; 3:19; *Wysheid van Salomo*, 7:21; 8:4-6; 9:1-2,9; *Abot Rabbi Natan* 31 (8b)

ii) *Tora*: "God het die wêreld deur *Tora* geskep: die *Tora* is sy handlanger en sy gereedskap deur middel waarvan hy grense aan die dieptes stel, die funksies van die son en die maan daarstel, en die hele natuur vorm. Sonder die *Tora*, val die wêreld" (*Tanhuma, Bereshit*, 1(6b). "Deur die eersgeborene maak God die hemel en die aarde en die eergeborene is niemand anders as die *Tora* nie" (*Genesis Rabba*, 1.1).

Bestaan tot in ewigheid:

i) Wysheid: Sien *Barug*, 4:1; *Ben-Sira*, 24:9 (in die konteks van beide gedeeltes word wysheid eksplisiet geïdentifiseer met *Tora*); *Ben Sira*, 1:1

ii) *Tora*: Sien Psalm 119:152,160; "die ewige wet" (*1 Enog*, 99:2); *Barug*, 4:1; *Tobit* 1:6; ."... En ons mag hoop dat die (wet van Moses) sal bly bestaan vir alle eeue asof onsterflik, so lank as die son en die maan en die hele hemel en heelal bestaan" (Philo, *Lewe van Moses*, 2.3.14). "Alle dinge het 'n afmeting, hemel en aarde het 'n afmeting, behalwe een ding het nie 'n afmeting nie; en wat is dit? Die *Tora*..." (*Genesis Rabba*, 1.1) Matt 5:18; Luk 16:17.

Verhouding tot lig/lewe/verlossing:

i) Wysheid: Sien Spreuke 8:35; 3:16-18, 22; *Ben Sira*, 24:27, 32; *Barug* 3:14; 4:1-2; *Wysheid van Salomo*, 7:10,26,27,29;8:13,17; 9:18;10:17.

ii) *Tora*: Sien Psalm 19:9;119:93,105,107-8; Spreuke 6:23; 2 *Esdras* (4 *Ezra*) 14:30; *Ben Sira* 17:11; "*Net soos olie lewe vir die wêreld is, so ook is die woorde van die Tora lig vir die wêreld*" (*Deuteronomium) Rabba*, 7:3 (204a); "Wie ookal nalatig is wat betref die *Tora* sal nie weer lewe nie. Wie ookal gebruik maak van die lig van die *Tora*, sal die lig van die *Tora* laat herleef (ná die dood); en wie ookal nie gebruik maak van die lig van die *Tora* nie sal nie herlewe nie (*Ketubbot* 111b); "op grond van die *Tora*...wat die 'fontein van die lewe genoem word' is ek bestem om U lig te geniet in die tyd wat moet kom" (*Pesikta Rabbati*, 36:1); "Groot is die wet, want dit gee lewe vir die wat dit beoefen, beide in hierdie wêreld en in die wêreld wat moet kom, soos dit geskrywe is" (aanhaling van Spreuke 3:16,18 onder andere; *Abot*, 6:7). Verskeie ander gedeeltes omtrent die *Tora* as lewe kan hier aangehaal word (Epp, 1975:133).

Verskyning in die wêreld/onder mense:

i) Wysheid: Sien *Ben Sira*, 24:7-12; Barug, 3:36-37; *Wysheid van Salomo*, 9:10 *Wysheid van Salomo*, 9:17-18; 10:1-21; 1 *Enog* 42:2.

ii) *Tora*: Hier kan na die Ou Testament, die Apokriewe en die Rabbiniese verwysings omtrent die gee van die *Tora* by Sinai deur Moses gekyk word aangesien genoemde tema hier vanselfsprekend is. Interessant is die storie in *Pesikta Rabbati*, 20.4 omtrent die teenkanting wat Moses van die engele gekry het, wat eers nie die *Tora* na mense wou laat gaan nie; God het toe gesê: "Indien Israel nie die *Tora* ontvang nie, sal daar geen blyplek wees -- nie vir my nie, ook nie vir jou nie (dit is die engel Hadarniel)."

In verband gebring met die waarheid:

i) Wysheid: Sien Spreuke 8:6-8: "Hoor, want ek sal voortreflike dinge spreek, en my lippe gaan oop vir wat reg is. Want my verhemelte spreek waarheid. Al die woorde van my mond is reg, daarin is niks wat slinks of vals is nie."

ii) *Tora*: Hier kan gekyk word na die LXX se Psalm 118:89 (=119:89); 119:142, 151,160; Neh 9:13; Mal 2:6, 4 Makk 5:18; ."..waarheid, hiermee word bedoel die *Tora*"(*Midrash* op Psalm 25).

Gekenmerk deur heerlikheid:

i) Wysheid: Sien Wysheid van Salomo, 7:25; 9:10-11.

ii) *Tora*: "As die Israeliete die *Tora* in hulle midde onderhou, sal God sorg dat hulle die troon van heerlikheid besit" *Numeri Rabba* 11 (op 6:22); Indien jy die gesig van die Teenwoordigheid in hierdie wêreld wil sien, hou jouself besig met *Tora* in die land van Israel..." (*Midrash* op Psalm 105), vergelyk ook die verhaal van die vervanging van die tafels van die wet en die tema van heerlikheid wat geassosieer is met die gebeure wat beskryf word in Eksodus 33:18-23; 34:29-35). Hier kan die uitgebreide verhaal in *Peskita Rabbati* 20.4 ook genoem word wat daarop aanspraak maak dat God van aangesig tot aangesig in sy Heerlikheid aan Moses sowel as Israel verskyn het toe die *Tora* gegee is, en daarom op die noue verband tussen *Tora* en God se glorie dui (Epp, 1975:133).

Wanneer Goldsworthy (1995:129-146), sy denke rondom wysheid in die Ou Testament, op Bybels-teologiese wyse formuleer, wys hy daarop dat die teologie van wysheid op verskeie punte kontak maak met verbondsteologie. Die God van die verbond is gesien as die God van die hele skepping en menslike bestaan. Die wyse mense beweeg binne God se verbond wanneer hulle God se skepping ondersoek. Volgens Goldsworthy impliseer skepping self, die verbond. Skepping praat nie net van wat eens perfek was en nou onvolmaak is, weens sonde nie, maar ook oor wat weer volmaak sal word deur verlossing. Goldsworthy meen dat wysheid 'n konsep van geregtigheid ondersoek wat die hele wêreldorde omhels. Hy maak dit baie duidelik dat wysheid geen onafhanklike teologie het nie.

> It depends upon, and is closely integrated with, the progressive revelation of God's kingdom. There is a special point at which wisdom theology converges on covenant in the wisdom of Solomon and in the subsequent prophetic idea of the wise Messianic prince. This points finally to the New Testament perspective on Christ as the fulfilment of all the Old Testament expectations, including those of the perfecting of wisdom (Goldsworthy, 1995:129).

Voordat daar afgestap word van die hele tema van wysheid en die verband met *Tora* en skepping, moet daar volledigheidshalwe en weereens met die oog op ons Bybels-teologiese toeknoping en veral ons Christologiese toespitsing, melding gemaak word van die verhouding van die *Gees* en wysheid. Hier is dit veral interessant om te kyk na Judaïsme se denke, aangesien alle aanduidings daar is dat Paulus in sy aansprake rondom die Gees en wysheid hierdie denke as agtergrond in gedagte het. Davis (1984, 7-60) kom tot die volgende konklusies, nadat hy veral die wysheid van Ben Sira, Qumran en Philo bestudeer het met die oog op die verhouding wysheid en Gees: Die hoogste graad van

wysheid word in hierdie literatuur konsekwent toegesê aan die persoon wat 'n belewing van inspirasie gehad het en wysheid met behulp van die Gees verkry het. In Ben Sira, word hierdie wysheid gevind in die skrifgeleerde, wat as gevolg van hierdie belewing in staat is om woorde van wysheid te begryp en voort te bring as 'n sage. By Qumran word dit weer toegeskryf aan leraars en leiers van die sekte wat kennis aangaande die geheime betekenis van die *Tora* en die profete ontvang het, ook deur middel van sulke Goddelike openbaring. By Philo is die wyse, die een wat sy siel gereinig het sodat hy in staat is om die hoër wysheid van allegorie te ontvang sowel as om 'n mistieke verplasing na die Goddelike teenwoordigheid te beleef deur middel van die verligting van die Gees. Weereens is dit so dat die terme waarin hierdie tema gestel word verskil van bogenoemde, tog is dit konsekwent so dat die persoon wat 'n hoër status van wysheid verkry het, dit deur die Gees van God verkry het. In al die bronne word hierdie persoon se wysheid ook geassosieer met geregtigheid en deug (Davis, 1984:61-62).

Sonder om nou al die Bybels-teologiese implikasies deur te trek, is bogenoemde opmerkings egter genoegsame bewys dat die hele Bybelse gedagte van wysheid, soos in die wysheidsteologie na vore kom, ons aanname bevestig dat daar in Bybelse denke reeds by die skepping sprake was van 'n *Tora*-verhouding tussen God en die mens.

3.6.5 Verbond

In die lewering van kritiek op die Federaliste se formulering van 'n verbond van werke, sou die hele gedagte van 'n verbond by die skepping, van die tafel gevee kon word op grond van die feit dat die term *'verbond'* nie voorkom in Gen 1-3 nie, en omrede die sogenaamde *locus classicus* van die verbond van werke, naamlik Hosea 6:7 (Jonker, 1989:84), deur geen eerlike eksegeet meer as verwysend na 'n verbond met *Adam*, geneem kan word nie, aangesien die verwysing na Adam duidelik nie 'n verwysing na die eerste mens is nie. Matthews *et al.* (2000) som baie goed op wat deur feitlik alle resente kommentatore as gemene grond betreffende hierdie gedeelte, aanvaar word:

> Since the end of the verse suggests a place ("there") and since there is a parallel to Gilead... this refers to a city rather than the first man. This site is generally identified with Tell ed-Damiyeh in Transjordan just south of the Jabbok River and north of the Wadi Far'ah, at a point that dominates the fords of the Jordan River. It is mentioned as one of the cities captured by Pharaoh Shishak during his tenth-century campaign into the region.

Die feit van 'n verbond wat reeds by die skepping aanwesig is, kan egter nie bloot op grond van die afwesigheid van terme van die tafel gevee word nie. Interessant is die feit dat Scot Hahn in sy artikel "*Covenant in the Old and New Testaments: Some current research (1994-2004)*" tot die volgende slotsom kom wat betref resente navorsing rondom die verbond:

> In the Scriptures the influence of covenant thought cannot be limited only to passages where the terms *berith* or *diatheke* occur. Covenant is a multifaceted theme encompassing a variety of phrases, terms and concepts (e.g. the 'covenant formula), and is tied to other important Biblical themes such as creation, wisdom and the eschaton (Hahn, 2005:285).

So byvoorbeeld is daar Katharine Dell (2003:111-134) in haar studie oor die Noagitiese verbond, wat begin by hierdie verbond en die opmerking maak dat die relevante gedeeltes (Gen 6-9) sterk gelaai is met skeppingsbeelde. Sy wys ook dat ander tekste soos (Jes 11:6-9; 24:3-5; 33:8-9; Jer 5:22-25; 14:20-22; 33:20-22; Eseg 34:25-30; 37:26; Hos 2:18) skepping- en verbondstemas kombineer en vra dan die vraag of dit nie 'n indikasie is dat die skepping self, as 'n verbondshandeling verstaan is nie. Gordon McConville (1997:748-749) antwoord bevestigend op die vraag of daar wel 'n Adamitiese verbond of dan skeppingsverbond is, nadat hy die verskil tussen die variante frases בָּרִית כָּרַת en בְּרִית הֵקִים, "om 'n verbond te sluit" en "om 'n verbond te herbevestig", in die Pentateug ondersoek het.

Wanneer hierdie insigte nou gevoeg word by die gedagte dat die Bybel 'n eenheid vorm, een "verhaal" is, moet daar logies gesproke tot die konklusie gekom word dat, indien die verbond 'n sentrale tema in die Bybel is (soos aangetoon kan word) en indien Genesis die boek van die begin van alles is, daar verwag kan word dat die verbond *daar* meer as elders in die Bybel gevind sal word. Dit is dan ook interessant dat בְּרִית in al sy vorme 27 keer in Genesis voorkom, wat een tiende is van die gebruik daarvan in die Ou Testament. Maar wat van Genesis 1-2?

Om hierdie vraag te ondersoek, moet daar in die volgende rigting gedink word:
In 'n sekere sin lê die hele betekenis van menswees opgesluit in die verhoudingsaspek van die verbond. Menslike wesens word uitgesonder van die res van die skepping om spesiale verantwoordelikheid vir die orde van die skepping te dra, onder die Skepper se bevel. Hierdie oproep tot verantwoordelikheid, veronderstel 'n wese wat aangespreek kan word en wat die vermoë het om te reageer. Mense word gedefinieer as daardie skepsels wat hulle spesiale kwaliteit van lewe nie te danke het aan die "spesiale stof" waaruit hulle gemaak is nie (hulle is stof soos die res van die natuur), maar as gevolg van die Goddelike roeping om na die wêreld waarin hulle geplaas is, om te sien. Ons kan dus sê dat die mens geaktiveer word deur sy verhoudings en verantwoordelikheid. Anders gestel; die self is konstant afhanklik van verhoudings buite homself vir sy lewensbeginsel (Runyon, 1987:13,19). Die oomblik as dit gesê word, word daar aansluiting gevind by Durand (1981:163) wat daarop wys dat daar eenstemmigheid onder moderne dogmatici bestaan oor die feit dat beide die begrippe "*beeld*" en "*gelykenis*" basies 'n verhouding wil uitdruk; meer nog: die mens is *slegs* beeld van God binne die relasie tot God. Die oomblik as ons dit egter sê, beweeg ons binne die kader van verbond, aangesien 'n verbond ten diepste verhoudings en verantwoordelikheid veronderstel.

Dit is nou geweldig verhelderend wanneer daar gekyk word na König (1980:72-73) se opmerking omtrent Genesis 1-2. Hy wys daarop dat die hele verhaal gebou is om die verhouding tussen die Here God en die mens. Na die inleidende verse oor wat nog nie

daar was nie (Gen 2:4-6) word die skepping van die mens as eerste skeppingsdaad genoem. Onmiddellik daarna voorsien die Here God 'n wonderlik genadige blyplek vir die mens in so 'n dorre en verlate omgewing, naamlik 'n tuin (v.8). Hoe aanloklik die tuin is, word in die volgende verse breed uitgespel. Dat die mens dan van God 'n bepaalde taak en verantwoordelikheid in die tuin ontvang, is deel van die voorregte waarin God hom laat deel, aangesien die tuin buitegewoon pragtig is. God se sorg gaan intussen onverpoosd voort. Hy sien die onvolledigheid of eensaamheid van die mens (v.18), gee aan hom nog meer verantwoordelikhede (daar in v.19 ev), maar Hy voorsien uiteindelik volledig in Adam se behoefte aan hulp – in die persoon van Eva. Hoeveel die Here God omgee vir die mens, blyk duidelik uit die sorg waarmee Hy die vrou maak (verse 21-22). König sien hierin die formule: "*ek sal vir julle 'n God wees*" en as die aanspraak van die Here telkens duidelik word, byvoorbeeld in die aanstelling in die tuin (vers 15) en in die eetverbod (v.17), sien hy daarin "*en julle sal vir my 'n volk wees.*"

Dit is natuurlik die inhoud van die sogenaamde "verbondsformule" wat dwarsdeur die Ou Testament voorkom en weer in Heb 8:10 en Op 21:3 in die Nuwe Testament. In laasgenoemde gedeelte lees ons: "*En ek het 'n groot stem uit die hemel hoor sê: Kyk, die tabernakel van God is by die mense, en Hy sal by hulle woon, en hulle sal sy volk wees; en God self sal by hulle wees as hulle God.*"
Hierdie waarneming van König is heeltemal in ooreenstemming met Rendtorff se baie meer resente studie waarin hy 'n kanoniese studie maak van hierdie formule en die verhouding daarvan tot die gedagte van verbond. Hy kom dan tot die slotsom dat hierdie formule nie net beperk is tot gedeeltes wat tradisioneel as verbondsgedeeltes gesien is nie (Hahn, 2005:267).

Dit is interessant om te kyk na Seock-Tae Sohn se navorsing rondom die verbondsformule. Hy wys op die ooreenkomste tussen die bogenoemde verbondsformule en die verbale verklarings wat huweliks- en aannemings-seremonies in die Ou Nabye Ooste kenmerk, om tot die slotsom te kom dat 'n verbond niks anders is as 'n vorm van huwelik nie (Sohn, 1999:355-372). As Cross (1998:3-21) se studie "*Kinship and Covenant in Ancient Israel*" hierby in gedagte gehou word, dan is huwelik en aanneming spesifieke manifestasies van die konsep van verbond, wat ten diepste die vestiging van verwantskapsverhoudings is, asook verpligtinge tussen nie-verwante.

Dit wil dus op die oog af lyk asof die grondstruktuur tussen God en mens daaruit bestaan dat God in 'n verbondsverhouding met die mens wil leef waarin Hy vir hulle verantwoordelikheid neem en hulle seën, en waar hulle Hom in liefdesgehoorsaamheid dien en eer. Hierdie liefdesgehoorsaamheid is nie soseer 'n kwessie van verdienstelike werke nie, maar geloof wat lei tot vreugdevolle werke. Hierdie liefdesgehoorsaamheid sluit dan ook in dat mense teenoor mekaar in 'n sekere verwantskap staan. Hierdie verhouding kan in die lig van dit waarna gekyk is, opgesom word as 'n *Tora*-verhouding.

Hierdie verhouding word, in die lig van uitgebreide voorkoms van die verbondsformule tot in Openbaring 21:3, deur König as God se doel vir die skepping beskryf (König, 1980: 73).

Die klem op die verhoudingsaspek van verbond en daarom van *Tora* is veral ook insiggewend as daar gekyk word na die ontwikkeling in die Dogmatiek wat Genesis se '*beeld van God*'-taal, betref. Durand (1981:155-164) speur die ontwikkeling sedert Barth na en wys daarop dat daar, ten spyte van onderlinge verskille tussen teoloë, eenstemmigheid bestaan oor die feit dat die begrippe "*beeld*" en "*gelykenis*" in Gen 1:26-27, basies 'n *verhouding* wil uitdruk. Met ander woorde, in sy skepping van die mens stel God Homself in so 'n verhouding tot die mens, dat die mens Hom verbeeld. Die inhoudelike van die beeld word natuurlik verswyg; wat wel seker is, is die feit dat die beeld nie buite hierdie verhouding om kan bestaan nie. Die gedagte van die beeld van God kan egter nie verstaan word sonder die belangrike kwalifikasie van die beeld van God, wat saamhang met die koms van Jesus Christus nie. Twee gedeeltes, naamlik Kol 1:15 en 2 Kor 4:4 noem Christus eksplisiet die "beeld van God", terwyl Heb 1:3 dieselfde gedagte verklank wanneer daar gepraat word van die "afskynsel van die heerlikheid van God" en die "afdruksel van sy wese." Durand (1981:166) lê klem daarop dat die beeld van God ten opsigte van Christus nie beperk moet word tot die geheim van God se immanente trinitariese lewe nie. Hy som dit pragtig op:

> In die Kolossense brief abstraheer Paulus nie die ewige Seun van God van die historiese Jesus Christus nie en die heerlikheid van die verhoogde Christus van 2 Kor 4:4 is die heerlikheid van Hom wat gedood is (v.10) en opgestaan het (v. 14). Christus se beeldskap van God het daarom nie net te doen met sy pre-eksistensie of sy verhoging nie, maar ook met die heilshistoriese gebeurtenis van sy onderwerping en gehoorsaamheid aan die Vader, met sy nederigheid en sy deemoed (Durand, 1981:166).

Hierdie laaste opmerkings bring ons by Jesus Christus.

3.7 Jesus en die *Tora*: 'n Bevestiging van die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens

3.7.1 Algemeen

Tot dusver is daar aangetoon dat die *Tora* inherent 'n eenheid vorm. Verder is dit as geheel onlosmaaklik deel van die verbond by Sinai. Daar is aangetoon dat die verbond weer onlosmaaklik deel is van die tabernakel/tempel sowel as die land. Ons het gesien dat beide die land en die tabernakel, niks anders is as 'n teruggryp na die skepping en die verhouding by die skepping nie. Daarmee saam kan die kern van die verbondsformule ook in die skepping gevind word. Op die verband tussen Wysheid, *Tora* en skepping is ook gewys. Omdat ons Bybels-teologies te werk gaan, kom ons nou by Jesus Christus uit, en wil vasstel in hoe 'n mate Hy weer in verband staan met genoemde elemente. Indien dit vasgestel word, kan 'n finale uitspraak gelewer word aangaande die grondstruktuur van die verhouding tussen God en die mens. Wanneer daar in hierdie afdeling uiteindelik verwys word na Jesus as die tempel, die land, wysheid en die verbond word metaforiese taalgebruik toegepas. 'n Metafoor bevraagteken die gebruiklike taalkundige kategorisering en bied tegelykertyd nuwe kategorisering aan. 'n Metafoor oriënteer om daarna te disoriënteer met die doel om te reoriënteer (Ricoeur, 1975:122-128). 'n

Metafoor tref altyd as 'n verrassing. Dit werk deur middel van 'n skokeffek. Metafore is niks anders as beelde van woorde wat geskep word om waarneming vas te vang en te beskryf nie. Iets wat in die bekende kultuur waarneembaar en kenbaar is (die *beeldhelfte*), word dus in taal skeppend en tegelykertyd spannend gekoppel aan iets wat ons indirek of intuïtief aanvoel (die *saakhelfte*). Sodoende word nuwe betekenis geskep en dit stel ons in staat om weer 'n greep op die werklikheid te kry (Van Aarde, 1989:6). Die metaforiese spreke oor Jesus in hierdie studie word egter gedoen in navolging van die Nuwe Testamentiese, en daarom God-geïnspireerde, direkte of indirekte, koppeling tussen "beeldhelfte" (Ou Testamentiese land, tempel, wysheid en verbond) en "saakhelfte" (Jesus as die vervulling), om 'n nuwe greep op die werklikheid van die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens te verkry.

3.7.2 Jesus en die tabernakel/tempel

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat die primêre funksie van die tabernakel juis daarin geleë is dat dit God se *heilige teenwoordigheid* op aarde verteenwoordig. Die evangelie van Johannes begin dan ook deur aan te kondig dat die Woord van God menslike vorm aangeneem het. Johannes 1:14 is uiters bekend en geliefd: "*En die Woord het vlees geword en het onder ons gewoon-en ons het sy heerlikheid aanskou, 'n heerlikheid soos van die Eniggeborene wat van die Vader kom-vol van genade en waarheid.*"
Wat ook redelik algemeen bekend is, is die feit dat die Grieks hier die verbale vorm vir die woord tabernakel gebruik (*skēnoō*). Daar bestaan min twyfel dat die outeur van die evangelie Jesus as die vervulling van die tabernakel wil teken. Dit wil sê: God is nou inderdaad teenwoordig onder die mensdom (Carson, 1991:127).

Minder eksplisiet is die opmerking in Luk 2:32, waar Simeon sê dat die Heilige Kind, die *heerlikheid* van Israel is.

In die voorafgaande is verwys na die oorgang vanaf tabernakel na tempel. Om vas te stel in watter mate Jesus die rol van die tabernakel oorneem, moet daar in die evangelies gekyk word na die gedeeltes waar die *tempel* ter sprake is.

Behalwe vir die gedeeltes in die evangelies wat die tempelstruktuur gebruik vir agtergrond tot hulle narratiewe,[31] speel die tempel 'n kritieke rol in drie spesifieke perikope:

- die reiniging van die tempel (Mark 1:15-17; Matt 21:12-13; Luk 19:45-46; Joh 2:14-17)
- die uitsprake rondom die vernietiging en herbou van die tempel (Mark 14:57-58; 15:19, 29-30; Matt 26:61; 27:40; Joh 2:18-22)
- die profesie i.v.m. die vernietiging van die tempel (Mark 13:2-3; Matt 24:1; Luk 21:5-6; Mark 13:14; Matt 24:15; Luk 21:30).

---

[31] So byvoorbeeld vom die binnehof die narratief agtergrond vir die gebed van die Fariseër (Luk 18:11), die gebed van die dissipels (Luk 24:53) en Jesus se staan voor die altaar (Mark 11:11).

Onderliggend aan al hierdie gedeeltes is 'n negatiewe houding teenoor die tempel. Tog dui 'n noukeurige lees van die evangelies in geheel daarop dat daar by Jesus, wat die tempel betref, twee ingesteldhede voorkom:

- Op twaalfjarige ouderdom, wanneer Hy in gesprek met die leraars van Israel verkeer, verwys Jesus na die tempel as "die huis van my Vader" (Luk 2:49). By verskeie geleenthede tydens sy publieke bediening, praat hy van "die huis van God" (Matt 12:4), "'n huis van gebed vir die nasies" (Mark 11:17), en in die gelykenis van die tollenaar en die Fariseër, is die tempel ook die plek waar gebid word.
- In sy lering oor die neem van 'n eed, verwys Hy na Jerusalem as die "stad van die groot Koning" (Matt 5:35) en in Matteus 23:21 verwys Hy na die tempel as die plek waar God woon. In die illustrering van die betekenis van die gebod op moord, praat Jesus daarvan om jou gawe by die altaar te los en eers met jou broer te versoen, daarna kan jy die offer bring. Verder gaan Jesus self na Jerusalem om die groot feeste te vier.

Uit bogenoemde is dit duidelik dat Jesus respek bewys teenoor die tempel in Jerusalem, maar opvallend is die feit dat daar nêrens in die evangelies daarvan sprake is dat Hy self offers in die tempel bring nie. Anders gestel: wat direkte kultiese betrokkenheid betref, swyg die evangelies. In die drie kategorieë wat bo genoem is, is daar egter *nie* 'n stilte wat betref die komende vernietiging en vervanging van die tempel nie. Jesus verdoem die priesterhoofde en oudstes omrede hulle die tempel in 'n "rowerspelonk" (Mark 11:17) en 'n "handelshuis" (Joh 2:16) verander het. As gevolg van die sondes van die leiers en die volk kondig Jesus die komende vernietiging van Jerusalem (Matt 23:37 e.v.), sowel as die van die tempel aan (Mark 13).
In die verhaal oor die tempelbelasting kom die tweeledige houding teenoor die tempel baie duidelik na vore (Matt 17:24 e.v.). Volgens Petrus betaal Jesus die tempelbelasting, maar die rede wat hy daarvoor gee is insiggewend. Hy ontken enige basiese verpligting om die belasting te betaal. Dit is belangrik om te onthou dat die belasting gebruik is om die tempeldiens te dra en meer insiggewend is die feit dat dit in Eksodus 30:16, *versoeningsgeld* genoem word, aangesien dit gebruik is vir die offers, ingeslote die "*sonde-offers om vir Israel versoening te doen*" (Neh 10:33). Deurdat Jesus die verpligting om enige belasting te betaal, ontken, ontken Hy die verpligting om te betaal vir die offers wat daar geoffer word (Holwerda, 1995:68). Hy betaal egter die belasting in soverre Hy nie aanstoot wil gee nie. Hy betaal dit uit vrye keuse, sonder enige verpligting. Hy wys dus geen disrespek vir die tempel nie, maar is bewus van die tydelikheid daarvan as die plek van versoening omrede Hy 'n verhouding het met God as Koning, soos ook sy dissipels. Hierdie verhouding is nie afhanklik van die tempeldiens nie (Holwerda, 1995:68).

Volgens Matteus 1:21 is Jesus die een "wat sy volk van hulle sondes sal verlos." Juis daarom het hy die gesag om sondes te vergewe (Mark 2:10) en die mag om deur woord en aanraking die onreine rein te maak (Mark 1:41, Joh 15:31). "*Een wat groter is as die tempel, is hier*" (Matt 12:6), inderdaad is Hy die Seun van God, wat die mag het om ander kinders van God te maak.

Dit is duidelik dat die Nuwe Testament die tempel as't ware metafories verder voer om die nuwe betekenis van die *teenwoordigheid van God*, ná Jesus se koms, duidelik te stel. Reeds in die Ou Testament (en tussentestamentêre literatuur) word daar gevind dat die beperkende maatreëls met betrekking tot die toegang tot die fisiese tempelgebou merkbaar matiger raak, sodat daar van die tendens van die verruiming van die tempel gepraat kan word. Hierdie verruimende effek is telkens met behulp van nuwe metafore geskep. 'n Voorbeeld hiervan in die Ou Testament, is waarskynlik Jes 56:7 waar die tempel 'n "huis van gebed" genoem word wat toeganklik is vir nie-Israeliete (en ontmandes – kyk Jes 56:3), wat beslis volgens Deuteronomium 23:1-8 (onder andere) verbode was. Dieselfde tendens word aangetref in die profetiese woord in Jesaja 66:1 dat God se teenwoordigheid nie tot die tempel as gebou beperk kan word nie: "*So sê die Here: Die tempel is my troon en die aarde die rusplek vir my voete. Hoe moet my huis dan wees wat julle vir my bou, die plek waar Ek kan woon?*" Net so beskou Psalm 150 nie net die tempelgebou as God se "huis" nie maar ook die hemelruim waar "alles wat asem haal die Here prys" (Ps 150:6) (Van Aarde, 1989:7).
Hierdie grens, met verwysing na die woorde van die profete, is egter deur Jesus oorgesteek. In die tyd van die Nuwe Testament handel diegene wat die toegang tot die tempel beheer, streng in terme van die tempelkultus en ook sterk eksklusief. Argeoloë het selfs kennisgewingborde opgegrawe wat onreines, soos die nie-Jode, maar selfs ook vrouens en kinders verbied om verby hulle onderskeie voorhowe te gaan. Hulle is inderdaad met die doodstraf uit die tempel geweer (Van Selms, 1969:171).
Dit is daarom soveel te meer merkwaardig dat Matteus nie net van die skeur van die voorhangsel van die tempel (Matt 27:51) en die geloofsbelydenis van 'n nie-Jood (Matt 27:54) as gevolg daarvan, praat nie. Matteus vertel ook dat Jesus sogenaamde "onrein mense", soos blindes en kreupeles, *in die tempel* gesond gemaak het (Matt 21:14) en dat kinders *in die tempel* (Matteus 21:15) Hom as die Seun van Dawid geloof het. Hierby moet ook genoem word dat die voorskrifte rakende reinheid by die gemeenskaplike maaltyd, dit wil sê die akkommodering in die huishouding, dieselfde was as dié wat gegeld het om toegang tot die tempel te reël (Van Aarde, 1989:18). Jesus se weiering om aan dié voorskrifte te voldoen (Luk 11:38) vertel iets van sy houding teenoor dié voorbehoud. Dit sê eintlik iets oor hoe Hy God se teenwoordigheid by die huishouding sien. Dit getuig van sy oortuiging dat God, in teenstelling met Judaïsme, 'sondaars' onvoorwaardelik aanvaar nog voordat hulle berou toon. Lukas het waarskynlik ook die houding van Jesus verstaan asof die tempel vir Hom 'n eenheid is sonder die verskillende voorhowe (Van Aarde, 1989:19; Conzelmann, 1987:183).

Die vervanging van die tempel deur Jesus is egter nie tot tempelgedeeltes beperk nie. Jesus se hele openbare bediening is volgens Holwerda (1995:69) in werklikheid 'n vervulling van wat die tempel simboliseer. Hy vergewe sondes direk, sonder sonde-offers, skuldoffers en die rituele "Dag van versoening." Hy raak die onreines aan, melaatses en lyke, en word self deur onreines aangeraak, soos die vrou wat aan bloedvloeiing gely het. Die merkwaardige is dat Jesus nie onrein word nie, maar dat die onreines rein word. Jesus eet saam met sondaars en tollenaars en identifiseer so met sondaars tot wie Hy 'n oproep om bekering rig. Hy gaan byvoorbeeld die huis van Saggeus binne en volgens die Joodse wet, word Hy daardeur onrein. Die verstommende

is egter dat as Hy uit Saggeus se huis stap en die skare in die oë staar, is dit nie Hy wat onrein geword het nie, maar Saggeus wat 'n kind van Abraham geword het. Reinheid, vergifnis en genesing wat voorheen deur die simbolisme van rituele "wet" en tempelofferandes ontvang is, is nou gawes van Jesus se woord en genesende aanraking. Die tempel het nog nie sy uiteindelike doelwit bereik gedurende Jesus se bediening nie, maar duidelik het iets groter as die tempel die menslike geskiedenis binnegekom en sodoende kon die einde van die tempel nie uitgestel word nie. Die tempel en sy offers was 'n teken wat na die *"Lam van God wat die sondes van die wêreld wegneem"* (Joh 1:29) verwys. Toe die Lam verskyn en die versoening in vervulling van die teken volvoer is, het die teken oorbodig geword. Vervulling beteken egter nie disrespek vir die tempel nie, soos duidelik gesien word by die genesing van die melaatse in Matteus 8:1-4, wat homself aan die priesters moes gaan toon en die ingestelde offer moes bring tot getuienis. Van Bruggen sien hierdie hele gedeelte as die afsluiting van die bergrede, waarmee Jesus dus sou aandui dat hy nie gekom het om die wet en profete te ontbind nie, maar juis te vervul (Van Bruggen,1999:136).

Die verhaal van die reiniging van die tempel is van groot belang indien Jesus se houding teenoor die tempel en die bewustheid van sy rol in die toekoms daarvan, verstaan wil word. Herzog (1999:820) wys ons daarop dat die interpretasie van die gedeelte deur geleerdes in basies vier kategorieë ingedeel kan word:

- Eerstens word dit gesien as 'n *godsdienstige* gebeurtenis wat bedoel is om die tempel van onreinhede, profaan of sakraal, te reinig.
- Tweedens word dit gesien as *Messiaanse* gebeure wat daarop gemik is om die heidene in te sluit in die skopus van tempelaktiwiteite.
- Derdens word dit as 'n *profetiese* gebeure gesien wat die vernietiging van die tempel aankondig sowle as sy *eskatologiese* herstel.
- 'n Laaste siening is dat dit 'n *politieke gebeurtenis* is wat die kommersiële en sakrale aktiwiteite van die tempel wil ontwrig, aangesien dit onderdrukkend en uitbuitend geword het.

Dit ís so dat Jesus se handeling 'n herstelling van die reinheid van die tempel is, in lyn met Joodse respek vir die heiligheid van die tempel. Die eerste kategorie het dus 'n punt beet.
Die reiniging vind egter plaas in die Heidense gedeelte, 'n area wat nie regtig as heilig beskou is nie en hieruit kan afgelei word dat Jesus se optrede simbolies is van die uitbreiding van die heilige gebied in ooreenstemming met die eskatologiese verwagtings in verband met die toekomstige tempel in Sagaria 14 (Holwerda, 1995:70). Deurdat Hy handeldrywing uit die tempel verban, herstel Jesus die reiniging van die tempel en kondig Hy terselfdertyd 'n profetiese oordeel aan oor die huidige praktyke. Die vraag is egter om watter rede Hy dit doen.

Ons moet saamstem met Holwerda (1995:70) dat dit *eskatologies* is. Daar moet in gedagte gehou word dat Jesus nie net 'n profetiese hervormer is wat die reinheid van die bestaande tempel wil herstel nie. Hy word aangedui as die Seun van Dawid, die Messiaanse figuur wat aangestel is om die huis van God te bou, as hy in Jerusalem kom. Sy handeling hier is daarom ongetwyfeld geassosieer met die naderkom van 'n nuwe era.

Die bewys vir hierdie eskatologiese interpretasie is bevat in Jesus se aanhalings uit die Ou Testament. Beide Matteus en Markus haal uit Jesaja 56:7 aan: ".. *hulle sal Ek bring na my heilige berg, en Ek sal hulle vreugde laat smaak in my huis van gebed; hulle brandoffers en hulle slagoffers sal welgevallig wees op my altaar; want my huis sal 'n huis van gebed genoem word vir al die volk.*" Matteus los die laaste frase uit en Johannes verwys na Sagaria 14:21, waar daar 'n verwysing is na 'n toekomstige tempel waarin daar geen handelaars sal wees nie (Joh 2:16). Beide Jesaja en Sagaria praat van 'n toekomstige, eskatologiese tempel, die versamelplek van alle nasies, wat sal bid en aanbid in die huis van die Here. Die tempel in Jesus se dag het egter nie aan hierdie standaarde voldoen nie as gevolg van die sondes van die wat in beheer was van die tempelaanbidding. Daarom is daar 'n nuwe tempel op die horison, 'n tempel wat sal wees wat die profesie sê dit sal wees. Die huidige tempel, wat die heidene ontneem van hulle reg en die armes onderdruk in die "spelonk van moordenaars" (Jer 7:11), sal onder God se oordeel kom, net soos die eerste tempel. Jesus se optrede dui op 'n nuwe en groter tempel, wat gevul sal word met 'n nuwe en groter gemeenskap van die wat God aanbid (Holwerda, 1995:71).

Wright (1996:493) sluit hierby aan as hy die aandag vestig op die feit dat Jesus se optrede in die tempel, volgens Markus en Matteus se weergawe, in noue verband staan met die vervloeking van die vyeboom. Die "berg" wat verwyder, en in die see gewerp moet word is die tempelberg, na aanleiding van Sagaria 4:6-7, wat natuurlik self weer Jesaja 40:4 en Jes 42:16, ego (Wright, 1996:494). Sagaria 4 antisipeer hierdie dag. Die engel lig die goewerneur van Juda as volg in: "*Toe antwoord hy en sê vir my: Dit is die woord van die HERE aan Serubbábel, naamlik: Nie deur krag of deur geweld nie, maar deur my Gees, sê die HERE van die leërskare. Wie is jy, groot berg? Voor Serubbábel sal jy tot 'n gelykte word! En hy sal die sluitsteen te voorskyn bring onder uitroepe van: Genade, genade oor hom!*" (verse 6-7). Die teenswoordige tempel en sy berg staan in die pad, net soos die teokrasie self (al was dit eens die heiligdom van God) in die pad staan van die Tempel wat nou gekom het. As Dawid se Here, sowel as sy seun (Mark 12:35-37, uit Psalm 110), maak Jesus daarop aanspraak dat Hy gesag het oor die tempel as 'n groter koning as Dawid en 'n groter priester as Aaron (beide word natuurlik geantisipeer in Psalm 110). Terwyl vroeëre (en latere) aanspraakmakers hulle self voorstel as redders van die tempel en sy kultiese lewe, plaas Jesus sy Messiaanse sending in direkte konflik daarmee. Dit is natuurlik een van die redes waarom Jesus 'n 'rots van struikeling' is. Daar is bloot nie genoeg plek in die wêreld, nog minder in Israel, vir twee tempels. Die aardse afbeelding kan nie voorgee asof dit die ware Jakob is nie, en wanneer die later een kom moet die eerste met vreugde en respek agtergelaat word. Soos Wright dit stel: "*In the eschatological lawcourt scene, he has pitted himself against the Temple. When his prophecy of its destruction comes true, that event will demonstrate that he was indeed the Messiah who had authority over it*" (Wright, 1996:511).

Die tema van Messiaanse vervanging van die tempel word volgens Holwerda (1995:72), meer eksplisiet soos Jesus se bediening na 'n einde toe staan. As die Messiaanse koning die stad ingegaan het, kan die vestiging van 'n Messiaanse tempel nie ver wees nie. In Markus 11:27 e.v. maak Jesus aanspraak op gesag oor die tempel. Die leiers verhoor hom en kruisig hom juis as die een wat die tempel sou vernietig (Mark 14:58; 15:29). Op

paradoksale wyse vernietig Jesus se dood die tempel. Die skeur van die tempelgordyn kondig die naderende vernietiging van die tempel aan en sy einde as die plek van die teenwoordigheid van God en as die plek van versoening vir Israel. Die tempel wat hierdie een sou vervang, sou 'n tempel wees wat nie met hande gemaak is nie (Mark 14:58).

Wat is hierdie tempel wat nie met hande gemaak is nie? Kan 'n mens iets uit Markus aflei wat die aard daarvan betref? Alhoewel hierdie frase by Paulus dui op die kontras tussen die geestelike of fisiese orde en in Hebreërs weer dui op die kontras tussen die hemelse en aardse orde, is die kontras meer waarskynlik tussen wat God bou en wat mense bou. Soos in die Joodse Messiaanse geloof, is die verwysing na die tempel wat God met sy hande sal bou. Hierdie tempel vervul die belofte in 2 Sam 7 en deur sommige Jode beskou as verwysend na die nuwe gemeenskap van Israel. So byvoorbeeld het die Qumran gemeenskap geglo dat hulle die tempel was en mag hulle selfs eksplisiet geleer het dat die tempel wat beloof is in 2 Samuel 7 'n "heiligdom vir mense" sou wees, alhoewel daar hieroor verskil van mening is. Hoe dit ookal sy, dit kom tog voor asof Markus wil hê sy lesers moet aan 2 Sam 7 dink. Dit word duidelik uit die feit dat dadelik na die vermelding van die tempel wat nie met hande gemaak is nie, die hoëpriester vra of Jesus die Messias, die seun van God is (Mark 14:61). Dit is natuurlik 2 Samuel 7 wat die seun van Dawid, die Messias wat die huis van God sou bou, beskryf as die "seun van God." Daarom kan daar saam met Holwerda (1995:72 e.v.) tot die slotsom gekom word dat Markus die "tempel wat nie met hande gebou is nie", sien as die beloofde huis wat God en die seun van Dawid sal bou, 'n huis wat die herversameling van die verstrooide Israel onder die Dawidiese herder-prins sou insluit (2 Sam 7:8-11).

Dit is ook belangrik om te kyk na die verhouding tussen Jesus en Esegiël se tempel van heerlikheid, aangesien daar juis in hierdie tempel, soos gesien is, ook elemente van die skepping teenwoordig is. Esegiël profeteer oor 'n toekomstige tempel wat gevul sal wees met die heerlikheid van die Here, wat beloof om vir ewig in die midde van sy mense te woon (Eseg 43:5,7).

Die evangelie van Johannes verkondig die een in wie die heerlikheid van God vlees geword het en wat onder sy mense sal woon (Joh 1:14). Sekerlik is daar 'n verbintenis. As die Ou Testamentiese tempel bestaan om die begeerte van God uit te druk om by sy mense te woon soos wat dit by die skepping die geval was, (Jes 66:1 e.v.) dan is Jesus die vervulling van God se begeerte. Die essensiële waarheid van Esegiël se tempel het 'n realiteit geword sonder 'n gebou van klip. Dit mag soos 'n verdraaiing van die profesie lyk, maar Stefanus maak op voetspoor van Jesaja dit duidelik in Hand 7:48: "*Maar die Allerhoogste woon nie in tempels wat met hande gemaak is nie.*" God woon in Jesus en in ons (Joh 14:23) en die realiteit van Esegiël se tempel bestaan deur die hele wêreld heen.

Johannes begin op hierdie hoë noot van vervulling, wanneer hy sê dat God onder ons kom "tabernakel" het (Joh 1:14). God het beloof dat Hy onder sy mense sal woon, en Jesus is die vleesgeworde bewys dat God getrou is aan sy verbondsbeloftes. Jesus is die verskyning van die heerlikheid wat vol genade en waarheid is. Wat God beloof het in die verbond en simboliseer in die tempel kom nou tot volvoering in Jesus. Wanneer vervulling plaasvind, is die instellings wat tipes of simbole van die realiteit is natuurlik

nie meer nodig nie. Hulle word vervang deur die realiteit wat dit simboliseer. Jesus se liggaam is die nuwe tempel omrede Jesus beide die plek van versoening en die plek van God se teenwoordigheid is. Hy is "*die Lam van God wat die sonde van die wêreld wegneem*" (Joh 1:29) en die een in wie God so ten volle teenwoordig is dat hy kan sê: "*Hy wat My gesien het, het die Vader gesien...*"
Poyhtress (1991:33) vat dit mooi saam as hy sê: "... *since Christ is the supreme archetype for all of God's dwellings, all of them must be modelled on Him.*"

Tempels van klip kan nie langer meeding, noudat Jesus gekom het nie. Jesus kom nie om op bo-natuurlike wyse die tempel waaraan 46 jaar gebou is, te herbou nie (Joh 2:20 e.v.). Dit was juis Jesus se opponente se misverstaan van wat die Messias sou kom doen. Selfs die dissipels deel hierdie misverstand tot ná die opstanding. Esegiël se tempel van heerlikheid is Jesus, 'n waarheid wat geopenbaar is in die vleeswording, verkondig is in Jesus se lering en verstaanbaar gemaak is deur sy opstanding (Joh 2:21 e.v.). Maar wat van die res van Esegiël se profesie? Beasley Murray (1986:687) antwoord: "*This description is to be taken literally, but it may also have been intended to show that the source of the nations' blessing in the new age will be none other than Yahweh in His sanctuary.*" Ook die seëninge wat sou vloei uit Esegiël se tempel van heerlikheid is vervul in Jesus. In Esegiël 47 word 'n rivier beloof wat sou vloei uit die tempel en tot die hernuwing van lewe sal strek. Jesus kondig aan dat die riviere van lewende water nou uit hom vloei, en Hy nooi almal uit om te kom drink (Joh 7:37-39). Dit bly nog 'n vraag of Jesus en Esegiël van dieselfde tempel praat. Hierop kan geantwoord word: Die evangelie van Johannes teken Jesus as die vervulling van die feeste, heilige dae en institusies van die Ou Testament. Die meeste van die feeste in die tyd van Jesus het in hulleself die belofte van die Messias bevat. Aangesien Jesus die uitnodiging om te kom drink op die Loofhuttefees uiter (Joh 7:2), is dit belangrik om te ontdek hoe Jesus die Messiaanse verwagtings wat geassosieer is met hierdie fees, vervul (Holwerda, 1995:73).

Die toewyding van Salomo se tempel vind plaas tydens hierdie fees (1 Kon 8:2) en sedert daardie tyd bestaan 'n spesiale verhouding tussen die tempel en hierdie fees. Hierdie verhouding word ook gesien in Sagaria se profesieë aangaande die "Dag van die Here." Buiten die aankondiging van die komende triomfantlike ingang van die Messiaanse koning in Jerusalem (Sag 9:9), sowel as die opening van 'n fontein om Jerusalem van sonde en onreinheid te reinig (13:1), en ook die vloei van lewende waters uit Jerusalem (14:8), verkondig Sagaria ook 'n ideale Loofhuttefees wat gevier sal word deur mense uit alle nasies wat na die nuwe eskatologiese tempel sal kom (14:16-21). Die toekomstige Messiaanse era sal 'n tempel sien wat gereinig is en die seëninge wat geassosieer word met die Loofhuttefees. Om te weet wat hierdie seëninge behels, moet in gedagte gehou word dat 'n water seremonie aan die hart van die Loofhuttefees lê. Elke dag van die fees giet die priester water uit vanuit die Siloam poel en op die sewende dag is dit sewe maal gedoen. Die uitgiet van die water is 'n gebed vir reën vir die oeste, aangesien die oes gevier is tydens hierdie fees. Belangrik egter dat in die tyd van Jesus dit ook 'n gebed geword het vir die uitstorting van die Heilige Gees. In die Ou Testament is daar verwysings na 'n rivier van lewende water. Daar is geglo dat dit eerstens uit die rots in die wildernis gevloei het, en daar is geprofeteer dat dit sou vloei uit die tempel in Jerusalem (Eseg 47) en uit Jerusalem self (Sag 14:8). Hierdie rivier van lewe is verstaan

as die beloofde uitstorting van die Heilige Gees, en dit is vir die uitstorting van hierdie rivier van lewe dat die Jode tydens die Loofhuttefees gebid het (Carson, 1991:328).

Daarom verkondig Jesus, by die viering van hierdie fees, dat Hy hulle verwagting en die antwoord op hulle gebede is. Die rivier het alreeds begin vloei, en dit is nou moontlik om daarvan te drink. Poythress (1991:25) wil die water in hierdie gedeelte ook in verband bring met die water wat uit Jesus se sy vloei tydens die kruisiging (Joh 19:34). Hy wys op die klem wat Johannes in Joh 19:35 lê op die getuieniswaarde van hierdie gebeure. Die feit dat Johannes direk hierna, in Joh 19:36-37 ander verbintenisse met die Ou Testament aandui, beweeg Poythress om te dink dat Johannes wil hê dat sy lesers 'n verband sal sien tussen die water en bloed wat uit Jesus se sy vloei en die bloed van die altaar sowel as die water van die waskom. Hy vind ondersteuning hiervoor uit die feit dat Sagaria kort na die profesie van Jesus se deurboring (Sag 12:10), wat in Joh 19:37 aangehaal word, in Sag 13:1 praat van die fontein wat vir die huis van Dawid en die inwoners van Jerusalem tot beskikking sal wees vir die reiniging van sonde en onreinheid. Hierdie verbintenis sou sekerlik bevraagteken kon word, maar wat onteenseglik duidelik is, is dat Jesus as die nuwe tempel van heerlikheid, die bron van alle seëninge is, en na sy verheerliking sal Hy die Heilige Gees gee aan die wat in hom glo (Joh 7:37-39). Wanneer daardie gawe ontvang is, sal gelowiges ook in hulle 'n fontein hê wat opborrel (4:14). Belangrik egter, die seëning van vernuwing en verfrissing sowel as genesing en lewe vloei alreeds uit hierdie tempel. Natuurlik wag daar nog volkome vervulling, eers in die kerk en dan by die wederkoms.

Wat egter uiters insiggewend is, is die feit dat die *Mishna* dieselfde beeld van water wat uit 'n persoon borrel, gebruik om te verwys na 'n persoon wat toegewyd aan die *Tora* is! (Guthrie, 1986:945).

Wanneer daar na Paulus se siening rondom die verhouding tussen Christus en tempel gekyk word, is dit duidelik dat hy veral een aspek van tempel op Christus van toepassing maak. In Kolossense 1:19 praat Paulus van die feit dat dit "*die Vader behaag het dat in Hom die ganse volheid sou woon...*" en in Kolossense 2:9 skryf hy "*in Hom woon al die volheid van die Godheid liggaamlik.*" Die taal wat verwys na God wat 'n "*behae gehad het om te woon in*" word gebruik in Psalm 68:18 (LXX 67:16 Deut 12:5) vir Sion, die berg waar God vir altyd sou woon. Later is daar gepraat van die Goddelike Wysheid wat in Sion gewoon het (*Ben Sira*, 24:3-12). In die Ou Testament kom die heerlikheid van God, waarvan gesê is dat dit die hele aarde "vul" (Ps 72:19; Jer 23:24; Jes 6:3), na sy tempel toe (Eseg 43:5). Die feit dat dit God behaag dat "Sy volheid" in Christus sou woon, suggereer dus baie duidelik 'n toepassing van die tempelmetafoor op die inkarnasie van Jesus Christus. Twee sake in verband met Jesus en die tempel moet nog aangesny word:

- Eerstens die verband tussen die hoëpriester en Jesus.
- Tweedens die verband tussen die offers van die tabernakel/tempel en Jesus.

Poythress (1991:53) wys op die feit dat die hoëpriester self 'n vertikale replika van die tabernakel is. Sy kledingstukke korrespondeer met die gordyne van die tabernakel: die hoofband met die inskripsie "Heilig aan die Here" stem weer ooreen met die

Allerheiligste, wat weer die hemel verteenwoordig. Sy hande manipuleer die bloed wat bemiddel tussen hemel en aarde. Sy voete bly geplant op die aarde. Ore, hande en voete word alles met bloed toegewy (Lev 8:22-24), net soos die toewyding van alle dele van die tabernakel. Hy is daarom nie net 'n menslike wese, sondig soos ons nie, maar 'n menslike wese, geklee met die majesteit van die hemel. Tog weet ons uit die ontwikkeling van die Nuwe Testament self, dat die priesterdom daarin faal om volkome gewy te wees aan die Here (1 Sam 2:30-36). Selfs Aäron, faal, soos uit die voorval met die goue kalf duidelik word. Die priesters is in werklikheid slegs 'n skaduwee en afdruk van die realiteit, soos die tabernakel self 'n skadu van die hemel is. Die regte priester moes van die hemel wees. Hy moet dus 'n man van die hemel wees, ware God en ware mens (Heb 1:1-5). Hy moes self die *afskynsel van God se heerlikheid, die afdruksel van sy wese* (Heb 1:3) wees. Natuurlik is hierdie hoëpriester – Jesus. As Jesus dus die nuwe hoëpriester is, dui die sterk verband tussen hoëpriester en tabernakel/tempel onteenseglik ook daarop dat Hy die nuwe tabernakel/tempel is.

Wat die offers betref: Sonder die offers kan die tabernakel/tempel nie die plek wees waar God se teenwoordigheid, soos in Eden, beleef kan word nie. Dit is waarskynlik nie toevallig dat ons 'n altaar by die "ingang" van die tabernakel aantref nie. Dit is hier waar die pad weer oop is na die teenwoordigheid van God. Na die sondeval was die "ingang" na die tuin van God, en dus Sy teenwoordigheid, bewaak deur 'n vlammende swaard. In die tabernakel/tempel bewaar die "swaard" steeds die ingang. Maar die wonder is dat die offer van die altaar 'n slagoffer bied vir die "swaard" (mes), sodat die aanbidder weer voor God kan verskyn.
Wanneer daar na die offers self gekyk word, word gevind dat daar tussen die tipes offers, grootliks graadverskille bestaan, en daarom moet 'n mens sekerlik nie te skerp probeer onderskei nie (Poythress, 1991:49). Dit is veral die sonde-offer en brandoffer wat feitlik dieselfde doel dien. Dit lyk tog of die verskillende tipes verskillende aspekte in die proses van gemeenskap met God beklemtoon. Die sonde-offer en skuldoffer beklemtoon straf en vergelding vir sonde. Die brandoffer beklemtoon toewyding aan God, wat absolute vernietiging van sonde en onreinheid insluit. Die graanoffer beklemtoon weer die betaal van dit wat God in dankbaarheid toekom. Gemeenskapsoffers beklemtoon die genieting van God se teenwoordigheid en seën. Aangesien die offer spesiale heilige kos is (Lev 22:15-16), wat die heiligheid van God simboliseer, meen Poythress (1991:49) dat die eet hiervan moontlik die deel aan die heiligheid van God sou simboliseer. Natuurlik is die Israeliete beveel om heilig te wees soos Jahwe heilig is (Lev 19:2). Die deel in offerkos suggereer dus waarskynlik die transformering na heiligheid soos God se teenwoordigheid geniet word.

Die interpretasie van Christus se dood as 'n offer is natuurlik stewig gevestig in die Nuwe Testament (Ef 5:2; Heb 9:14; Gal 1:4; Rom 8:3; 1 Pet 3:18 en die boek Hebreërs). Al die genoemde aspekte van die offers is natuurlik gekombineer in die offer van Jesus aan die kruis. Hy dra die straf vir ons sonde (1 Pet 2:24; Jes 53:5). Sodoende is Hy die finale sonde-offer. Jesus was totaal aan God toegewy. Hy ondergaan dood en vernietiging vir sonde en veroorsaak so ook ons dood wat sonde betref (Rom 6:2-7). So gesien, is hy die finale brandoffer. Jesus, in sy perfekte gehoorsaamheid, gee aan God die eer en dank wat Hom toekom. So gesien, is hy die finale graanoffer. Christus bied ons nou sy vlees om te

eet (Joh 6:54-58). Deur deel te hê aan sy vlees en bloed het ons ewige lewe, en gemeenskap met die Vader, terwyl ons verander word na die beeld van Christus (2 Kor 3:18). Christus is dus ook die finale gemeenskapsoffer.

In die lig van voorafgaande kan ons dus onomwonde sê dat in die denke van die Bybel, Jesus die rol oorneem van die tabernakel/tempel, deurdat hy nie net die rol van die tabernakel/tempel as gebou oorneem nie, maar ook dié van die hoëpriester en die offers en daarmee saam die simbolisme wat teruggryp op die skepping. In hom is dit dus weer moontlik om in die verhouding wat by die skepping teenwoordig was, te leef en selfs meer. Aangesien die tabernakel/tempel, soos reeds aangedui, 'n integrale deel van die *Tora* is, is Jesus se oorname van die rol van tabernakel 'n sterk aanduiding van sy oorname van *Tora*.

3.7.3 Jesus en die land

Uit Deuteronomium 4:14 en Levitikus 25 kan duidelik gesien word dat die *land* nie geskei kan word van die res van die *Tora* nie. Al die voorskrifte omtrent die Sabbatsjaar en Jubeljaar, kan net in een land gedoen word. Indien daar aangedui kan word dat Jesus hierdie aanduidings van die rus wat in Eden bestaan het, vervul, kan daar met reg gekonkludeer word dat die land, as versimbolisering van Eden, in Christus vervul is.
In Lukas 4:18 maak Jesus die volgende uitspraak: "*Die Gees van die Here is op My, omdat Hy My gesalf het om die evangelie aan die armes te bring. Hy het My gestuur om die wat verbryseld van hart is, te genees; om aan gevangenes vrylating te verkondig en aan blindes herstel van gesig; om die wat gebroke is, in vryheid weg te stuur; om die aangename jaar van die Here aan te kondig.*"

Hier word uit Jesaja 61 aangehaal. Daar bestaan min twyfel dat Jesus met die "*aangename jaar van die Here*" verwys na die sogenaamde jubeljaar van Levitikus 25:10 en verder. As die beloofde Messiaanse profeet, volgens Jesaja 61:2, hierdie jaar moes aankondig, is dit egter duidelik dat hierdie *aangename jaar* verder sal gaan as die Mosaïese wet wat in Levitikus gegee is. Die Messiaanse jaar van vryheid is die begin van Messiaanse tyd en Messiaanse tyd is tyd sonder end (Moltmann, 1990:120).
Die basiese kenmerke van die jubeljaar wat neergelê is in Levitikus 25 kan elders in Jesus se boodskap en bediening ontdek word. So byvoorbeeld wys Moltmann (1990:120-121) op die volgende:
Die oproep van Jesus in Lukas 12:29 e.v. stem presies ooreen met die belofte in Levitikus 25:20-22. Die kwytskelding van skulde en die bevryding van die wat slawe geword het as gevolg van skuld, speel 'n belangrike rol in Jesus se boodskap. "*Vergewe ons ons skulde net soos ons ons skuldenaars vergewe*" van die Onse Vader gebed en dieselfde lering in die gelykenis van die ondankbare dienskneg (Matt 18:21 e.v.) en die onregverdige bestuurder (Luk 16:1 e.v.), is duidelik wette vir die "*aangename jaar van die Here.*" Die vergifnis van skulde korrespondeer letterlik met die vryskelding van skulde in die Septuagint se weergawe van Levitikus 25:28,54. So gesien, is die Onse Vader 'n werklike Jubeljaargebed. In Lukas se weergawe van die "bergrede" (op die gelykte in Lukas) word die beginsel van die Jubeljaar so deurgegee:

> En as julle leen aan dié van wie julle hoop om terug te ontvang, watter dank het julle? Want die sondaars leen ook aan die sondaars, om net soveel terug te ontvang. Maar julle moet julle vyande liefhê en goed doen en leen sonder om iets terug te verwag, en julle loon sal groot wees; en julle sal kinders van die Allerhoogste wees; want Hy self is goedertieren oor die ondankbares en slegtes. Wees dan barmhartig, soos julle Vader ook barmhartig is. En julle moet nie oordeel nie, dan sal julle nooit geoordeel word nie. Julle moet nie veroordeel nie, dan sal julle nooit veroordeel word nie. Spreek vry, en julle sal vrygespreek word (Lukas 6:34-37).

In Israel moes die kwytskelding van skuld elke sewe jaar plaasvind volgens die Sabbatswette (Deut 15:7-11). Hierdie praktyk het egter in Israel gelei tot die "*increasing freezing of credit, the closer the year of release approached. Rabbis such as Hilel and Shammai had evolved the so-called 'prosbul' solution: the claim for the repayment of a debt could be transferred to a judge, who could then call it from the debtor: 'Transfer your loan to the court, which will recover it for you*" (Moltmann, 1990:121).

In die lig van hierdie praktyk word die radikale en finale aard van Jesus se aankondiging duidelik. Hy kondig nie net *'n* jaar van bevryding aan nie; Hy kondig die Messiaanse jaar van bevryding aan. Die Messiaanse Sabbat wat hy afkondig sal nie net 12 maande duur nie, maar sal geen einde hê nie.

Die volgende opmerking van Moltmann (1990:121) is belangrik: "*The Sabbath of the liberation of God's people, and the cancellation of their debts, is also the Sabbath of the earth; for God's justice and righteousness brings shalom to both his people and his land.*"

Sabbat en Sabbatsjaar vorm egter 'n eenheid. As daar aangedui kan word dat Jesus self die Sabbat is, kan daar gekonkludeer word dat Hy, in Homself ook die Sabbatsjaar of Jubeljaar is, wat natuurlik weer onlosmaaklik deel is van die land en die simbolisme van die rus in Eden. Die volgende verdere opmerkings moet dus gemaak word:

Wanneer Jesus deur die Fariseërs daarvan beskuldig word dat Hy die wet van die Sabbat breek, is dit insiggewend dat Hy nie daarop wys dat Hy net die mondelinge tradisie verbreek nie. Hy maak eerder die verstommende aanspraak dat Hy, net soos Koning Dawid en die priesters, in sekere opsigte, "bo die wet verhewe" is. Hy is nie onderworpe aan die Sabbatswet nie, maar Heer daaroor (Luk 6:1–11; Mark 2:23–28). Dit impliseer nie bloot dat Jesus oor 'n gesag beskik wat ten minste soveel gewig dra as die Mosaïese wet nie, maar suggereer dat Jesus die Een is wat die finale seën van die Sabbat aan Israel sal gee (Tsevat, 1972:447–459).

Die perikoop, Matteus 12:1–8, bevestig hierdie punt op deugde van sy plasing na Jesus se oproep tot dié wat moeg en oorlaai is om rus in Hom te vind, eerder as in die Mosaïese wet (11:28–30). Die tydsaanduiding waarmee Matteus in 12:1 begin, gebruik hy ook in 11:25 en 14:1. Soos Van Bruggen (1999:211) dit stel: "*Hij legt daardoor wel geen precies chronologisch verband met het voorafgaande, maar geeft toch aan dat er een*

innerlijke samenhang bestaat tussen gebeurtenissen die zicht in eenzelfde tijdsbestek (kairos) afspeelden."

In die lig hiervan, kan gesê word dat Jesus deur die inneem van 'n gesagsposisie bo dié van die Sabbat, die Sabbat losmaak van die wetlike raamwerk waarin dit voorheen gestaan het, asook in Homself die rus wat altyd bedoel was om deur God se volk geniet te word, realiseer.

In al drie die sinoptiese evangelies is die opeenvolgende wonderwerk 'n voorbeeld van wat Jesus se heerskap oor die Sabbat in praktyk sal beteken: mense wat bevry word van die skadu van die dood, en herstel word tot die beeld van God.

Die evangelie van Johannes gaan nog dieper in op die Christologiese implikasies van Jesus se aktiwiteite op die Sabbat. In die dramatiese stelling: *"My Vader werk tot nou toe en ek werk ook*" (5:17), maak Jesus daarop aanspraak dat die vryskelding van die Sabbatswet wat op God van toepassing is, ook op Hom van toepassing is; dit is die Vader se werk wat die Seun doen (Carson, 1991: 247-248).

In die daaropvolgende gedeelte openbaar God dat sy doel met die mensheid sal realiseer in die persoon en werk van sy Seun. Dit is die Seun wat lewe gee aan die dooies, wat alle mense oordeel, en wat eer toebring aan Homself en aan die Vader. Hy sal die Sabbat verwerklik deur 'n einde te maak aan menslike rebellie en die heerskappy van die dood. Hy neem saam met die Vader deel aan 'n tweede groot skeppingswerk wat ná die val begin het; 'n skeppingswerk waarin daar geen rus sal wees totdat dit voltooi is nie.

Ons sien in die Hebreërboek (Heb 3:7–4:11) dat dit die koeëlbaan van interpretasie voortsit wat in Eksodus 20 begin is. Sedert die "sewende dag" het daar nog altyd iets bestaan wat God se "*rus*" genoem word (4:3–4). Hierdie *rus* word binnegegaan deur reaksie op die goeie nuus van verlossing (4:2) - die ware doel van God se verlossing van Israel uit Egipte. Dit is egter nie verkry deur die binnegaan in Kanaän in nie, aangesien dit in Dawid se tyd nog steeds in die toekoms lê (4:6–9). Daarom is God se rus vir Christene steeds 'n toekomstige hoop, alhoewel ongeloof hierdie hoop sal uitwis, so seker as in Israel se geval (4:2,11).

Hierdie koeëlbaan is egter op tweërlei wyse afgebroke:

- Eerstens, verwys Psalm 95 na die beloofde land en die tempel as die plek van God se rus. In Hebreërs 9:11–12 en 23–28 maak hierdie twee dinge egter plek vir die hemelse realiteite waarin Christus nou woon.
- Tweedens, en van die uiterste belang: na eeue waarin mense nie daarin geslaag het om God se rus in te gaan nie, *het* 'n man nou God se rus binnegegaan en van sy werk gerus, soos God van sy werk gerus het (4:10).

Dié wat aan Christus verbind is deur geloof, is volgens Hebreërs 4:3 nou reeds *besig om die rus in te gaan* (εἰσερχόμεθα). Desilva (2000:31) wys daarop dat sommige interpreteerders van Hebreërs geneig is om die teenswoordige indikatief hier as 'n perfektum te vertaal. Dit is belangrik in die lig van die hele boodskap van Hebreërs om te

sien dat die skrywer ook hier die klem op volharding wil laat val. Soos Desilva (2000:33) dit stel, die rus moet gesien word as "*something they are currently in the process of entering, and in which they will arrive if they persevere in this process.*" Gelowiges "onderhou" dus die Sabbat (4:9) deur die proses van ingaan in die rus van God, deur geloof (vers 3).

Die ingaan in die "rus" sou in die lig van die verband tussen rus en land ook geïnterpreteer kon word as die ingaan in *die land*, naamlik *Jesus*.

Christopher Wright (1983:67-88) se insigte rondom die *tipologiese* betekenis van die land vir die Nuwe Testament sluit hierby aan en bevestig die feit dat Jesus die rol van die land oorgeneem het. Wright wys daarop dat alhoewel die Nuwe Testament geen teologiese betekenis heg aan die territoriale land van Palestina as sodanig nie, daar geen twyfel bestaan dat dit tipologies 'n uiters belangrike funksie in die Nuwe Testament vervul wanneer daar na die *funksie* van die land in Israel gevra word. Dit is belangrik om daarop te let dat die land vir Israel 'n *gawe van God* is. Dit beteken dat jy ingesluit is in die *verbondsverhouding* met God, anders gestel: dit is die plek van *lewe met God,* maar dit behels ook dat die aansprake van die verbond nagekom word; met ander woorde, dit is die plek van 'n spesifieke lewensstyl voor God. Om die land te besit, is om te deel in die erflating van God se hele volk. Die land behels, in kort: sekuriteit, insluiting, seëning, korporatiewe seëning en praktiese verantwoordelikheid (Wright, 1983:95).

Wanneer Efesiërs 3:6 in die lig van bogenoemde onder die loep kom, roep die taal van nalatenskap die patroon van verhoudings tussen God, Israel en hulle land waarin hulle sekuriteit vind, sterk na vore: "*dat die heidene mede-erfgename* (συγκληρονόμα) *is en medelede van die liggaam* (σύσσωμα) *en mededeelgenote* (συμμέτοχα) *aan sy belofte in Christus is deur die evangelie.*"

Deur inkorporering *in die Messias* is dit nou moontlik vir alle nasies om te deel in die voorregte en verantwoordelikhede van God se volk, wat in die Ou Testament gefokus was in die *lewe in die land.* Christus self neem volgens Wright (1983:96) die betekenis en funksie oor van die ou land-verwantskap kwalifikasie. Om "*in Christus*" te wees, net soos om "*in die land*" te wees, beteken 'n status en 'n verhouding wat deur God *gegee* is, 'n posisie van insluiting en sekuriteit, sowel as 'n verbintenis om waardiglik te lewe deur die praktiese verantwoordelikhede te vervul teenoor die wat die verhouding met jou deel.

Wright (1983:99-102) dui aan dat selfs die *sosio-ekonomiese* dimensies van die land op praktiese wyse tipologiese vervulling vind in die *koinonia* aansprake in die Nuwe Testament. Daar is reeds verwys na die jubeljaar. Die vroeë kerk probeer om Jubeljaarbeginsels op sy sosio-ekonomiese lewe toe te pas – soos gesien wanneer Deuteronomium 15:4 byvoorbeeld vergelyk word met Handelinge 4:34.[32]

---

[32] "Maar daar moet geen arme by jou wees nie..."(Deut 15:4 O.A.V.) "Want niemand onder hulle was behoeftig nie..." (Hand 4:34 O.A.V.).

Dat die land-tipologie uiteindelik ook 'n verdere eskatologiese vervulling inhou, moet in gedagte gehou word en kan inderdaad hier aangedui word. Vir ons doeleindes sou dit egter oorbodig wees. Met hierdie paar opmerkings oor Jesus en die land kan ons volstaan as genoegsaam om aan te dui dat Jesus inderdaad die rol oorneem wat die land in die lewe van die Ou Testamentiese volk gespeel het.

3.7.4 Jesus en wysheid

Die evangelies teken Jesus baie duidelik as 'n (profetiese) Wysheidsleraar wat aforismes, raaisels en gelykenisse gebruik om sy boodskap oor te dra.[33] Inderdaad beskryf Jesus self sy sending, en selfs sy persoon in terme van wysheid. Hy gebruik die figuur van gepersonifieerde Wysheid in Matteus 11:16–19 (par. Luk 7:31–35) om daarop aanspraak te maak dat alle vorige boodskappers van wysheid in Homself en Johannes die Doper kulmineer. Hy maak ook daarop aanspraak dat sy boodskap groter is as die prediking van Jona en die wysheid van Salomo; Hy is 'n boodskapper wat God se Wysheid met eskatologiese erns verkondig (Matt 12:42; Luk 11:31) (Schnabel, 2001:42).

In die konteks van Matteus 11:2–4, identifiseer Jesus homself as die beliggaming van Goddelike Wysheid. In Matteus 11:25–27 (par. Luk 10:21–22) lê hy klem op die unieke karakter van sy kinderlike verhouding met God en bevestig Hy dat die wysheid wat net God ten volle besit, deur Hom (Jesus) geopenbaar word aan diegene wat bereid is om dit as 'n geskenk van Hom af te aanvaar. Hammerton-Kelly (1973:68) wys daarop dat wanneer Jesus as Wysheid in 11:28-30 mense uitnooi om sy juk op hulle te neem, dan *is* Hy ook *Tora*.

Sy lering is die finale uitdrukking van God se openbaring; sy volgelinge ontvang sy Woord as Goddelike openbaring (Matt 5:18). Jesus kondig nie net bloot die neerdaal van God se regering op aarde aan nie, Hy glo dat Hy dit gebring het en in 'n sekere sin dit beliggaam. Nóg in die Ou Testament, nóg in die vroeë Joodse tradisie het enige koning, profeet, priester of leraar gewaag om te suggereer dat Hy die menslike beliggaming van 'n eienskap van God (naamlik God se wysheid) is.

Burnett (1992, 875-877) wys daarop dat Matteus, in die sinoptiese tradisie, verder gaan as Judaïsme waar Wysheid nooit geïnkarneer is nie, sowel as die dubbele tradisie of dan *Q* waarin Jesus en Johannes beide funksioneer as Wysheid se finale boodskappers. Matteus beweeg na 'n Wysheids-Christologie waarin Jesus geïnkarneerde Wysheid self is (11:19,25-30 en veral die wysiging van Lukas 11:49 in 23:34-36, 37-39). Nou is die simbool nie meer 'n vrou nie, maar 'n man. Daar kan op verskillende ooreenkomste gewys word. Soos die Wysheid, is Jesus ook verborge en geopenbaar, en openbaar Hy die verborge dinge van die koninkryk; soos die Wysheid 'n leraar is, so is Jesus; soos die Wysheid 'n profeet is, so ook Jesus; en soos die Wysheid deur agente werk, so stuur Jesus ook profete, wyse manne en leraars wat net so verwerp sal word soos Israel steeds

[33] Sommige geleerdes soos B. Witherington in sy *Jesus The Saga* meen dat tot 70% van die Jesustradisie in die vorm van een of ander wysheidsuitspraak aangebied word (Schnabel, 2001:42).

die boodskappers van die Wysheid verwerp het. Dit geld ook diegene in die gemeente van Matteus wat met die boodskap van Jesus uitgaan. Daarom trek Jesus in 24:2 Hom van die tempel terug soos in 23:38 in die vooruitsig gestel is (Combrink, 1991:15).

Die vierde evangelie, Johannes, neem dieselfde stap, net op 'n ander manier en met 'n ander klem. Johannes 1:1-18[35] teken Jesus as die kosmiese *logos* (Woord). Wysheid en Logos is natuurlik uitruilbare terme in beide *Philo* en die *Wysheid van Salomo* (9:1-2, 18:15) (Burnett, 1992:876; Epp, 1975:132). Ons het reeds gesien dat in die wysheidstradisie, Wysheid voorgestel word as 'n deelnemer in die skepping saam met God se Woord (Spr 8:27-31; *Wysheid van Salomo*, 9:1-2,9). Johannes gaan verder as hierdie tradisie en beklemtoon dat God nie alleen Wysheid voor enige iets anders geskep het nie, en dat Wysheid nie net gehelp het met die skepping nie (Spr 8:22-26; *Ben Sira*, 1:4, 9; 24:3-5), maar dat die Logos self, vóór alles saam met God bestaan het (1:1 *Ben Sira*, 24:9).

Soos aangetoon, word Wysheid en lewe ook in die wysheidstradisie met mekaar geassosieer (Spr 4:1-13; *Wysheid van Salomo*, 8:13,17). Johannes beklemtoon dat lewe in die Logos is (1:4). Die tema dat Wysheid die volmaakte refleksie van God se lig is (bv. *Wysheid van Salomo*, 7:26) word ook in Johannes 1:4-5 gevind. Die klem in Johannes is egter op die Logos wat na sy eie gekom het met God se openbaring, maar verwerp is (1:9-11). Daar is 'n interessante ooreenkoms tussen die verskyning van die Logos, sy verwerping en sy vertrek (Joh 14-17) aan die een kant en dié van *Sophia* se verwerping en vertrek aan die ander kant (1 *Enoch*, 42:1-2; 4 *Ezra*, 5:9-10) (Burnett, 1992, 876).

Indien Johannes se klem op Wysheid in sy proloog bedoel is om van toepassing te wees op die totale Evangelie se voorstelling van Jesus, maak Johannes baie belangrike Christologiese opmerkings. Hy gaan reeds verder as die tradisies wat Wysheid en Logos met mekaar verbind met sy stelling dat hulle in Jesus geïnkarneer is (1:14). Verder is dit duidelik dat daar by Johannes 'n verskil is wat betref die gnostiese tradisie se siening dat Wysheid en Logos net tydelik met Jesus was. By Johannes word hulle 'n spesifiek narratiewe geskiedenis gegee in die lewe van Jesus. Jesus word dus materieel en essensieel as die unieke Wysheids-Woord van God geteken.

Epp (1975:137) wys daarop dat die lesers van Johannes se proloog, wat bekend is met die wysheids*himnes*, verbysterd sou wees wanneer vers 17 bereik word. Hulle sou nie verstom wees omrede *wet* genoem word nie, maar deur die skielike uitlating van die *Tora* uit die posisie wat in die voorafgaande verse bespreek is. Tot op hierdie punt kon die leser, wat bekend was met genoemde agtergrond, "wet' lees in die hele *himne* (via die Wysheidskonsep en sy identifikasie) en hy kon die term Woord met die betekenis van

---

[35]Eldon Jay Epp, het 'n fassinerende studie gemaak oor die verhouding tussen Wysheid, *Tora* en Woord, waarin hy breedvoerig wys hoe die wysheids-himnes in Spreuke 8:22-35, Ben Sira 24:3-9; 23-32, Barug 3:9-4:2, asook die wysheid van Salomo, die agtergrond vorm van die proloog by Johannes. Kyk Epp, E.J. 1975. Wisdom, Torah, Word: The Johannine Prologue and the purpose of the fourth gospel. (*In* Hawthorne, GF., *ed.* Currrent issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in honor of Merrill C. Tenney presented by his former students. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.p. 128-146).

"wet" (en Wysheid) interpreteer. Maar nou skielik, in vers 17, word die wet onverwags uitgesluit en Jesus Christus is die enigste inhoud wat oorbly vir die term Woord!

Dit beteken verder ook dat Jesus in die "Ek is" stellings (6:35; 8:12; 10:9; 11:25-26; 14:6; 15:1; 8:58; 10:36), self die boodskap van verlossing is. Die *persoon*, is die *verkondiging*.

Wanneer daar gevra word of daar 'n verband tussen Jesus, Wysheid en *Tora* is in die evangelies en Johannes, antwoord Hammerton-Kelly (1973:242) na 'n uiters deeglike studie as volg:

> In Matthew Jesus was identified with Wisdom by means of the idea of the Torah; but Jesus as the Son of Man was only incidentally linked with Jesus as Wisdom/Torah, by means of the Son of Man as eschatological judge - a legal activity associated with the idea of Torah. John welds the two titles together in the term Logos.

Wanneer daar na die Pauliniese korpus beweeg word, kom die volgende na vore: Paulus artikuleer die betekenis van die persoon en sending van Jesus in terme van wysheid. Dit is moontlik dat hy tot hierdie identifikasie van Jesus met Goddelike wysheid kom as gevolg van sy Damaskus-ervaring. Hy het Jesus gesien as Here, verhoog deur God, terwyl Hy sit aan die regterhand van God. So het Paulus daartoe gekom om te glo dat Jesus die Seun van God is, nie net in die Messiaanse sin van die woord nie, maar ook in die sin dat Hy van die begin af in 'n unieke verhouding met God staan - siende dat Hy die beeld van God is en sy agent in skepping en verlossing is. Hy noem Jesus daarom eksplisiet "die wysheid van God" (1 Kor 1:24,30). God kan nie deur middel van menslike wysheid begryp word nie (1 Kor 1:21); Hy is nie net 'n god vir 'n sekere hoë klas, wat dit verdien nie. Die Wysheid van God raak gepersonifieerd in Christus wat aan 'n kruis sterf. Dat dit die toppunt van die uitdrukking van God se wysheid en krag is, kan nie deur menslike wysheid begryp word nie. Juis daarom is die boodskap van die evangelie 'God se wysheid' (1 Kor. 2:7). Goddelike wysheid kom van die Skepper wie se plan van verlossing wat voorheen verborge was, nou realiteit geword het deur die dood van Jesus aan die kruis (1 Kor 2:8).

Schnabel (2001:42) wys daarop dat Paulus, aangesien hy Jesus as die gepersonifieerde Wysheid van God sien, tradisionele eienskappe van Wysheid op Jesus oordra. Die Christologiese gedeeltes in Filippense 2:6–11 en Kolossense 1:15–20 word deur geleerdes gesien as gedeeltes wat Joodse wysheidsteologie as deel van hulle hermeneutiese konteks het (Spr 8:22–25; Pred 1:4; 24:9; *Wysheid van Salomo,* 7:26; 9:4, 9–10). Die beskrywing van Christus as '*in die vorm van God'* en '*gelyk aan God'* (Fil 2:6) roep na vore die figuur van Wysheid wat naby God is, deel in God se aard, en voor die skepping bestaan. Die beskrywing van Christus as die 'beeld van die onsienlike God', 'die eersgeborene van die skepping', die 'begin' en die woonplek van al die 'volheid van God' (Kol 1:15, 18, 19) neem ook eienskappe van die Wysheidsfiguur oor.

Jesus, die Seun van God, is die manifestasie van God in skepping; Hy geniet die voorrang in beide rang en bestaan oor die skepping, Hy is die effektiewe teenwoordigheid van die Goddelike skeppingskrag en hy is die volmaakte manifestasie van die eienskappe en aktiwiteite van God. Deur die belydenis dat Jesus Christus die Here is 'deur wie alle dinge is en deur wie ons bestaan' (1 Kor 8:6), beklemtoon Paulus sy oortuiging dat

Christus die middelaar is van beide skepping en verlossing (Kol 1:16). In Efesiërs 1:10 lê Paulus weer klem daarop deur die gebruikmaking van wysheidsterme, dat Christus die doel is van skepping en daarom van die geskiedenis (Sien ook Joh 1:1–18; Heb 1:2–4). Wysheid-Christologie verwys na die protologiese identiteit van Jesus van Nasaret, wat gesterf het en opgewek is uit die dood, wat bestaan het voor sy koms in die wêreld, wat die sigbare manifestasie van God is; meer nog, wat God in die vlees is. Die taal van die Joodse wysheidstradisie, spesifiek dan die figuur van gepersonifieerde Wysheid, het die eerste Christene in staat gestel om die Goddelike natuur van Jesus Christus te bely sonder om hulle Joodse oortuiging dat daar net een God is te laat vaar.

Die verhouding: Christus en Wysheid sal egter nie volkome wees, sonder verwysing na die *Gees* nie, aangesien dit altyd, soos Wright (2004:267) dit stel, Christus en die Gees is wat die nuwe volk van God se grense bepaal. Davis (1984:65-148), in sy studie van die verhouding Wysheid en Gees in 1 Korintiërs 1:1-3:20, wys daarop dat Paulus, in die lig van die Christus-gebeure sy lesers daarop wil wys dat daar nie langer vir wysheid na die *Tora* gedraai kan word as die standaard vir leiding en optrede nie. Die *Tora* is nou oortref deur die eskatologiese Wysheid van God wat in die wêreld inbreek deur die Christus-gebeure. Daarom moet daar vir leiding en rigting wat gebaseer is op hierdie nuwe eskatologiese Wysheid, nie aanvanklik gekyk word na die *Tora* nie, maar na die Gees wat aan die Christen gemeenskap, deur leraars, die implikasies van die Christus-gebeure kan duidelik maak. Hierdie implikasies bring veranderinge aan die vorige wysheid en voorsien 'n nuwe pad vir die nuwe gemeenskap van God se mense. Paulus verwerp dus die *Tora* op sigself, los van die Christus-gebeure en die interpretasie van daardie gebeure deur die Gees, as toepaslike standaard vir wysheid. Op dieselfde wyse verwerp hy dit natuurlik as voldoende vir die handhawing van Christelike verbondsgeregtigheid. Paulus se argument los die deur oop, ten minste potensieel gesproke, vir 'n voortgaande plek vir daardie aspekte van die ou *Tora* wat die potensiaal het om op maniere, wat in lyn is met Paulus se eie Christologiese en eskatologiese wysheid, geïnterpreteer te word.

In die lig van die voorafgaande kan daar min twyfel bestaan dat die Bybel Jesus sien as die Wysheid wat reeds by die skepping bestaan het. Daardie Wysheid wat onlosmaaklik van *Tora* is en nou na die eskatologiese gebeure van die kruis en opstanding steeds die *Tora is*, wat onlosmaaklik van die Gees funksioneer in die Christelike gemeenskap.

3.7.5 Jesus en die verbond

Tora is onlosmaaklik verweef met verbond. Daar kan selfs gesê word: die *Tora is* die verbond. Dit is dus noodsaaklik om vas te stel wat Jesus se verhouding tot verbond is, indien ons 'n uitspraak wil lewer oor die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens.

Kol 1:16 is verhelderend in die sin dat dit wys dat *alles deur Hom (Jesus) geskape is en tot Hom* (N.A.V. *vir* Hom). König (1980:33) wys daarop dat Paulus se gedagte hier is dat die heelal nie net in en deur Hom geskape is nie, maar dat Hy ook die doel van die skepping is, trouens die skepping is op Hom gerig, beweeg na Hom toe, en bereik in Hom sy doel. Verder moet 'n mens hier oplet dat die doel van die skepping (wat op Jesus Christus gerig is) nie kan misluk nie. Dit is opvallend dat Paulus die *aoristus* gebruik

wanneer hy verklaar dat alle dinge in Hom geskape is, maar die *perfektum* wanneer hy sê alle dinge is tot Hom geskape. Alle dinge is dus in hulle toestand van geskapenheid op Hom gerig, op pad na Hom toe, om in Hom hulle doel te bereik. Die sondeval het dus nie hierdie doel onbereikbaar gemaak nie (König, 1980:33). Hoe dit moontlik is, sal aanstons aangedui word.

Die hoofpunt is dit: Hy is self die eindpunt; die doel van al God se werke. In die Nuwe Testament is sterk getuienis hiervoor. Hy is die Een onder Wie se heerskappy God alle dinge wil verenig (Ef 1:10*) "met die doel om alle dinge wat in die hemele sowel as wat op die aarde is, onder een hoof in Christus te verenig."* Hy is die Alfa en die *Omega,* die Eerste en die *Laaste,* die Begin en die *Einde* (Op 2:8; 22:13).

Maar die begrippe *Omega, Einde* en *Laaste* verdien hier besondere aandag omdat al drie dui op Christus se eindbetekenis. Laaste (*eschatos*) is juis die Griekse woord waarvan ons woord *eskatologie* afgelei is. Dit dui op die *af*handeling van God se werke. Einde *(telos*) het nie net met die einde van 'n tydperk te doen nie. Dit gaan oor die e*inddoel,* die doel wat uit-*einde*-lik bereik word (König, 2001:231).

Daar is reeds verwys na die feit dat die uitgebreide voorkoms van die verbondsformule tot in Openbaring 21:3, deur König as God se doel vir die skepping beskryf word (König, 1980:73). Daar is nou gewys op die feit dat Jesus, in die Nuwe Testament, as die doel van God se skepping aangedui word.

Die vraag om nou te beantwoord is: "Hoe wys die Skrif dat *Jesus* die doel van God se skepping is ?" Of dan anders gestel: "Hoe word die *Tora*-verhouding, soos opgesom in die verbondsformule, vergestalt ?"

König (1980:74-77) wys dat Jesus beide kante van hierdie God–mens verhouding, die verbondsformule, vervul. Hy doen dit as die God-mens. Hy is nie net God *vir* ons nie, maar is ook in Homself God se ware volk, met alles wat dit behels.

"Ek sal vir julle 'n *God wees"* is die eerste deel van die verbond. Dit is God se deel. Dit is God se verantwoordelikheid in die verbond. In Jesus word nou bevestig wat ons dwarsdeur die Ou Testament hoor en sien: dat God in hierdie verbondsverhouding werklik *vir* die mens is. Hy is nie sy skepping vyandig nie, Hy is ook nie neutraal teenoor sy skepping nie; Hy is *vir* sy skepping. "*So lief het God die wêreld gehad*" - en "*wêreld*" is by Johannes die *sondige* mensdom. Dit word in *Jesus* finaal en volmaak geopenbaar. So is God, want Jesus is die openbaring van God en *Hy* is so. Jesus was (en *is*) vir die mens. Die ganse geskiedenis wat Hy op aarde maak, is 'n openbaring van sy betrokkenheid by die nood van mense - juis die soort mense wat nie met reg aanspraak op sy aandag kan maak nie. Jesus maak net *hierdie* geskiedenis. Hy het nie 'n ander geskiedenis gemaak as hierdie liefdesgeskiedenis nie. In Hom kan ons God dus nie anders leer ken nie as ons God, "Ek sal vir julle 'n God wees." Jesus is nie ook nog *teen* die mense of selfs net *neutraal* teenoor die mense nie. Hy was resloos *vir* die mense, vir *alle* mense; Hy is die Verlosser van die wêreld (Joh 4:42; 1 Joh 4:14); Hy is 'n versoening vir die sonde van die hele wêreld (1 Joh 2: 2); "Hy is die Here van almal" (Hand 10 :36;

Rom 10: 12). As die *doel* van die geskiedenis van Israel, is Hy self die vervuller en vervulling van die verbond van God met Israel *en* die openbaring en openbaarder dat die verbond met Israel gerig is op, en bedoel is vir, alle mense (König, 1980:74-75).

Op voetspoor van Barth, moet ons saamstem dat al God se werke (skepping, versorging, versoening, ens.) voortspruit uit sy "menseliefde" (Tit. 3:4) en gerig is op die bevestiging, instandhouding en deurvoering van sy verbond met die mens. Omdat God *hierdie* God is, - die Verbondsgod soos ons Hom in *Jesus* leer ken, is die versoening as God se antwoord op ons verbondsverbreking meer as net sy reaksie op ons ontrou; dit is die voortsetting van God se oorspronklike daad waardeur Hy sy doel, die verbond, wil verwesenlik (Barth, *CD.* 4.1, 35-40).

"En julle sal vir My 'n volk wees" is die tweede deel van die verbond. Hier sou 'n mens - meer as wat by König (1980:76-77) die geval is - daarop kan wys dat dit veral in die evangelie van Matteus is, dat Jesus pertinent geteken word as die een wat die rol van "God se volk" oorneem en vervul. Israel kry besonder baie aandag in dié evangelie. Jesus het gekom om Sy volk van hulle sondes te verlos. Matteus se evangelie is die enigste een waarin ons pertinent lees dat Jesus se sending alleenlik op Israel gerig is (15:24); by die uitsending van die dissipels geld dieselfde beperking vir hulle.

Die aandag vir Israel kom ook duidelik na vore uit die Christologiese vervullingsitate wat gerig is op Israel se geskiedenis. Dis opvallend dat byna die helfte van die vervullingsitate uit Jesaja afkomstig is en die ander uit Sagaria, Jeremia, Hosea en Miga. Die geskiedenis van Jesus vervul byvoorbeeld die Eksodus (2:15), Jesus self is die ware Israel, die enigste egte Israeliet (Jes 49:3; Hosea 11:1), Hy vervul die Intog (2:19-23). In hierdie verband is dit opvallend: Matteus gebruik spesifiek die term *Israel* in die gedeelte vir die land wat normaalweg Palestina of die Joodse land genoem sou gewees het. Deur die naam *Israel* word die plek gekwalifiseer as die woonplek van God se volk. Die Intog onder Josua van destyds is tot niet gemaak (deur hulle sonde en gevolglike ballingskap), maar die Intog van Jesus (Hyself is die ware Israel) is permanent (Van Bruggen, 1999:55-57).

Met Holwerda (1995:43-44) moet daar saamgestem word dat die direkte stem uit die hemel in Matteus 3:17 en 17:5 geweldig betekenisvol is. Jesus dring daarop aan dat Johannes hom doop, aangesien "alle geregtigheid" hierdeur vervul sou word. Van Bruggen (1999:68) wys daarop dat die handeling van die doop op sigself nie alle geregtigheid volbring nie (4:1 e.v.). Die woordjie "só" verwys volgens hom dus na die houding van vernedering, wat sigbaar word in die doop. Die volle reddende geregtigheid van God se ryk sal nie kan kom sonder die vernedering van die sterkere nie. Die misterie van die lydende Immanuel word dus hier gevind, as die program vir sy lewe in Israel. Deur die doop stel Jesus homself gelyk aan sy sondige broers.

In reaksie op die handeling en verklaring van Jesus, stuur God die Gees om Jesus te laat kwalifiseer vir sy Messiaanse taak: *"Dit is my geliefde Seun, in wie ek 'n welbehae het."* Daar is grootliks ooreenstemming onder eksegete dat hierdie stem Jesaja 42:1 ego: *"Daar is my Kneg wat Ek ondersteun, my Uitverkorene in wie my siel 'n welbehae het. Ek het*

my Gees op Hom gelê; Hy sal die reg na die nasies uitbring." Hierdie vers word later deur Matteus aangehaal in 'n vertaling wat parallel is aan die stem uit die hemel, "... *my Geliefde in wie my siel 'n welbehae het*!" (Matt 12:18). God beloof in Jesaja 42 dat Hy sy Gees op sy kneg sal stuur om hom te laat kwalifiseer vir sy Messiaanse taak en hy verklaar dat hierdie dienskneg die uitverkorene is, geroep in geregtigheid om die verlossing van die verbond na die volke van die aarde te bring. Die doop van Jesus wil sê: Jesus is hierdie dienskneg. Wie is die dienskneg wat deur Jesaja beskyf word? Uit die beskrywings van die dienskneg in die Knegliedere (Jes 42:1 e.v.; 44:1 e.v.; 52:1 e.v.) kan 'n mens antwoord dat hierdie dienskneg beide verwys na Israel en een wat deur die feit dat hy Israel verteenwoordig, Israel vernuwe. Daarom kan gesê word dat omrede die stem uit die hemel Jesaja 42:1 eggo, die bedoeling daar is om Jesus aan te toon as God se gesalfde dienskneg, sy geliefde Israel-dienskneg, wat welbehaaglik is voor God as gevolg van die geregtigheid wat hy vervul. Die stem uit die hemel eggo ook Psalm 2:7: ."... *Die HERE het aan My gesê: U is my Seun, vandag het Ek self U gegenereer.*" Psalm 2 is 'n koninklike Psalm wat die troonbestyging van die koning van Israel in sy universele heerskappy oor die nasies van die wêreld aankondig. Die Psalm reflekteer die verbond met Dawid, waarin God die volgende belowe in verband met Dawid se nageslag: "Ek sal vir hom 'n Vader wees, en Hy sal vir My 'n seun wees" (2 Sam 7:14).

Onomwonde kan dus gesê word dat Jesus Israel is en Israel Jesus. Of anders gestel; dat Jesus die getroue Bondgenoot van God is. Dit word nog duideliker uit die gebeure in die wildernis. In hierdie versoeking neem Jesus die plek van Israel in. As getroue Bondgenoot bly Hy egter onwrikbaar getrou aan God en weier om voor enige ander God te buig. Soos die wildernis wys wat in Israel van ouds se hart is (Deut 8:2), sien ons wat in die getroue Bondgenoot se hart is. Die hele doel van die versoeking, wat terloops plaasvind nadat Jesus veertig dae gevas het, soos Israel veertig jaar in die woestyn was, is om te wys dat Jesus as getroue Bondgenoot slaag waar Israel misluk het, of nog anders gestel; Jesus vervul die tweede deel van die verbond: "*en julle sal vir My 'n volk wees.*" Wanneer daar saam met Wright (1996:23) onthou word dat die Pentateug-verhaal die punt duidelik wil maak dat Abraham en sy familie in 'n sekere mate die rol van Adam en Eva geërf het, moet ons sê dat Jesus die oorspronklike rol wat Adam en Eva, as "God se mense" moes inneem, vervul.

Jesus Christus is dus werklik die mens *vir* God; aan God se kant. En daarom is Hy ook die ander "deel" van die verbond: "*en julle sal vir My 'n volk wees.*" Maar juis omdat Hy *mens geword* het (en dit nie altyd was nie), was Hy *nie vir Homself* die mens nie, maar *vir ons;* in ons plek, as ons verteenwoordiger en plaasbekleër by God. Hy kom staan op *ons* plek (daar waar die ontroue, mislukte bondgenote staan) en laat ons op sy plek staan - aan God se regterhand. Hy verwerf vir ons volkome geregtigheid en gehoorsaamheid. Ja, Hy is, namens ons, God se troue Bondgenoot: "*Dit is My geliefde Seun in wie Ek 'n welbehae het*" (Matt. 4:17). In Jesus Christus bereik God dus sy skeppingsdoel deur die verbond te verwerklik. Ons kan sê dat die heil geleë is in die verbond tussen God en mens, *en die God-mens is die verbond in persoon* (König, 1980:76-77).

Daarom kan aangevoer word dat God alreeds by die skepping van Adam met Christus rekening gehou het. In hierdie sin volg König vir Barth, wat gesê het dat die skeppingsverhaal in Jesus van Nasaret die doel bereik het waarop dit van die begin af

gerig was. Barth kan dit sê omdat hy elders gesê het:

> Omdat Jesus Christus die inhoud en gestalte van die eerste ewige woord van God is, staan die verbond as die sin en grond van die skepping logies voor die skepping. Die verbond is God se belofte waarin Hy Homself aan die mens verbind, en sy gebod waarin Hy die mens aan Homself verbind. Aan die begin van alle dinge staan die evangelie en die wet, want Jesus staan daar aan die begin as die eenheid van evangelie en gebod omdat Hy (in sy persoon) beide tegelyk en volmaak is - Hy is die sin en die grond van die verbond; ja, die verbond self, want Hy vervul die trou van God en die trou van die mense (Barth, *CD.* 4.1, 56 aangehaal in König, 1980:76).

3.7.6 Jesus en die *Tora* [36]

Die inhoud van die verbond: "*Ek sal vir julle 'n God wees, en julle sal vir My 'n volk wees*", *is* dus Jesus Christus en dit word (in beide dele) vervul in en deur Jesus Christus. Dat Jesus Christus die inhoud van die verbond is, beteken egter nie dat Hy God of mens vervang nie, maar dat Hy waarlik God en mens *is*.

Dit wil sê: die feit dat Hy die verbond vervul, beteken nie dat Hy die mens oorbodig maak nie, maar dat Hy juis die doel wat God met die mens het; *vir, in* en *met* die mens bereik. En daardie doel, kan ons nou sê, is niks anders nie as *Tora*.

In die lig van O'Donovan (1994:31-140) se uiters diepsinnige studie rondom die opstanding en die morele orde, moet ons sê dat die *opstanding* van Jesus bevestig dat God staan by die *Tora*, en dat Hy met die opstanding hierdie verhouding, soos dit in Christus vergestalte vind, bevestig. Dit wys wat God se oorspronklike bedoeling is. O'Donovan wys dat vir Paulus, die opstanding God se finale en beslissende woord oor die lewe van sy skepsel Adam is, en ons kan byvoeg; die verhouding waarin Adam tot God gestaan het. Dit is God se omkeer van Adam se keuse vir sonde en dood (1Kor 15:22) en 'n nuwe bevestiging van eerste die besluit dat Adam moet lewe (1 Kor 15:45). Die werk van die Skepper wat Adam maak, en wat 'n orde van dinge daarstel waarin die mensdom plek het, word eens en vir altyd bevestig. In sy opstanding is die morele orde publiek en kosmies in die gelyk gestel deur God. Jesus is nie net getuie tot die herstelde morele orde nie. Hy is die een in wie die orde gekom het; God het gewil dat die herstelde skepping vorm sou aanneem in, en in verhouding tot, een man. Hy bestaan nie net as voorbeeld en prototipe nie, maar as die een in wie dit opgesom is. Om deel te hê aan die

---

[36] Verskeie teoloë het die afgelope dekades Jesus self as die *Tora* gesien. So byvoorbeeld kan Moltmann skryf: "*The central place of the Torah in late Jewish apocalyptic is...taken by the person and the cross of Christ*" (Moltmann, 1967:193). Hartmut Gese (1981:89) kan na aanleiding van Bybels teologiese eksegese oor Jesus se verheerliking op die berg die volgende opmerking maak: "*The gospel writers could not present it more powerfully: Jesus himself is the Torah.*" Meer resent kan iemand soos NT Wright die volgende sê: "*...Torah was at one and the same time the charter of the people of God and the full and final revelation of God himself. If then Jesus has taken on this double role, it is no surprise to find him taking on precisely the role of Torah in Paul's understanding of the plan of the one God*" (Wright, 2004:266).

nuwe skepping is om deel te hê aan Christus. In die hernude skeppingsorde is die universele betekenis wat agter al ons morele persepsies lê, konkrete en onvervangbare beliggaming gegee deur Jesus. Hierdie orde sou ons in die lig van ons studie wou noem: *die God-mens verhouding van liefdesharmonie*.

Om Jesus as *Tora* te sien, lei logies gesproke tot 'n erkenning van die basiese teologiese uitgangspunt dat God één wese is: Vader, Seun en Heilige Gees. Met ander woorde, die God wat die *"wet"* gee as 'n werkverbond is nie anders as die God wat mens word in Jesus nie. Anders gestel: die federale belydenis dat die verhouding tussen God en mens gebaseer is op 'n werkverbond wat van God uitgaan en waaraan Jesus in die plek van die uitverkorenes kom voldoen het, veroorsaak 'n skeiding in die Godheid. Soos Barth (*CD.* 4.60, 363) dit stel:

> He the Son of the Father (in the unity of the Holy Spirit), is the face of God, the name of God, the form of God, outside which God is not God. He is the beginning and end of all the ways of God, even in His control and activity as Creator and Ruler of the world, and in His authority and claim in relation to man.

Wanneer dit verstaan word, is die implikasies vir soteriologie ook duidelik. Jonker (1989:193) wys daarop dat die benaming "werkverbond" by Federaliste waarskynlik daarmee saamhang dat dit so goed inpas by die juridiese karakter van die versoeningsleer. Dit gaan dus ten diepste daaroor om die regselement in die verkryging van die heil te bewaar.

As God en mens egter weer in 'n liefdesverhouding wil staan, is dit wat tevrede gestel moet word in die plaasvervangende dood van Christus, vir die verbreking van hierdie verhouding, nie die duiwel nie, nie God se eer en regverdigheid (Anselmus) nie, nie die "wet" of dan "werkverbond" as iets wat buite God staan nie – nee: *God self.* Wie is dus die plaasvervanger? Sekerlik nie Christus, as Hy gesien word as 'n derde party nie. Enige gedagte van plaasvervanging waarin drie *onafhanklikes* 'n rol speel - die skuldige party, die regter wat straf, en die onskuldige slagoffer - moet verwerp word. Dit sal nie net onregverdig insigself wees nie, maar ook 'n verkeerde Christologie weerspieël. Christus is nie 'n onafhanklike derde party nie, maar die ewige Seun van die Vader, wat een is met die Vader in Sy basiese wese. Wat ons dus in die drama van die kruis sien, is nie *drie* akteurs nie, maar *twee*. Onsself aan die een kant, en God aan die ander kant. Nie God soos Hy in Homself is nie (die Vader), maar nogtans God - God wat mens geword het in Christus (die Seun). Met ander woorde: hier is niks immoreel nie. Die plaasvervanger vir die verbrekers van die liefdesharmonie, of dan die *Tora* – verhouding, is niemand anders nie as die een in wie dit vergestalt is: *God in Christus* (Stott, 1986:11-132).

Dit is ten diepste dus wel die *Tora* wat tevrede gestel moet word in die kruisiging - maar die *Tora*, soos dit in Christus na vore kom, as wet-geïnkorporeerde evangelie, nie blote *"wet"* soos die geval in federale teologie is nie.

Deur hierdie offer bereik Jesus dus die doel van God: die *Tora*-verhouding, *vir* ons. Dit is belangrik om nou op hierdie punt in gedagte te hou dit waarop Goldsworthy (2000:154-155) wys, naamlik dat God binne die *Tora* aan die een kant perfekte gehoorsaamheid eis, maar terselfdertyd die middele voorsien om te handel met die feit dat sulke gehoorsaamheid nie deur sondige wesens gegee kan word nie. Integraal tot die *Tora* is daarom die tabernakel en die hele sisteem van versoenende offers.

König (1980:136-226) wys op breedvoerige wyse hoe Christus deur die Heilige Gees, hierdie doel wat hy in die verbondsformule sien, en wat ons as die *Tora* verhouding beskryf het, *in* ons bereik. Wanneer ons hierby nou weer dink aan wat die Nuwe Testament oor die beeld van God sê, is dit uiters betekenisvol dat Jesus volgens die Nuwe Testament nie God se beeld is vir Homself nie, maar as die eersgeborene onder baie broeders is Hy die een wie se beeld hulle sal dra (Rom 8:29), soos hulle op 'n tyd die aardse beeld gedra het (1Kor 15:49). Gelowiges word daarom in sekere tekste in die Nuwe Testament as die beeld van Christus beskryf. Durand (1981:166) wys daarop dat die inbegrepenheid van die gelowige in Christus die grond is waarop Christus se beeldskap van God op hom oorgedra word. En dit is hier waar die Heilige Gees se werk ook in die prentjie kom. Paulus beskryf hierdie eenheid as 'n gelykvormigheid aan die beeld van die Seun van God (Rom 8:29), wat deur die werking van die Heilige Gees geskied om uiteindelik gelowiges tot die heerlikheid van Christus te bring (2 Kor 3:18).

Die logika is dus dat in die gelykvormigheid aan die beeld van Christus, die gelowige opnuut die beeld van God word. Christus bereik God se doel met die mens dus in ons, of om dit in terme van ons tema te stel: Die Heilige Gees bring ons al meer en meer in 'n *Tora* verhouding met God.

By die wederkoms, sal Christus weer hierdie doel *met* ons bereik, as ons finaal beleef dit wat Openbaring 21:3 só verwoord: *"En ek het 'n groot stem uit die hemel hoor sê: Kyk, die tabernakel van God is by die mense, en Hy sal by hulle woon, en hulle sal sy volk wees; en God self sal by hulle wees as hulle God."*

Dan sal ons vir ewig in 'n *Tora* verhouding met God leef.

3.8. Samevattende opmerkings

i) Die leer van die werkverbond het deur die jare reaksie uitgelok onder teoloë van gereformeerde oortuiging, juis omdat die benaming "werk" onmiddellik dui op 'n teenstrydigheid met ander beklemtoninge van die gereformeerde leer.

ii) In die gees van *semper reformanda* is daar in hierdie hoofstuk weer eerlik na die teks van die Bybel self gekyk. Sodanige ondersoek na die Ou Testamentiese teks toon dat die leer van 'n werkverbond nie strook met die inhoud van die teks nie.

iii) Dit word uit ons ondersoek duidelik dat dit nie eksegeties haalbaar is om die *Tora* te verdeel in morele, seremoniële en burgerlike wette, waarvan die morele deel die kern van 'n werkverbond sou vorm en steeds as riglyn vir gelowiges se dankbaarheidslewe sou geld nie. Daar is duidelik aangetoon dat

die *Tora* 'n eenheid is en as eenheid die verbondskontrak van die ou verbond is.

iv) Op voetspoor van resente Ou Testamentiese navorsing is aangedui dat die karakter van hierdie *Tora* nie op blote "wet" dui wat tot 'n "werke"-verhouding sou oproep nie, maar eerder as wet-geïnkorporeerde evangelie gedefinieer kan word, wat tot geloof oproep.

v) Op grond van die onlosmaaklike eenheid tussen *Tora* en verbond, *Tora* en tabernakel, *Tora* en land sowel as die *Tora* en wysheid, is aangedui dat 'n *Tora*-verhouding, soos bo gedefinieer, reeds by die skepping bestaan.

vi) In hierdie studie word daar sterk gewerk vanuit 'n Bybels-teologiese vertrekpunt, soos deur Goldsworthy voorgestel. Daar moet dus vanuit Christus gedink word. Die verband tussen Christus en die tabernakel/tempel, Christus en die land, Christus en die wysheid, en Christus en die verbond, dui onomwonde aan en bevestig dat die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens nie 'n "wetlike", "werke"-verhouding is, wat bestaan uit die nakom van die Dekaloog om lewe te bereik nie. Die evangelie is ook nie die instrument waardeur daar voldoen is aan hierdie "werkverbond" se eis, soos geïmpliseer deur federale teologie nie. Veeleer is die grondstruktuur tussen God en mens 'n verhouding van wet-geïnkorporeerde evangelie wat tot geloof oproep; en soos reeds genoem, is dit juis wat die *Tora* ten diepste is. Dat Jesus as die uiteindelike finale gestalte van *Tora*, uiteindelik hierdie *Tora*-verhouding vir, in en met ons bereik, blyk duidelik uit ons Bybels-teologiese benadering.

Op hierdie punt is dit noodsaaklik dat die verhouding tussen die *Tora* en die verbond sowel as die *Tora* en die koninkryk op die tafel kom. Daar moet vanuit die Skrif aangedui kan word dat die inhoud van verbond(e) dwarsdeur die Bybel, wel konsekwent *Tora* is, tot in die nuwe verbond. Anders gestel: ons moet kan aandui dat daar 'n *eenheid in die verbonde lê*, wat ten diepste gevind word in 'n *Tora*-verhouding, en dit moet ook moontlik wees om te kan aandui dat die verbonde daarom progressiewe Christus-openbaring is. As daar ook aangedui kan word dat die *Tora* dieselfde rol in die koninkryk inneem, kan daar finale uitsprake rondom Jesus en die *Tora* gemaak word.

HOOFSTUK 4

Die verhouding *Tora* en verbond en *Tora* en koninkryk

4.1 Inleiding

Calvyn maak dit duidelik dat binne die een verbond van genade, die wet gegee is as 'n gawe van genade, juis om die konsekwensies van genade uit te spel en ons bewus te maak van ons behoefte aan genade (Calvyn, *Inst.* 2.11,12). By Calvyn kry ons die volgende volgorde: *(verbond) genade - "wet."* Torrance (1994:15-37) dui aan dat federalisme met die aanvaarding van 'n werkverbond 'n skema aanvaar wat as *(werkverbond) wet - genade* bestempel kan word. Met ander woorde: die genade help dus juis om aan die wet se vereistes te voldoen. So gesien, het ons dan 'n ommekeer van die gedagtegang van Calvyn, wat juis argumenteer dat *wet* gegee is om aan die doelwitte van die *verbond (genade)* te voldoen. Karl Barth vind skynbaar aansluiting by hierdie ommekeer van Calvyn as hy Luther se volgorde van *wet* en *evangelie* wil omkeer na *evangelie* en *wet* (Jonker, 1989:189).

Die doel van hierdie studie is om te bewys dat wet en genade binne die verbond nooit geskei moet word nie en dat daar eerder gepraat moet word van *Tora*, wat 'n karakter van beide "wet" en "genade" of dan "evangelie" en "wet" bevat en as sodanig die inhoud van die verbond(e) in die Bybel is. Daar word dus 'n korrektief op sowel Calvyn as die Federaliste se benadering gebring, alhoewel die eindresultaat nader aan Calvyn se bedoeling lê. Op die oog af lyk hierdie eindresultaat inderdaad of dit geheel en al met Barth se siening ooreenstem. Die belangrikste verskille met Barth sal aan die einde van hierdie hoofstuk uitgelig word.

In hoofstuk 2 is daar reeds aangetoon dat so 'n *Tora*-verhouding die grondstruktuur vorm van die verhouding tussen God en die mens. Om finaal die verhouding tussen *Tora* en verbond vas te stel, moet daar nou aangedui kan word dat daar 'n eenheid is tussen die skeppingsverhaal en die ander verbonde sowel as tussen die verbonde onderling. Daar moet aangetoon word dat die *Tora*-verhouding (*Ek sal vir jou 'n God wees en jy moet vir my 'n volk wees*) die deurlopende en samebindende faktor tussen hierdie verbonde is.

Aangesien ons van die standpunt af uitgaan dat die *Tora* beide 'n "evangelie" kant sowel as 'n "wet" kant het, word daar ter wille van duidelikheid telkens ná die behandeling van

'n verbond voortgegaan om die twee kante kortliks afsonderlik onder die loep te neem. Sodoende kom die eenheid en samehang tussen die verbonde duideliker na vore.

In die tweede deel van hierdie hoofstuk word daar gekyk na die verhouding tussen die koninkryk en die *Tora*, aangesien veral die Nuwe Testament die gedagte van die koninkryk van God beklemtoon. Veral die samehang van koninkryk en verbond word aangedui sowel as die bydrae wat gemaak word deur die verhouding tussen die koninkryk en die *Tora* tot ons siening van die verbond en die *Tora*.

I. *TORA* EN VERBOND

4.2 Die Noagitiese verbond

4.2.1 Die verband tussen die skeppingsverhaal en die verbond met Noag

Die eerste eksplisiete verwysing na 'n "verbond" in die Bybel word gevind in Genesis 6:18. Voordat daar na hierdie teks en die verbond self gekyk word, is dit van groot belang om die volgende insigte in gedagte te hou, wat na vore kom by 'n narratiewe benadering tot die struktuur van Genesis. Wanneer die tien keer herhaalde formule "*dit is die geskiedenis van* (תּוֹלְדוֹת)" gevolg deur óf narratief óf 'n geslagsregister, op voetspoor van Childs (1979:71-83) en Cohn (1996:789-102), as die sleutel tot die struktuur van Genesis gesien word, bring dit die volgende verrassende samehang na vore: Hierdie formule word vyf keer gebruik om narratiewe opeenvolging aan te dui:

- Adam en Eva en hulle kinders (2:4),
- Noag (6:9)
- Abraham (11:27);
- Jakob (25:19) en
- Josef en sy broers (37:2).

Die geslagsregisters wat die ander vyf kere wat die formule voorkom, inlei, vertoon ook hierdie narratiewe opeenvolging. Dit is óf "vertikale" geslagsregisters, wat die famlilielyn volg (vanaf Adam tot Noag 5:1 e.v. en van Sem tot Tera 11:10 e.v.), óf "horisontale" geslagsregisters om die nageslag van die nie-gekose lyn aan te dui (die seuns van Noag 10:1 e.v., Ismael 25:12 en Esau 36:1). Hierdie formule dui dus vyf hoofverdelings van narratiewe materiaal aan en vyf geslagsregisters wat hulle aan mekaar verbind "*The similarity in composition of the Adam and Noah sequences* (2:4-6:8; 6:9-11:26) *suggests that they be treated together*" (Cohn, 1996:90).

Cohn (1996:91) wys op die rowwe parallelle strukture tussen die Adam en Noag vertellings:
Elkeen begin met twee hooftonele wat fokus op die eerste twee generasies, en word dan voortgesit deur geslagsregister-informasie en sluit af met 'n toneel wat die sonde van die nageslag aandui. So word die verhaal van Adam en Eva in die tuin (2:4-3:24) gevolg deur die verhaal van hul seun Kain se broedermoord op Abel (4:1-6). Dan volg 'n etiologiese geslagsregister (4:17-26) en 'n formulieragtige genealogie (5:1-32) wat die generasies

aandui totdat die "seuns van God" gemeenskap het met die "dogters van die mens" (6:1-4) wat veroorsaak dat God aandag gee aan die boosheid van die mensdom (6:5-8).
Soos in die Adam vertelling, kry ons in die Noag vertelling die verhaal van Noag en die vloed (7:11-9:17) wat gevolg word deur Noag se seun Gam se seksuele dekadensie. Noag vervloek Kanaän (Gam) soos God Kain vervloek het; beide Adam en Noag het drie seuns waarvan een boos is. Hierna lei 'n etiologiese geslagsregister (10:1-32) tot die sonde van die generasie van die Toring van Babel (11:1-9) wat gevolg word deur 'n volgende geslagsregister wat eindig met Abram (11:10-26).

Die parallelle strukture onderstreep dus die rol van Adam en Noag as unieke mense wat beveel is om 'vrugbaar' te wees en die aarde te 'vul' (1:28; 9:1). In die tiende generasie word Adam se nageslag almal weggespoel met uitsondering van Noag, en Noag se nageslag word 'verstrooi' wanneer hulle nie die aarde vul nie. 'n Nuwe fokus vir die mensheid kom eers in die tiende geslag ná Noag met die belofte van 'n land, aan Abraham.

4.2.2 Die verbond self

Wanneer daar na die verbondsluiting self gekyk word, is daar weer eens aanduidings dat die verbond met Noag aansluit by die verbond met Adam. Dumbrell (1984:25) wys daarop dat dit betekenisvol is dat daar in Genesis (6:18; 9:9) gebruik gemaak word van die kombinasie *qûm (hēqîm) bĕ rît*. 'n Studie van die gebruik van hierdie Hebreeuse werkwoord in die kontekste van Gen 6:18; 9:9,11,17; 17:17,19,21; Eks 6:4; Lev 26:9; Deut 8:18 en 1 Kon 23:3 dui daarop dat daar in hierdie gevalle nie sprake is van die instelling van 'n verbond nie, maar eerder van die *voortsetting van 'n bestaande een*. Oor hierdie verskil in betekenis tussen *kārat bĕ rît* en *hēqîm bĕ rît* is daar ooreenstemming tussen Dumbrell (1984:25-26) en meer resente werke, soos dié van Gorden J.McConville (1997:748-749) en John Milgrom (2004:99).

Alhoewel sommiges onderskei tussen hierdie verbond en die verbond wat ná die vloed bevestig is tussen God en Noag (Gen 8-9), lyk dit meer waarskynlik dat Genesis 6:18 die latere verbond antisipeer, wat alle lewende skepsels insluit. Dit blyk die geval te wees, as ons in aanmerking neem dat selfs die mees basiese verbondsaspekte, soos enige vorm van bindende belofte, in Genesis 6:18 afwesig is. God se aanvanklike gesprek met Noag lees meer soos 'n reeks voorlopige instruksies. Die verwysing na "verbond" hier is bloot verduidelikend, en beklemtoon God se doel met die verkiesing van Noag en sy familie. So verstaan, dien die verbond met Noag, wat ná die vloed gemaak is (Gen 8:20-9:17), as 'n herbevestiging van God se oorspronklike bedoeling met die skepping wat *'omvergegooi'* is deur die sondvloed. Die belofte en verpligtende klem van die Noagitiese verbond kan op dieselfde wyse verduidelik word. God beloof plegtig dat die mens se skeppingsmandaat (Gen 9:1-7; 1:26-30) nooit weer onderbreek sal word deur die opheffing van die natuurlike orde nie (Gen 8:21–22; 9:11–15). Betekenisvol is die feit dat hierdie verbond as "ewig" beskryf word, 'n term wat in konteks ten minste beteken *'so lank as die aarde sal bestaan'* (Gen 8:22). Die Noagitiese verbond is bevestig tydens die bring van offerandes. Gegewe hierdie feit, en in die lig daarvan dat so 'n ritueel

oënskynlik voorsien is (Gen 7:2-3), lyk dit asof die bring van 'n offer 'n uiters belangrike element is in hierdie verbondsluiting.
Die "teken" van die Noagitiese verbond is God se reënboog in die wolke (Gen 9:12–17). Terwyl dit so is dat die sigbare simbool in die wolke ongetwyfeld die mensdom weer die versekering sou gee, is die uitdruklike bedoeling om God self te herinner aan sy verbondsbeloftes, alhoewel hierdie verwysing natuurlik bloot 'n antropomorfistiese manier kon gewees het om die genoemde herversekering te verwoord. Die feit dat daar 'n verbondsteken is, saam met die strategiese plasing van Goddelike instruksies tussen die offer-ritueel en die formele bevestiging van die verbond, suggereer dat die Noagitiese verbond ook bilaterale verpligtinge behels het (Williamson, 2000).

Meer en meer teoloë is dit ook eens dat die verbond met Noag beide die aspek van verlossing van die skepping sowel as die instandhouding van die orde bevat (Dumbrell, 1984:11-43). Anders gestel: God se verbintenis tot die skepping word gesien in die verbond met Noag, en daarmee vind die restourasie van die menslike ras 'n voorafskaduwing in die redding van Noag en sy familie. Hierdie "ja" vir die mens lei dan tot die belofte dat die aarde ook bewaar sal word. Ons kan ook sê hierdie keuse vir die wêreld is reeds 'n voorafskaduwing van God se keuse vir die wêreld in Jesus Christus (Van de Beek 1984:270 e.v.).

In die lig van bogenoemde, kan konsekwente, Bybels-teologiese denke nie anders as om te aanvaar dat die inhoud van die verbond met Noag, ten diepste 'n *Tora* verhouding ten grondslag het nie.

4.2.3 Die *Tora*-elemente

In hoofstuk 2 van hierdie studie is daar tot die gevolgtrekking gekom dat *Tora* die basiese verhouding tussen God en mens is en dat *Tora* bestaan uit wet-geïnkorporeerde evangelie, of dan Goddelike inisiatief en menslike verantwoordelikheid. *Tora* bestaan dus uit 'n "*evangelie*" kant en 'n "*wet*" kant, wat onskeibaar is en wat deur geloof "gehou" moet word.

Wat die Noagitiese verbond betref, kan ons ter wille van duidelikheid, asook om die kontinuïteit aan te dui, hierdie elemente só uitlig:

4.2.3.1 *Evangelie*

Hier is die klem op God wat Noag en sy familie van die universele waterdood red en die belofte gee dat dit nooit weer sal gebeur nie, gepaardgaande met die teken van die reënboog, om God as't ware te "herinner" aan sy belofte. Die "*Ek wil vir jou 'n God wees*" aspek van die verbond is dus in bogenoemde geleë.

4.2.3.2 *Wet*

Soos in die geval van Adam, is die menslike verantwoordelikheid - die "*jy moet vir my 'n volk wees*" kant van die *Tora* verhouding (verbond): die opdrag tot vrugbaarheid - om te vermeerder; om die aarde te vul met Goddelike beelddraers; met ander woorde om God oral op die aarde sigbaar voor te stel. Hiermee saam kom die verbod op die neem van 'n lewe.

4.2.3.3 *Verduideliking*

Dat Noag en sy familie die "wet" kant van die *Tora*-verhouding aanvanklik nakom, kom duidelik na vore in die verhaal. So lees ons:
Gen 10:32: "*Dit is die geslagte van die seuns van Noag volgens hulle afstamming, in hulle nasies; en uit hulle het die nasies op die aarde hulle verdeel ná die vloed.*"

Maar dan vind ons die volgende verrassende opmerking in die verhaal:
Gen 11:4: "*En hulle sê: Kom, laat ons vir ons 'n stad bou en 'n toring waarvan die spits tot aan die hemel reik; en laat ons vir ons 'n naam maak, sodat ons nie oor die hele aarde verstrooid raak nie .*"

Hier gaan die nageslagte van Noag direk in teen God se opdrag om die aarde te vul. Hulle wil dit nie doen nie; hulle wil *daar* vir hulle 'n naam maak. Maar dan tree God op en Hy verwar hulle spraak en neem beheer om sy doel te bereik:

> Gen 11:8: "*So het die HERE hulle dan daarvandaan oor die hele aarde verstrooi; en hulle het opgehou om die stad te bou.*"
> Gen 11:9: "*Daarom het hulle dit Babel genoem, want daar het die HERE die taal van die hele aarde verwar, en daarvandaan het die HERE hulle oor die hele aarde verstrooi*" (onderstreping myne).

Die "wet" van die *Tora*-verhouding, naamlik om te vermeerder en die aarde te vul, is dus verbreek deur die mens wat onder hierdie verbond gestaan het. Die probleem van sonde kom reeds hier duidelik na vore, en volkome gehoorsaamheid aan die "wet" kant van hierdie *Tora*-verhouding wag op nakoming in 'n nuwe verbond.

4.3 Die Abrahamitiese verbond

4.3.1 Die verhouding tussen die skepping, die Noagitiese verbond en die Abrahamitiese verbond

Deist (1981:2) wys daarop dat daar twee opvallende narratiewe patrone in Genesis 1-11 is. Die eerste register (Gen 5) gee, wat die reëlmatige invoeging van funksionele geslagsregisters betref, die register van alle betrokkenes en dit vernou die fokus tot by Noag, die volgende persoon waarvan vertel word. Die tweede register (Gen 10) begin

weer by die mense ná die tyd van die vloed en loop uit op die verskillende volkere van die aarde, sodat daar gepraat kan word van 'n wyer-wordende perspektief. Die derde register (Gen 11:10-32) vernou dan weer die perspektief van die wêreldwye visie na een vertakking, en dan van een vertakking na een figuur: Abram.

Verder wys Deist (1981:3) daarop dat die funksie van die geslagsregisters daarin lê dat dit ons perspektief gee oor Abram. Hy word nie net gedefinieer met verwysing na alle geslagte van die aarde nie, maar hy word ook aangedui as een van die kinders van Adam. Die tweede narratiewe patroon wys waarom hierdie perspektief belangrik is. Volgens Deist (1981:3) is die tweede opvallende narratiewe patroon een van harmonie - opstand - straf - genade, of net harmonie - opstand. Die harmonie van die skepping (Gen 1-2) word versteur met die opstand van die sondeval (Gen 3). Net so word die harmonie van Genesis 4:1-2 versteur as Kain teen Abel opstaan en hom doodslaan (Gen 4:3-12) (en sodoende eintlik teen God rebelleer). Die harmonie tussen God en mens by Henog en Noag (Gen 5:21-32) word gevolg deur die opstand van Genesis 6:1-4.
So word die harmonie van God se ooreenkoms met Noag weer versteur deur Nimrod (Gen 10:8-12) en veral deur die opstand van die toringbouers (Gen 11:1-9). Die geslagsregister van Abram bring stabiliteit in die kringloop van opstand en harmonie. Abram is dus duidelik die stabiliserende faktor in 'n skynbaar eindelose kringloop van *opstand* en *genade*. Die samestelling van die verhalende dele van Genesis 1-11 illustreer hierdie funksie van die Abrahamverhaal en bring die klem op *val* en *straf* duidelik na vore. Dit beklemtoon ook die noodsaaklikheid van 'n "nuwe skepping." Hierdie nuwe skepping bestaan dan daarin dat God 'n mens uit sy land laat trek - en sodoende hom "landloos" maak - en aan hom 'n nuwe tuiste gee (Deist, 1981:4). Dit bestaan ook soos Deist (1981:4) dit stel *"daarin dat die man se vrou onvrugbaar is. Ook oor haar sal Genesis 1 se 'wees vrugbaar' nog gespreek word. So beklemtoon die verhaal die absolute nuwe begin in Abraham."*

Wright (1996:21) sluit hierby aan as hy meen dat Adam-teologie 'n spesifieke funksie vervul waar dit in die Ou Testament en intertestamentêre geskrifte voorkom. Dit bevorder of ontwikkel 'n aanspraak omtrent die plek van Israel in die doelwitte van God. Hierdie siening gaan ten minste so ver terug as die finale redaksie van die boek Genesis. In sy huidige vorm onderstreep die boek hoofstuk 12 as sy draaipunt. Ná die vloek van die sondeval, die sondvloed (Hfst. 3, 7 en 11), belowe God om Abram en sy familie te seën. Soos 'n latere tradisie dit stel: Abraham sal God se instrument wees om die sonde van Adam te neutraliseer (*Genesis Rabba,* 14.6). Hierdie wye tema word betekenisvolle besonderhede gegee deur 'n stel herhalende motiewe waarin die opdragte aan Adam in Gen 1:28 weer verskyn in nuwe vorm.[37]

Dit beteken dat by sleutelmomente - soos Abraham se roeping, sy besnydenis, sy bereidheid om Isak te offer, die oorgang van Abraham na Isak en van Abraham en Isak na Jakob en sy omswerwinge in Egipte - by al hierdie momente maak die verhaal die punt

---

[37] Vergelyk Gen 12:2 e.v.; Gen 17:2, 6, 8 wat weer en weer herhaal word. Gen 22:16 e.v.; Gen 26:3; Gen 26:24; Gen 28:3; Gen 35:11e.v.; Gen 47:27; Gen 48:3 e.v.

duidelik dat *Abraham en sy familie in 'n sekere mate die rol van Adam en Eva geërf het.* Die verskille is egter nie onbetekenisvol nie. Behalwe vir 35:11 e.v. wat in 48:3 e.v. geëggo word, verander die bevel ("wees vrugbaar...") na 'n belofte ("Ek sal jou vrugbaar maak..."). Die woord "buitengewoon" word bygevoeg in hoofstuk 17. En uiters belangrik, die besit van die land Kanaän, en die dominansie oor vyande het die plek geneem van die heerskappy oor die natuur in Gen 1:28. Ons sou hierdie verskynsel in Genesis kon opsom deur te sê: "*Abraham se kinders is God se ware mensheid, en hulle land is die nuwe Eden*" (Wright, 2004:23).

4.3.2 Die verbond self

In 'n meer resente bydrae rondom die Abrahamitiese verbond, gebruik Williamson (2000) sy sinchroniese en narratiewe benadering om aan te dui dat daar waarskynlik nie één nie, maar twee verbonde tussen God en Abraham opgeteken is in Genesis 15 en 17. Hy wys daarop dat die hantering van die "een" Abrahamitiese verbond een van die rare gevalle is waar diachroniese analise meer skuldig is aan sameflansing en harmonisering as hulle sinchroniese teenpole. Om meer presies te wees, aangesien die meeste bronne-kritiek eksegete glo dat Israel net een Abrahamitiese verbond onthou het, wat in twee weergawes neerslag gevind het, JE in Genesis 15 en P in Genesis 17, is daar 'n geneigdheid om hierdie twee weergawes te harmoniseer, ten koste van 'n akkurate lees van Genesis 17. So byvoorbeeld ontken Freedman (1964:421,425), Van Seters (1975:288-289) en Lohfink (2000:27) die bestaan van voorwaardes vir die verbond met Abraham in Genesis 17, selfs al is die voorwaaardelike karakter van die verbond in hoofstuk 17 (teenoor dié in Hoofstuk 15) baie duidelik uit verse 1 en 9-14 (Rendtorff, 1988:1984; Milgrom, 2004:96).

Vir dié wat aan 'n enkele Abrahamitiese verbond vashou, is daar 'n verband tussen die fases van openbaring en Abraham se geestelike pelgrimstog. So gesien, is die verbond aanvanklik bevestig in Genesis 12 of 15, en dan uitgebrei in die volgende hoofstukke. Aldus is Genesis 17 nie 'n alternatiewe verslag van die sluiting van die Abrahamitiese verbond nie, maar 'n vernuwing van die voorheen-gesluite verbond, of bloot die volgende fase in die bevestiging van die verbond, waarin die beloftes met belangrike verpligtinge aangevul word wat nie voorheen geopenbaar is nie. Geen van hierdie suggesties bied volgens Williamson'n bevredigende verduideliking vir die betekenisvolle verskil in klem tussen Genesis 15 en 17 nie (Williamson, 2000).

Die enigste manier om die probleem op te los, is volgens Williamson (2000), deur die gebruikmaking van 'n radikaal ander sinchroniese verduideliking. Die twee hoofstukke (Gen 15 en 17) fokus op twee verskillende verbonde, waarvan elkeen verskillende aspekte van die beloftes, wat in Genesis 12:1-3 gegee is, opneem. Die twee hoofbeloftes hier is "nasieskap" (d.w.s. nageslag en land) en internasionale seën; wat die klem in Genesis 15 en 17 respektiewelik ontvang. So gesien, word twee verbonde dus gesluit tussen God en Abraham. Hierdie voorstel is eksegeties ongetwyfeld geloofwaardig en kan nie sonder meer geïgnoreer word nie. Uit 'n dogmatiese oogpunt veroorsaak hierdie siening egter Bybel-teologies gesien, hermeneutiese probleme. Beide hierdie "verbonde

word tog gekenmerk deur die Verbondsformule (Ek wil vir jou 'n God wees en jy moet vir my 'n volk wees) en verder is die besnydenis en later die doop van toepassing op beide Israel en die nasies. Meer belangrik: in die Nuwe Testament word daar net melding gemaak en gewerk met een verbond met Abraham. Om beide eksegeties getrou te wees sowel as Bybels-teologies, sou die enigste weg uit hierdie problematiek gevind word in die aanname dat God, die uiteindelike Outeur, die twee "historiese" verbonde *heilshistories* as een verbond hanteer. Wanneer daar dus nou verwys word na "twee" verbonde moet bogenoemde in gedagte gehou word. Die eerste (Gen 15) verseker God se belofte om Abram 'n groot nasie te maak, waar die tweede (ernstige versekering voorsien in Gen 17, maar nie werklik bevestig voor Gen 22 nie) verband hou met God se belofte om die nasies te seën deur Abraham en sy "saad." Hierdie twee verbonde, alhoewel verskillend, is aan mekaar verbind deur die tema van Abraham se saad. Die tweede verbond verseker internasionale seën deur een van Abraham se koninklike afstammelinge en neem só duidelik vanselfsprekend die vervulling van die belofte van "nasieskap" aan (Williamson, 2000).

Soos met die Noagitiese verbond, is 'n offer-ritueel die geleentheid vir die sluiting van albei verbonde (Gen 15:9, 22:10–14). Die ritueel in Genesis 15 is oor die algemeen geïnterpreteer as 'n selfverwesenlikende vloek, verwant aan Jeremia 34:18, alhoewel daar ook beswaar is teen so 'n interpretasie.[38] Wat ookal die presiese simboliek, die belangrike punt is dat God alleen, verteenwoordig deur die teofaniese beelde van vuur en rook, tussen die gesnyde diere deurgeloop het; 'n aanduiding van die unilaterale aard van die verbond. God alleen neem die verpligtinge op Hom, Abraham bly 'n passiewe toeskouer. Interessant is dat geen verbondsteken uitdruklik genoem word nie (toegegee dat die sterre en die ritueel visuele hulp aan Abraham verleen het), alhoewel hierdie feit waarskynlik verduidelik word deur die totale afwesigheid van menslike verpligtinge en die tydelike aard van die verbond (*ibid*).

In kontras met Genesis 15, inkorporeer die verbond twee opeenvolgende menslike verpligtinge - een eties en een ritueel van aard. Blaamlose gedrag (17:1) is 'n voorwaarde vir die bevestiging van hierdie verbond (in die Hebreeuse teks van Gen 17 word verwysings na die verbond konsekwent in die toekomstige tyd gemaak), en die fisieke manlike besnyding is nodig om die verbond te "hou" en die voordele te geniet (17:9–14). Besnydenis funksioneer dan ook as die "teken" van die verbond (17:11), 'n kenmerk wat ooreenstem met 'n verbond wat nie net uit beloftes bestaan nie (Alexander, 1997:363–367).

Die verbondstruktuur self dien as belangrike agtergrond vir die verstaan van hierdie teken van die besnydenis. Genesis 17 bevat die verhaal van die instelling van die besnydenis as 'n teken van God se verbond met Abraham en sy huis. Die narratiewe materiaal waarin die bevestiging van die verbond plaasvind, bestaan hoofsaaklik uit die woorde wat God tot Abraham spreek by daardie geleentheid. Daardie woorde bevat weer grootliks die standaard elemente wat in antieke vasal-verdrae gevind word. In hierdie geval is dit die

---

[38] Hier kan die studie van Wenham, G.J. 1982. The symbolism of the animal rite in Genesis 15: A response to G. F. Hasel, *JSOT,* 22: 134–137., aanbeveel word.

groot Koning Jahwe self wat die voorwaardes van die verdrag stel aan sy vasal Abraham, ingeslote sanksies van seën en vloek (Kline, 1968:39). Die verhouding van Genesis 17 tot die verbond wat in Genesis 15 gegee is, word ook gesien in die instelling van die besnydenis. Kline (1968:40-41) wys daarop dat alhoewel die gedeelte in Genesis 17 nie die gebruiklike proloog bevat nie, bevat Genesis 15 wel die kombinasie van 'titulature and history' soos in die Dekaloog: "*Ek is die HERE wat jou uitgelei het uit Ur van die Chaldeërs om jou hierdie land in besit te gee*" (v. 7). Korresponderend tot die gebruiklike aanhef met sy bekendstelling van die spreker, is die Here se verklaring aan Abraham "*Ek is God, die Almagtige;...*" in hoofstuk 17:1b. Die stipulasies van die verbond figureer prominent, ingeslote 'n algemene stelling in verband met die aard van die verbondsverhouding: Jahwe sal 'n God vir Abraham en sy nageslag wees (v.7) en Abraham behoort in ware lojaliteit voor Hom te wandel (v. 1c). Die spesiale verpligting wat op die verbondsknegte gelê word, is dié van besnydenis (v.9-14). Die gemeenskaplike uitvoering van hierdie rite op daardie selfde dag het gedien as voltrekking van die verrigtinge van die bevestiging van hierdie spesifieke verbondsverbintenis (v. 23-27). Die verpligting van besnydenis moes voortgesit word ook ná hierdie dag as 'n permanente plig van die Abrahamitiese gemeenskap. Kortweg kan daar dus gesê word dat die transaksie in Genesis 17 geïdentifiseer kan word as 'n verbond van die vasal tipe, 'n administrasie van die heerskap van die Verbondgewer, wat sy diensknegte bind aan homself in toegewyde diens onder dubbele sanksies van seën en vloek. Dit is uiters belangrik om daarop te let dat die suserein-vasal verdrae die eed sowel as die sanksies van seën en vloek bevat, wat bevestig is in 'n seremonie van "sny" van die verbond self. Die "eed-vloek" was volgens Kline (1968:40-41) prakties sinoniem met verbond (Deuteronomium 29:8-29) en die plaasvervanger-rites simboliseer die eed-vloek wat saamvloei met die rites wat die verbond bevestig:

> It is generally understood that a dismembering ritual like that described in Genesis 15 is to be explained by reference to the complex and ceremonies we have just described. But here, too, is the historical-juridical context for the understanding of the vasal covenant of *Genesis 17* and, more particularly, for the interpretation of its cutting-off rite by which the covenant of *Genesis* 17 was 'cut'. It means further that circumcision symbolized the oath-curse by which the Abrahamic community confessed themselves under the juridical authority and more precisely under the sword of God Almighty (Kline, 1968: 41-42).

Elders, in sy kommentaar op Genesis, merk Kline (1970:96) op dat verbonde bevestig word deur 'n eed, terwyl die eed-vloeke gedramatiseer word in simboliese rites (Gen 15:9 e.v.). 'n Kenmerkende vloek was dié van die afsny van die vasal tot vernietiging, sowel as die afsny van sy naam en sy nageslag. 'n Mes-rite gaan hiermee saam. Besnydenis was dus die mes-rite waardeur die Abrahamitiese verbond "gesny" (*karat berit*) is. Die feit dat die bevestiging van 'n verbond as *karat berit* geïdentifiseer is, en die feit dat die besnydenis God se verbond met sy mense genoem word in Gen 17:9,10,13, is 'n duidelike aanduiding dat die mes-rite en die gepaardgaande afsnyding, deel was van verbondsluitinge van daardie tyd. Genesis 17:14 dui daarop dat dit die vloek uitwerping uit die verbondsgemeenskap simboliseer. Meer nog, die besnydenis van die manlike orgaan van voortplanting simboliseer die afsny van afstammelinge.

Tog, as 'n teken van eed wat God se heerskap erken, dui besnydenis ook op toewyding[39]. Besnydenis sluit dus die eed-vloek sowel as toewyding in.

Hierin sien ons beide elemente van die verbond, "*ek sal vir jou 'n God wees*" (eed-vloek) en *"jy moet vir my 'n volk wees"* (toewyding). Met ander woorde, om besny te wees is om onder God se soewereine gesag te wees, om lojaliteit aan Hom te bevestig.

Die mes-ritueel en die gepaardgaande toewyding aan die Here is natuurlik uiters belangrik vir die Bybels-teologiese benadering van hierdie studie. Op voetspoor van Kline (1968:44,45) moet die volgende opmerkings gemaak word: Die belangrikheid van 'n Bybels-teologiese benadering word gesien in die gebeure wat in Genesis 22 volg. Kline wys daarop dat die *toewydingsdoelwit* (die "*jy moet vir my 'n volk wees*" sy) van die besnydenis aan Abraham duidelik gemaak is in nog 'n mes-ritueel. Toe Isak, die seun van die belofte gebore is, moes Abraham hom besny, soos God beveel het. Maar God beveel Abraham in Genesis 22 om weer die mes op te neem en Isak se besnydenis volkome te maak deur hom geheel en al af te sny van die land van die lewendes (Gen 22:1 e.v.). Die identifisering van hierdie afsny van Isak as 'n "brandoffer" (vers 2), die offer wat die uitdrukking van totale toewyding was, verhelder die betekenis van die mes-rituele. Met hierdie verpligting wat op Abraham gelê is om die toewyding van sy seun te vervolmaak, is hy gekonfronteer met die dilemma van besnydenis-toewyding. Die seun van Adam wat homself in antwoord op die *"jy moet vir my 'n volk wees"* sy van die verbond aan God wil wy, kan dit net doen deur onder die oordeel-vloek wat deur besnydenis gesimboliseer word, deur te gaan. Israel moet in die dood afgesny word op die altaar van God. In die besnydenis van die voorhuid op die agste dag het Isak onder die oordeelsmes van God deurgeloop, maar buite-om die altaar van God, in 'n blote simboliese teken-handeling van voorwaardelike vervloeking. Hierdie afsny van die hele liggaam van Isak se vlees om verteer te word in die vuur van God se altaar was egter om te val onder die regte oordeel van die vloek. Dit was 'n toepassing in die realiteit van daardie vloek wat gesimboliseer is deur die gewone besnydenis wat met hande gemaak is. Die dilemma is dus dit: Hoe kan daar 'n realisering van die ware doelwit van die verbond met Abraham wees?

Dit is uiters belangrik om die antwoord op die dilemma te snap. Volgens Kline (1968:45) word die antwoord op die dilemma gegee in 'n vroeëre mes-ritueel van besnydenis waaraan Abram deelgeneem het en waarna ons reeds verwys het, naamlik Genesis 15. Daardie vreemde gebeure simboliseer een ding: *God self*, moet die vloek van verbondsverbreking dra, om die toewydingskant, die "*jy moet vir my 'n volk wees*"

---

[39] Die mes-motief (swaardmotief) kan byvoorbeeld in Josua 5:13 e.v. gesien word, waar die "leërowerste van die HERE" (v. 14), aan Josua as die leier van die volk van God verskyn, nadat die volk van God deur die wildernis getrek het en die hele generasie as gevolg van ongeloof nie in die land kon ingaan nie. In 'n vernuwing van die verbond beveel God Josua om die hele nasie te besny, waarna hulle dan die Paasfees vier. Hier het ons weer 'n geval waar die volk beide sakramente vier alvorens hulle die beloofde land binnegaan. Hierdie vernuwing van die verbondseremonies verskyn dwarsdeur die Ou Testamentiese openbaring (sien byvoorbeeld 2 Samuel 7).

gedeelte van die verbond te laat realiseer. Met ander woorde, om die "wet" kant van die *Tora*-verhouding na te kom!

Die mes-ritueel van besnydenis wys daarom vorentoe na die mes-ritueel en offer van die verbondsaad, Isak, wat weer vooruit wys na die uiteindelike saad, Jesus, wat self die vloek dra, sodat sy mense gespaar kan word.

Behalwe vir die Bybels-teologiese betekenis van Genesis 22, moet daar net weer beklemtoon word dat Genesis 22:16–18 die *bilaterale* aard van die verbond tussen God en Abraham beklemtoon. Benewens dit waarna ons hierbo verwys het met betrekking tot die mes-ritueel en die Bybels-teologiese betekenis hiervan vir menslike toewyding aan God se verbond, moet ons ook besef dat God die belofte om Abram te seën, hier herhaal, maar die verbondsbeloftes word stewig geplaas binne die raamwerk van Abraham se gehoorsaamheid (v.16,18b). Meer nog, wanneer daar later na hierdie geleentheid verwys word (in God se woorde aan Isak, Gen 26:2-5), word Abraham se gehoorsaamheid voorgehou as die deurslaggewende faktor wat aanleiding gee tot God se dure eed. Ons kan in die lig hiervan dus sê dat die "verbond tussen die stukke" 'n unilaterale verpligting aan God se kant behels, terwyl die verbond in Genesis 17 bilateraal in sy verpligtinge is (Alexander, 1997:363–367; Beckwith, 1987:93–118).

Saam met hierdie betekenisvolle verskil in die aard van die twee verbonde, is daar ook 'n duidelike verskil in die betrokke belofte-elemente. Soos reeds gesien, het die gesweerde beloftes in Genesis 15 te make met nageslag en gebied, temas wat Alexander (1994) as "nasieskap" tipeer. Daar is geen verwysing in Genesis 15 na enige internasionale dimensie, of enige koninklike afstammeling, nog minder na enige lewenslange God/mens verhouding nie. Die beloftes hou geheel verband met die vestiging van 'n "groot nasie" (12:2) in 'n versigtig-gedefinieerde geografiese gebied (15:18–21) en die kronologie van die vervulling van hierdie verbond word heel duidelik gestel (15:13–16). Niks word geopenbaar (ten minste nie in Gen 15 nie) omtrent gebeure ná die vestiging van nasieskap nie. In Genesis 17 sien die belofte-element kenmerkend anders daar uit. Alhoewel die beloftes van Genesis 15 nie totaal afwesig is nie (v. 2b,8), val die klem in hoofstuk 17 op "nasies," "konings" en 'n voortdurende God/mens verhouding met Abraham se "saad" (vv. 4-8,16-21). Die klem van hierdie nuwe beloftes word selfs duideliker deur die feit dat Ismael in 'n sekere sin uitgesluit is van hierdie "ewige verbond," selfs al word hy die seëninge van 'n talryke nageslag, status en nasieskap beloof (v 20), en al ontvang hy die verbondsteken van besnydenis (v 26). Uit die kontras tussen die toekomsvooruitsigte van Isak en Ismael, word dit duidelik dat die verbond van Genesis 17 (wat nasies, konings en 'n God/mens verhouding behels) uitsluitlik deur Isak se lyn voortgesit sal word (Gen 21:12 bevestig hierdie vermoede), alhoewel die voordele daarvan deur almal geniet sou word wat, soos Abraham se huishouding, hulle aan die basiese vereistes onderwerp.
Daar moet egter gewaak word om nie na die Abrahamverbond te verwys as 'n nasionale verbond nie, asof die verbond tot Israel as volk beperk is. Hierdie verbond is nie minder universeel as die Noagitiese verbond nie. Dit is net op 'n ander wyse universeel. God kies 'n bepaalde man en deur hom 'n bepaalde volk om deur Israel *die hele wêreld* te seën. Gen 12:3: ."... *en in jou sal al die geslagte van die aarde geseën wees.*" Die bewaring van Abraham se "saad" deur Isak was daarom van kardinale belang vir die vervulling van die

beloftes van Genesis 17. Sonder Isak sou daar geen nageslag, geen "groot nasie," geen konings en, daaruit voortvloeiende, geen seëning vir die nasies wees nie.

Hierdie aanspraak beklemtoon die strafheid van die Goddelike toets in Genesis 22; God beveel Abraham om die grondslag van die Goddelike belofte te vernietig. Ironies dat juis deur Abraham se gewilligheid om dit prys te gee, die uiteindelike vervulling van die beloftes gewaarborg is. Al die nasies van die aarde sou geseën word deur Abraham se saad (hier 'n enkele individu maar, in die lig van Gen 17:6,16, waarskynlik 'n koninklike afstammeling; Ps 72:17). Deur sy gehoorsaamheid aan God se bevel, demonstreer Abraham sy blaamlose karakter, en vervul hy die gestelde voorvereiste vir die bevestiging van die verbond. Hierdeur wil die skrywer duidelik hê dat ons Abraham se gedrag moet verstaan as tiperend en antisiperend van die soort gedrag wat later van sy nageslag verwag sou word.

Daar is in die lig van die voorafgaande geen twyfel nie dat dit in die Abrahamverbond(e) gaan oor die verbondsformule. In Genesis 15 staan God se kant sekerlik meer op die voorgrond "*Ek sal vir jou 'n God wees*", alhoewel dit ook in die ander gedeeltes (Genesis 17 en 22) voorkom. Ons het gesien dat die menslike kant "*jy moet vir my 'n volk wees*" veral in laasgenoemde gedeeltes sterk op die voorgrond is. In hoofstuk 1 het ons geredeneer dat hierdie verbondsformule niks anders is nie as 'n *Tora*-verhouding.

Dit is nou baie interessant om te sien dat die "groot en magtige nasie" wat van Abraham sou afstam veronderstel was om van die begin af "*op my pad te bly deur te doen wat goed en reg is, sodat ek vir Abraham kan doen wat Ek hom beloof het*," soos Abraham gehoorsaam was aan "*my bevel: my gebooie, my voorskrifte en my wette*" (Gen 18:18-19, 26:5 N.A.V.).

Die laaste vers lei daartoe dat sekere vrae gevra word, soos: Het Abraham die "wet" gehad voor Sinai? Was die nakom van hierdie "wet" die voorwaarde vir die verbond?.Aangesien die finale vorm van die Abrahamitiese verhalende gedeeltes deurweek is met die geloofstema wat die groter struktuur van die Pentateug vorm, is dit onwaarskynlik dat dieselfde outeur wat *geloof* wil beklemtoon, sonder die wet, hier weer *wet* wil beklemtoon, sonder geloof. Die chronologiese plasing van die Aartsvader-verhale bewys verder dat Gen 26:5 bedoel is om Abraham se geloof te beklemtoon en nie sy gehoorsaamheid aan die wet as sodanig nie. Sailhamer het in hierdie verband (soos reeds in hoofstuk 1 gesien) 'n waardevolle bydrae te lewer. Hy reken dat die outeur van die Pentateug die Abrahamitiese verhaal gebruik om die konsep van die "hou van die wet", te beklemtoon. Hy gebruik juis die lewe van Abraham, nie Moses nie, om te wys dat iemand aan die regverdige aansprake van die wet kan voldoen. Deurdat hy Abraham kies en nie Moses nie, wys hy dat "die hou van die wet" beteken "om in God te glo", net soos Abraham in God geglo het en dit as geregtigheid gereken is (Gen 15:6). Volgens Sailhamer (1991:254) sê die outeur van die Pentateug dus: *Leef 'n lewe van geloof en dan kan dit van jou gesê word dat jy die wet hou!* Ook Abraham het dus nie "wette" nagekom nie, maar het in 'n wet-geïnkorporeerde "evangelie", geglo.

Laastens is dit belangrik, in die lig van Gen 12:3, om te sien dat dit ook volkome in lyn is met die bedoeling van God met hierdie verbond dat die kneg van die HERE, "'*n lig van die nasies . . . tot aan die einde van die aarde*" moet wees (Jes. 49:6). Die feit dat,

wanneer Israel hierin misluk, *die* rol dan uiteindelik deur Jesus Christus oorgeneem en uitgevoer word, bevestig juis die universele oogmerk van God met die Abrahamverbond.

4.3.3 Die *Tora*-elemente

4.3.3.1 *Evangelie*

Die "evangelie" in die Abrahamitiese verbond begin met die "*Vrees nie, Abram, Ek is vir jou 'n skild en jou loon is baie groot*", in Genesis 12, en kan saamgevat word in die woorde "*En Ek sal my verbond oprig tussen My en jou en jou nageslag ná jou in hulle geslagte as 'n ewige verbond, om vir jou 'n God te wees en vir jou nageslag ná jou*", in Genesis 17:7. Die beloftes van 'n groot nageslag, 'n land om in te woon en natuurlik die feit dat daar konings uit hom sal voortkom en dat al die nasies in hom geseën sal wees, is alles deel van die "evangelie" kant van die *Tora.* Meer nog, daar is aangedui dat die *besnydenis* self, niks anders as die evangelie is nie. Daar is ook gesien dat die "vloek-eed" wat deur die besnydenis versimboliseer word, geplaas moet word aan die "*ek sal vir jou 'n God wees*" kant van die verbond, dit wil sê die "evangelie" kant. Wanneer Genesis 15, 17 en 22 saam gelees word en Bybels-teologies hanteer word, kom die evangelie, naamlik dat God sélf in die saad wat sou kom onder die vloek-eed val sodat die nageslag nie afgesny hoef te word nie, duidelik na vore.

4.3.3.2 *Wet*

Die "wet" is steeds dieselfde as in die tuin van Eden. Nog steeds moet Abram, wat Adam se rol oorneem, vrugbaar wees en die aarde vul. Weer eens, die aarde moet gevul word met sy beelddraers; mense wat Hom sigbaar kan voorstel. Juis daarom is dit ook nodig dat Abram sal "wandel voor God se aangesig"(Gen 15:1). Let op: deel van die "wet" wat na hom toe kom die opdrag is om sy land te verlaat en hierdie vreemde God te gehoorsaam. Dit behels natuurlik niks anders as geloof nie. Baie belangrik vir hierdie studie se doeleindes is egter die feit dat die besnydenis ook deel uitmaak van die "jy moet vir my 'n volk wees" kant van die verbond, die toewydingskant; in *Tora* terme, die "wet" kant. Ons het egter gesien dat wanneer Genesis 15, 17 en 22 Bybels-teologies hanteer word, dit baie duidelik is dat die menslike kant, die "wet", nie deur Abram en sy nageslag gehou kan word nie. Hierdie "wet' word uiteindelik deel van die "evangelie", naamlik dat God ook die menslike kant op Hom neem en in sy volk se plek nakom.

4.3.3.3 *Verduideliking*

Daar is reeds op gewys dat die redakteur van die Pentateug klem lê op die feit dat Abram die *Tora* gehou het, juis deurdat hy *geglo*[40] het. Dit beteken natuurlik nie dat hy nie, wat moraliteit betref, die dinge wat later aan Moses gegee is, gedoen het nie, maar die punt is dat sonder geloof hierdie doen van dinge nie 'n "hou" van die *Tora* is nie. Slegs deur geloof in hierdie wet-geïnkorporeerde evangelie, kan gesê word dat dit gehou word. Vanuit hierdie geloof vloei dan "werke." Deurdat Hy God geglo het, het hy uiteindelik ook die "wet" nagekom wat betref die opdrag om vrugbaar te wees en die aarde te vul. In Romeine 4:18-22, word dit pragtig verwoord:

> Hy het teen hoop op hoop geglo dat hy vader sou word van baie volke volgens wat gesê was: So sal jou nageslag wees. En sonder om te verswak in die geloof het hy, al was hy omtrent honderd jaar oud, nie gelet op sy eie liggaam wat alreeds verstorwe was, en op die verstorwe toestand van die moederskoot van Sara nie. En hy het nie deur ongeloof aan die belofte van God getwyfel nie, maar hy is versterk deur die geloof en het aan God die eer gegee en was ten volle oortuig dat Hy ook die mag het om te doen wat Hy beloof het. Daarom is dit hom ook tot geregtigheid gereken.

In die lig van ons bespreking rondom die besnydenis, moet daar gesê word dat Abraham se toepassing van die besnydenis, deel was van sy geloof in die evangelie. Ons het gesien dat die onderhouding van die "wet" kant juis deur Genesis 15, 17 en 22 uitgewys word as onmoontlik. Nakoming hiervan is slegs moontlik indien God dit in die plek van sy mense doen. Baie interessant is die feit dat Romeine 4:11 dit bevestig wanneer Paulus sê: "*En hy het die teken van die besnydenis ontvang as 'n seël van die geregtigheid van die geloof...*" Deur hom te laat besny het Abram dus die "wet" nagekom deur geloof in die Een wat sou kom om dit in sy plek te doen.

Deur die besnydenis toe te pas, sê Abram implisiet dat al die wetsgehoorsaamheid wat hy doen, net deur God se evangelie aanvaarbaar is en iets beteken.

Dit bring ons by die Mosaïese of ou verbond.

---

[40] Dit beteken nie dat geen ander persoon onder die *Tora* geloof in God gehad het nie, maar dat, soos aangedui sal word, Abram se geloof spesifiek geloof "in die een wat sou kom", of soos die Nuwe Testament dit stel: "geloof in Christus Jesus", was.

4.4 Die Mosaïese verbond (ou verbond)[41]

In hoofstuk 1 reeds is daar heelwat aandag gegee aan hierdie verbond. Die volgende opmerkings moet dus in samehang daarmee gemaak word:
Soos met die vroeëre Goddelike verbonde, behels die sluiting van die Mosaïese of Sinaïtiese verbond 'n offerande (Eks 24:3–8). Dit stem ook ooreen met die nou reeds gevestigde patroon vir verbonde, naamlik bilaterale verpligtinge sowel as 'n "teken" - in hierdie geval, die Sabbatsrus (Eks 31:13–17; Jes 56:4; Eseg 20:12,20). Dat die gestipuleerde verbondsteken as sodanig, geïdentifiseer is slegs nadat die instruksies omtrent die tabernakel en priesterskap gegee is (Eks 25:1–31:11), mag suggereer dat die latere element ook intrinsiek deel is van die Mosaïese verbond (24:12, 31:18). In die lig van die verband tussen Genesis 17 en Eksodus 6, was die hoofbesorgdheid in die Mosaïese verbond die onderhouding van die unieke God/mens verhouding, soos uitgedruk in die verbondsformule. Daarom was sekere middele nodig om die gemeenskap tussen 'n heilige God en 'n sondige volk te handhaaf.

Die Mosaïese verbond is gevestig nadat die eerste fase van die "verbond tussen die stukke" gerealiseer het, naamlik die bevryding van Abraham se nageslag van onderdrukking in 'n vreemde land. God se ingrepe was duidelik gemotiveer deur die beloftes wat in Genesis 15 gemaak is (Eks 2:23–24; 3:7–8; 16–22; 6:4–6; 13:5,11).

Dit is veral belangrik om daarop te let dat in Exodus 6, net soos in Genesis 17, die verbondsformule in noue verband staan met die term *berit* "verbond."
Trouens, Rendtorff (1989:88) wys daarop dat daar selfs gesê kan word dat die formule 'n uitleg is van wat die woord *berit* beteken. Wanneer Israel in slawerny in Egipte is en tot God uitroep, lees ons die volgende: *Ék het ook gehoor die gekerm van die kinders van Israel wat deur die Egiptenaars in slawerny gehou word, en Ek het aan my verbond gedink... En Ek sal julle bring in die land waaromtrent Ek my hand opgehef het, om dit*

---

[41] Alhoewel ons dit nie hier sal hanteer nie, moet daar net gewys word op die feit dat sommige geleerdes naas die Mosaïese verbond, ook nog wil praat van 'n priesterlike verbond wat in noue verband staan met eersgenoemde. Alhoewel die bevestiging van Aäron en sy seuns as priesters (Eks 28–29) nie in uitdruklike verbondsterminologie uitgedruk word nie, is geleerdes van mening dat die onmiddellike konteks sekerlik verbondsmatig is. Ons kan daarom praat van 'n "priesterlike verbond." Meer nog, 'n hele aantal ander gedeeltes maak verbondsterminologie van toepassing op die Levitiese priesterskap (Jer 33:21–22; Neh 13:29; Mal 2:1–9). In Numeri 18 word die vergoeding van die priesters as 'n "ewige soutverbond" (vers 19) beskryf, wat impliseer dat hierdie skikking bedoel is om permanent te wees. In Numeri 25:10–13 word Pinehas beloon vir sy getrouheid aan Jahweh met 'n "verbond van vrede," en dit word verder gedefinieer as 'n "verbond van ewige priesterskap." Dit blyk asof laasgenoemde 'n herbevestiging is van die verbond wat met Aäron, die voorvader van die Sadokietiese priesterskap ontstaan het (1 Kron 6:3–15).
Bogenoemde suggereer dat die priesterlike verbond nóu verwant is aan die Mosaïese verbond en dieselfde algemene doel gedien het, naamlik: die priesters het die instandhouding van die God/mens verhouding tussen Jahweh en Abraham se afstammelinge gefasiliteer. Betekenisvol is die feit dat, wanneer hulle hierin faal, hulle deur Maleagi aangekla word dat hulle "die verbond met Levi verbreek" (Mal 2:8). So gesien, kan gesê word dat die Mosaïese en priesterlike verbonde, alhoewel beslis afsonderlike verbonde, parallel met mekaar loop en nóu verbind is in hul doel: die ewige voortsetting van die verhouding tussen God en Israel - anders gestel, van die God/mens verhouding (Williamson, 2000).

aan Abraham, aan Isak en aan Jakob te gee; en Ek sal dit aan julle as 'n besitting gee, Ek, die HERE" (Eks 6:4,7).

Betekenisvol is die feit dat die werklike beërwing van die beloofde land nêrens in die Mosaïese verbond enigsins betwyfel word nie. Die fokus is nie op wat Abraham se nageslag moet doen om die land te beërwe nie (dit is onvoorwaardelik in Gen 15 verseker), maar eerder op hoe hulle hulself as 'n spesiale soort nasie moes gedra binne die land, soos God van hulle verwag het om te wees (Eks 19:5–6) (Williamson, 2000).

Dit is wel duidelik uit die voorwaardelike raamwerk van die teks (bv, "As julle luister ... dan ...") dat die verbond bilaterale verpligtinge bevat.[42] Van sy kant sou God Israel uniek maak onder die nasies; hulle sou sy "koninklike priesterdom" en "heilige nasie" wees.

Om dít te wees, moes Israel egter God se verbond hou deur die verpligtinge na te kom, naamlik die Goddelike bevele in die Dekaloog in Eksodus 20:1–17 en die verordeninge in die "boek van die verbond," soos gevind in Eksodus 21–23. Hierdie, en natuurlik die res van die Sinaïtiese verpligtinge, soos in Levitikus opgeteken, het 'n openbarende doel gehad. Net soos die antieke wet in die algemeen iets oor die koning wat dit uitvaardig sê, so openbaar die Sinaïtiese verbondsverpligtinge iets van die aard en karakter van Jahweh (Walton, 1994:24 e.v.). Dit word egter duidelik dat 'n spesiale verhouding met Jahweh meer behels as net voorregte; dit behels ook verantwoordelikheid. Slegs deur die behou van die etiese andersheid wat reeds in God se instruksies aan Abraham deurskemer (Gen 17:2, 9–10), kon Israel, die beloofde nageslag van Abraham (die God/mens verhouding wat in Genesis 17:7–8 voorsien is) geniet. Om Jahweh as hul God te hê, het vir Israel beteken dat hulle soos Hy moes wees (Lev 19:2) en, soos hul voorvader, moes Israel "voor God se aangesig lewe en opreg wees" (Gen 17:1 N.A.V.).

Op hierdie punt is dit miskien van belang om te sien hoe Levitikus beide kante van die verbondsformule belig. In 'n sekere sin is die hele boek Levitikus gewy aan die verwerkliking van die verbond deur middel van die kultus. In hoofstukke 1-16 gaan dit oor Goddelike versoening deur middel van die kultus en in hoofstukke 17-27 gaan dit oor menslike toewyding deur 'n heilige lewe met die noodwendige gevolge van seën wanneer die volk die insetting hou en van vloek indien hulle dit nie doen nie. Die afdeling *Goddelike versoening*, bestaan volgens Deist (1981:35) uit vier dele wat saam 'n stygende lyn vorm tot op die versoening tussen God en volk. Die lyn begin by die middel tot versoening (offers), gaan oor na die bewerkers van die versoening (priesters), beweeg na die vereistes van 'n versoenende volk (die groot versoensdag), en dan na God.

Dit is eers wanneer die volk op hierdie wyse met God versoen raak dat hulle die lewe kan voer wat aan God gewy is; dit wil sê: die tweede afdeling, naamlik *Menslike toewyding*! So 'n heilige lewe hou verband met heilige dinge, en die wyse waarop jy lewe bring of seën of vloek mee, wat dan weer verband hou met Goddelike versoening. Die grond van die versoening en heilige lewe is egter die feit dat *God vir Israel is*. Daarom kan hulle

---

[42] in hierdie verband veral Rendtorff, R. 1998. *The covenant formula.* Edinburgh: T.&T. Clark.

versoen word en die toegewyde lewe voer. Die toegewyde lewe aan die ander kant, is natuurlik weer 'n teken van die feit dat *Israel 'n volk vir God* is.

Onomwonde kan ons dus sê dat die verbondsformule "*en Ek sal...vir julle 'n God wees, en julle sal vir my 'n volk wees*" (Lev 26:11) 'n deurslaggewende funksie in die boek Levitikus vervul. As die eenheid binne die Pentateug hierby in gedagte gehou word, is dit baie duidelik dat dit die inhoud van die Sinai-verbond op ongeëwenaarde duidelike wyse uitdruk.

Die andersheid van die volk, as volk van God, wat juis hier in Levitikus duidelik op die tafel is, was natuurlik ook weer 'n voorvereiste vir die besitname van die beloofde land. Verdrywing uit die land sou, op sy beurt, die vervulling van God se uiteindelike doelwit beteken, naamlik die seën van alle nasies deur Abraham se koninklike "saad." Daarom kan gesê word dat, net soos die Noagitiese verbond die bewaring van lewe - spesifiek menslike lewe - op die aarde verseker het, so het die Mosaïese verbond die bewaring van Israel, Abraham se nasionale nageslag, in die land verseker totdat die uiteindelike saad en verbondserfgenaam sou verskyn (Gal 3:19).

4.4.1 Die *Tora*-elemente

4.4.1.1 *Evangelie*

Die evangelie in hierdie verbond is geleë in die verlossing van die volk Israel uit Egipte: "*Ek is die HERE jou God wat jou uit Egipteland, uit die slawehuis, uitgelei het*" (Eks 20:2). Hierdie verlossing is natuurlik onlosmaaklik verbonde aan die evangelie in die Abraham verbond. Verder word die evangelie ook gevind in die hele offersisteem van die tabernakel.

4.4.1.2 *Wet*

Die wet in hierdie verbond is steeds die opdrag om die aarde te vul en te heers, alhoewel dit nie eksplisiet weer so gestel word nie. Wright (1983:67-74) wys daarop dat Gen 1:26 opgeneem word in al die opdragte met betrekking tot die land, as God se eiendom en God se gawe. Hy wys selfs daarop dat die toeneem in getalle (*wees vrugbaar en vermeerder*), groei in materiële produksie en voorsiening vereis en dat die verwagtings wat dit betref (in die land), deel uitmaak van die oorspronklike opdrag. Dit is interessant dat hierdie opdrag nooit gekanselleer is nie en weer in die Nuwe Testament opgeneem word in die groot opdrag van Matteus 28.
Verder het die wet bestaan uit die volledige woorde (voorskrifte) wat Moses in die boek van die verbond geskryf het, sowel as die 10 gebooie wat God op die kliptafels geskryf het, en ook die voorskrifte met betrekking tot die offerdiens wat God vanuit die tent van samekoms tot die volk gespreek het.

4.4.1.3 *Verduideliking*

Ons het reeds in hoofstuk 1 daarop gewys dat geloof aan die hart van die *Tora* lê. Die wet-geïnkorporeerde evangelie moet geglo word; so word *Tora* gehou. Wanneer ons kyk na die *Tora* onder die Mosaïese verbond, kom ons egter voor 'n probleem te staan. Die probleem ontstaan nie soseer uit die Ou Testament nie, maar uit die Nuwe Testament se opmerkings oor die *Tora* onder die Mosaïese verbond. As Gereformeerdes hou ons vas aan die eenheid van God se Woord asook die feit dat ons Skrif met Skrif moet uitlê. Verder vereis 'n Bybels-teologiese benadering, soos in hoofstuk 1 voorgestel, dat daar vanuit Christus en die Nuwe Testament na die Ou Testament gekyk word.

In die lees van die Nuwe Testament, ontvou die volgende prentjie van die *Tora: "Want almal wat uit die werke van die wet is, is onder die vloek"* asook *"Maar die wet is nie uit die geloof nie"* (Galasiërs 3:10). In Romeine 7:6 lees ons van *"die wet waardeur ons gebonde was"* en *"die gebod wat die lewe moes wees, dié het vir my geblyk die dood te wees"* Om maar net 'n paar voorbeelde te noem.

Dit is juis as gevolg van hierdie oënskynlike teenstrydigheid dat die rol van die *Tora* onder die Mosaïese verbond sekerlik een van die mees gedebatteerde onderwerpe in die teologie is, waaroor steeds geen bevredigende konsensus bereik kon word nie.[43]

Om 'n bevredigende antwoord te waag op hierdie uiters komplekse probleem, gaan ons eerstens kyk na die Ou Testament se antwoord op die vraag wat die rol en funksie van die *Tora is*. Hierna sal ons kyk na die Nuwe Testament se uitsprake, veral dan na Paulus, waarnaas 'n oplossing aan die hand gedoen sal word.

4.4.1.4 *Vanuit die Ou Testament*

Om die Ou Testament se antwoord duidelik voor oë te hê, sal Moses se antwoord kortliks bespreek word, soos dit in Deuteronomium 6:24-25 opgeteken is:
"En die HERE het ons beveel om al hierdie insettinge te volbring, om die Here onse God te vrees, dat dit met ons altyd goed mag gaan, om ons in die lewe te hou soos dit vandag is. En dit sal geregtigheid vir ons wees as ons sorgvuldig al hierdie gebooie hou voor die aangesig van die HERE onse God soos Hy ons beveel het" (Deut 6:24-26).
Moses sê hier dat God in die eerste plek die wet gegee het as 'n sigbare demonstrasie van hulle vrees vir Hom. Deurgaans in die boek Deuteronomium assosieer Moses kennis van die wil van God met die vrees van God, soos in die: Lees-hoor-leer-vrees-gehoorsaamheid-lewe skema gesien kan word (veral Deut 17:18-20 en 31:9-13). Die verhouding tussen vrees en gehoorsaamheid kom duidelik na vore in Deut 10:12-13: *"En nou, Israel, wat eis die HERE jou God van jou as net om die HERE jou God te vrees, in al sy weë te wandel en Hom lief te hê en die HERE jou God te dien met jou hele hart en*

---

[43] Douglas Moo (1996b:320) gee 'n indrukwekkende lys van publikasies waarin hierdie saak (tot en met die datum van daardie publikasie) van bykans elke moontlike hoek gedebatteer is.

met jou hele siel, om te hou die gebooie van die HERE en sy insettinge wat ek jou vandag beveel, dat dit met jou goed kan gaan?."

Block (2005:15) wys daarop dat die werkwoord יָרֵא in hierdie konteks nie net na 'n houding van ontsag verwys nie, maar ook dien as sinoniem vir die Ou Testamentiese woord vir geloof in God wat deur gehoorsaamheid gedemonstreer word.

Tweedens verklaar Moses hier dat die wet gegee is vir hulle beswil (dat dit *goed mag gaan*). Met ander woorde: nie as 'n las of vloek nie, maar as 'n geweldige voordeel.

Derdens verklaar Moses dat die Here aan Israel die wet gegee het sodat sy mag lewe. Hier is dit belangrik dat gehoorsaamheid aan die wet nie verstaan sal word as self-verlossing nie, en so ook moet "om te lewe" nie in die soteriologiese sin van die woord geïnterpreteer word as verlossing van sonde en die geniet van ewige lewe by God nie. Volgens 6:21-23 het die Goddelike handeling van verlossing (die bevryding uit Egipte) veertig jaar van tevore plaasgevind. Waarna hier verwys word, is Israel se voortgaande voorspoedige bestaan in die land en die vervulling van die Here se doelwitte deur haar (Block, 2005:17). Patrick Fairbairn in sy kommentaar op Esegiël som dit baie goed op as hy sê:

> Neither Moses nor Ezekiel, it is obvious, meant that the life spoken of, which comprehends whatever is really excellent and good, was to be acquired by means of such conformity to the enactments of heaven; for life in that sense already was theirs. Doing these things, they lived in them; because life thus had its due exercise and nourishment and was in a condition to enjoy the manifold privileges and blessings secured in the covenant" (Fairbairn, 1960: 215-216).

Hierdie interpretasie word bevestig deur die ongewone gebruik van die pi'el van die werkwoord חָיָה. Die pi'el kom elders voor in 20:16 waar dit duidelik beteken om te laat lewe en in 32:39 waar dit die betekenis het van "om iemand tot lewe te herstel." Nie een van die twee betekenisse maak hier sin nie. Block (2005:17) verwys na Norbert Lohfink se navorsing wat oortuigend daarop dui dat die pi'el hier die betekenis het van "to maintain" met die infinitief-konstruksie wat die Here as onderwerp veronderstel. Met ander woorde: die Here openbaar deur Sy genade Sy wil aan Sy volk. Indien hulle hierdie wil volg, is die resultate dat Hy hulle in die lewe sal hou, soos op daardie huidige oomblik die geval was. Kaizer (1996:191) wys daarop dat Levitikus 18:5 se "*doen dit en jy sal lewe*" ook nie ander resultate hoef op te lewer nie. Die "hierdie dinge" wat Israel moes doen is die opdragte van die Here wat geplaas is in kontras met die gebruike en praktyke van die Egiptenare, en die hele gedeelte in Levitikus 18 word omraam deur die teologiese konteks van die eerste en laaste vers: die wat weet dat "ek die Here jou God" is. Verder is dit belangrik dat een van die maniere waarop die wet "gedoen" is, was om raak te sien dat dieselfde wet voorsiening gemaak het, in die offerstelsel, vir die wat nie daarin geslaag het om die wet na te kom nie.

Bogenoemde siening van "lewe" stem natuurlik ook ooreen met Deuteronomium se algemene klem op gehoorsaamheid aan die wet as sleutel tot 'n betekenisvolle lewe (Deut 4:1-4; 5:33; 8:1-3; 11:9; 16:20; 22:7; 30:16; 31:9-13; 32:46-47).

Die vierde rede waarom die Here hierdie wet aan Israel gegee het, is sodat hulle seker kan wees van sy goedkeuring. Die feit dat Deut 6:25 die klimaks van Moses se antwoord op die kinders se vrae is, word nie net aangedui deur die feit dat dit in die middel van die *chiasme* is nie, maar ook deur die emfatiese grammatikale konstruksie, wat as volg vertaal kan word: "*en geregtigheid sal dit vir ons wees as....*" Die term צְדָקָה word gewoonlik in die Ou Testament vertaal met "geregtigheid", maar daar moet onthou word dat dit 'n verskeidenheid van betekenisse het wat strek vanaf "onskuld" tot "vryspraak" en regverdigmaking" en "verlossing"[44]. In Deuteronomium kom die woord 6 keer voor. So byvoorbeeld praat Moses in Deut 33:21 van "*die geregtigheid van die HERE...*" wat hy gelykstel aan "*sy verordeninge met Israel.*"

Dit dui daarop dat die woord verwys na die objektiewe standaard van geloof en gedrag, soos bepaal deur die Here en aangedui in die verbondstipulasies. Elders in Deuteronomium dui צְדָקָה op gedrag wat in ooreenstemming is met die norme soos bevestig en voorgehou in die stipulasies van die verbond. In 9:4-6 word צְדָקָה geassosieer met "integriteit" (opregtheid van hart) waarvan die teenoorgestelde goddeloosheid en hardnekkigheid is. In 24:13 word die teruggee van 'n kleed wat 'n arm persoon as 'n pand gegee het, gesien as 'n konkrete illustrasie van verbondsgeregtigheid (Block, 2005:17).

Volgens 6:20-25 aanvaar die Here dus as bewys van 'n persoon se geregtigheid as 'n lid van die verbond, sy gehoorsaamheid aan die wet. Hier moet daar egter nie gedink word dat gehoorsaamheid aan die gebooie die basis is vir 'n verbondsverhouding nie. Moses het pas in verse 21-32 gesê dat Israel se posisie as volk van die Here totaal berus op Sy verlossings-handelinge, onafhanklik van enige meriete van Israel se kant af. In 9:1-24, en dan spesifiek in verse 1-6 maak die Here dit duidelik dat Hy die volk na Homself geroep het en op die punt is om die land aan hulle te gee ten spyte van hulle ongeregtigheid.

Dit is ook belangrik om daarop te let dat Genesis 15:6 analoog is an hierdie teks, behalwe natuurlik dat Abraham se geloof daar gereken is as geregtigheid. Dit weerspreek egter nie bogenoemde nie. Abraham het elders sy geregtigheid gedemonstreer deur duidelike handeling van gehoorsaamheid (Jak 2:18-24). In beide Genesis 15:6 en Deuteronomium 6:25 dui צְדָקָה op die lojaliteit van die menslike vasal voor sy Goddelike suserein, wat gedemonstreer word in reaksie wat aanvaarbaar is vir die suserein, naamlik: vertrou in die Here se beloftes in die eerste plek en gehoorsaam sy bevele in die tweede plek.

---

[44] Vergelyk Harris, R. L., Archer, G. L., & Waltke, B. K. 1999. *Theological Wordbook of the Old Testament.* (*In* Sholar's Library: Gold. Logos Bible Software 3 '06.) [CD-ROM.]

Belangrik egter is die feit dat Abram se geloof en geregtigheid, soos ons hieronder sal aandui, verbind is met die belofte van die saad. Heilshistories gesien, is dit dus kwalitatief iets anders as die geloof en die geregtigheid wat God aan Moses beloof het.

Moses se punt hier was dus dat die Israeliete hulle lojaliteit aan die Here moet demonstreer deur getrouheid aan die gebod van liefde vir die Here en konkrete handelinge van gehoorsaamheid aan die besondere instruksies.

Wanneer bogenoemde uit ware geloof/vrees ontstaan, aanvaar die Here dit as bewys van regverdigheid/geregtigheid en reageer daarop met seën en lewe. Aan die ander kant, in die afwesigheid van gehoorsaamheid, is dit duidelik dat geloof afwesig is en die verbondsverhouding verwerp word, waarop die Here reageer met vloek en dood (Block, 2005:19).

4.4.1.5 *Vanuit die Nuwe Testament*[45]:

In Galasiërs 3:12 lees ons:"*Maar die wet is nie uit die geloof nie, maar die mens wat hierdie dinge doen, sal daardeur lewe.*" Wat moet ons maak met hierdie uitspraak van Paulus?

Wil Paulus hiermee sê dat God ewige lewe beloof het vir die mense wat die "wet" kant van die *Tora* nakom, deur dit te doen, losgemaak van geloof in God?
Ons sou 'n duidelike *nee*, hierop wou antwoord. Paulus, indien hy 'n ware "profeet" is, kan nie van Moses verskil nie (Deut 18:15-22).

Dit is egter uiters belangrik om op Bybels-teologiese wyse, of dan heilshistoriese wyse, na hierdie gedeelte te kyk. Hier is die bydrae van Braswell (1991:80-81) van groot belang. Hy vestig die aandag daarop dat die heilshistoriese betekenis van "wet" en "geloof" wat op eksplisiete wyse ontwikkel word in verse 19-25, reeds in vers 12 geantisipeer word. Dit is belangrik om te sien dat in die voorafgaande konteks (verse 6-9), Paulus die Genesis 15:6 gedeelte verbind met die belofte van seën aan die saad, soos dit gegee is in Genesis 12:3, 22:18 ens., aangesien Abraham se "geloof" betrekking gehad het op hierdie saad (Gen 15:5). Dit is met ander woorde *hierdie* geloof wat die kinders

---

[45] Wanneer daar na die Nuwe Testament gekyk word, is die interpreteerder bewus van die feit dat dit moeilik is om presies vas te stel wanneer Paulus in sy gebruik van *nomos,* na die *Tora* verwys, of na 'n ander betekenis van wet. Iemand soos Moo (1983:76) stel 'n ietwat ingewikkelde oplossing voor waarin hy Paulus se gebruik van *nomos* sien as óf verwysende na 'n liggaam van bevele (gewoonlik met sanksies) óf na 'n nie-wetlike "beginsel", "krag" of "gesag." In hierdie studie word die gebruik van *nomos* eenvoudig gesien as verwysende na die Sinai-*Tora* as geheel. Hierin vind ons ondersteuning van iemand soos Hartmut Gese (1981:90). Gese meen dat Paulus slegs per uitsondering *nomos* gebruik in die sin van *Sion-Tora.* Ook N.T. Wright, sien Paulus se gebruik van *Tora* deurgaan as verwysend na die Sinai *Tora,* maar dan in sy dubbele, paradoksale rol, naamlik om aan die een kant sonde op te stapel op die Messias en aan die ander kant om juis in Jesus se kruis en opstanding te doen waarvoor dit gegee is, naamlik om lewe te gee. Volgens Wright lei die konsekwente gebruik van *nomos* as verwysende na *Tora*, ook in Romeine 7, tot die minste eksegetiese teenstrydighede (Wright, 2004:199).

van Abraham, wat geseën word saam met die gelowige Abraham, kenmerk. Paulus bedoel daarom met πιστις iets anders as die subjektiewe handeling van vertrou (soos natuurlik duidelik uit verse 19-25). Abraham het prolepties behoort aan die klas van οι εκ πιστεως (Donaldson, 1986:101), wat onderskeibaar is van οι πιστεοντες. Hierdie klas mense wat gekenmerk word deur geloof in hierdie verlossingshistoriese sin van die woord, staan in kontras met die ou verbond mense wat gekenmerk word deur "εζ ερχων νομου"; mense wat "uit die werke van die wet", is. Hierdie klas mense wat "uit die geloof" is, kom tot stand met die koms van Christus en die "πιστις χριστου." En dit is in die lig hiervan dat gesê kan word dat die wet *nie* uit die geloof is nie, want ons het te doen met *twee tydperke*, wat nie met mekaar kan omruil, of vermeng word nie, soos duidelik uit Galasiërs 3:19-25 gesien kan word.

Op grond van bogenoemde kan verklaar word dat die Nuwe Testament, soos hier in Galasiërs uitgewys, nie in stryd staan met ons bevindinge rondom *Tora* onder die Mosaïese verbond nie.

Die Nuwe Testament wys uit dat die *Tora* van die Mosaïese verbond, *heilshistories* bestaan het "voor die geloof gekom het" (Gal 3:23) of dan voor die "*maar nou*" (Rom 3:21) waarin die "*geregtigheid van God geopenbaar is*"; die "*geregtigheid naamlik van God deur die geloof in Jesus Christus vir almal en oor almal wat glo*" (Rom 3:22).

Hierdie "geloof" (in Jesus Christus) waardeur hierdie "geregtigheid" (van God) kom en die lewe wat dit tot gevolg het (Ef 2:5), verskil dus van die "geloof", die "geregtigheid" en die "lewe" onder die Mosaïese verbond. So gesien, wil die Nuwe Testament nie sê die mense wat "uit die werke van die wet was" (dit is mense wat werke gedoen het in gehoorsaamheid aan die wet[46]) verkeerd was nie. Bloot wil die Nuwe Testament sê dat hulle nie die geregtigheid van die nuwe verbond (wat Abram prolepties verkry het), daardeur kon bereik nie. Die rede daarvoor is natuurlik dat hulle deel gehad het aan Adam se sonde. Gal 3:21 bevestig dat die wet nooit gegee is vir hierdie geregtigheid en hierdie lewe nie "*Want as daar 'n wet gegee was wat krag het om lewend te maak* (soos die geloof in Jesus nou het), *dan sou die geregtigheid* ('die geregtigheid' waarvan hy heeltyd praat, naamlik deur die geloof in Jesus) *werklik uit die wet wees.*"
Die volk Israel het egter nie hierdie *Tora* onder die Mosaïese verbond gehou nie. En dit bring die volk as geheel onder die vloek van verbondsverbreking. Die heilshistoriese uitleg van Gal 3:19-25, soos reeds verduidelik, maak dit waarskynlik dat hierdie die

---

[46] Die betekenis van "εζ ερχων νομου" is 'n saak van heftige debat en hewige verskil onder geleerdes. Die definisie wat ons hier navolg is die wat deur Moo (1983:89) aan die hand gedoen word. Tradisioneel is daar geredeneer dat hierdie *werke van die wet* dit is wat mense doen om hulleself voor God te regverdig (Snodgrass, 1988:102). James Dunn, Lohmeyer, Tyson en ook N.T. Wright sien dit as 'n term wat verwys na dit waarin 'n tipiese Jood sy vertroue plaas of, anders gestel, dit verwys na verpligtinge wat voorgeskryf is in die wet en 'n *persoon geïdentifiseer het as behorende tot die volk van God.* Dit sou dus dinge soos die besnydenis, voedselwette en die Sabbat wees (Snodgrass 1983:102, Wright, 2004:6, 142,16,169,247). Natuurlik het hierdie siening weer implikasies vir N.T. Wright se leer oor regverdigmaking as sou dit 'n verklaring wees oor wie "in" die verbond is. Dit sou dus die veiligste wees om te volstaan by die definisie van Moo.

vloek is waarna Paulus verwys in Galasiërs 3:10. Die wat "uit die werke van die wet is", verwys na die *hele* Israel[47]; met ander woorde, hulle wat werke doen in gehoorsaamheid aan die wet. Hulle is *heilshistories* onder die vloek van verbondsverbreking. Die verbondskonteks word gesien uit die feit dat Deuteronomium 27, waaruit Paulus twee maal aanhaal, die verbond beskryf en waarskynlik self die sluiting van die verbond in Moab is; die verbond wat seëning en vloek inhou. Die seëninge en vloeke is nie bloot opsies wat gevat of gelos kan word nie. Deuteronomium verklaar dat Israel uiteindelik die verkeerde keuse sal maak en as resultaat daarvan die vloek van alle vloeke sal beleef, naamlik die ballingskap (Deut 28:15-29:29) (Wright, 204:140).

Belangrik: As volk, as geheel, kom die ou verbond as't ware onder die vloek as 'n historiese realiteit.

Dit moet egter heilshistories as God se plan gesien word om uiteindelik met die probleem van sonde te handel, die sonde van die hele wêreld, sodat die belofte aan Abraham, (die seën vir die nasies) en dus die opdrag aan Adam en Eva, weer vervul kon word. Solank die Mosaïese verbond van krag was, kon dit nie gebeur nie, want die *Tora* het as't ware 'n "muur" gevorm (Ef 2) wat die heidene buite gehou het, en Israel so van die "sonde" van die heidene bewaar het. Dit is waarskynlik in hierdie positiewe sin waarin die *paidagogos* in Galasiërs verstaan moet word, meer as 'n baba oppasser as wat dit as 'n leermeester gesien moet word (Braswell, 1991:86). Aan die negatiewe kant, het hierdie "kamp" waarin Israel was, die sonde van Israel ontbloot en duidelik gemaak; vandaar die negatiewe uitsprake in Romeine 7[48] en elders.

---

[47] Indien hierdie gedeelte gelees word as sou dit verwys na elke individu, kom ons voor probleme te staan: Hoe weet Paulus dat niemand die hele *Tora* doen nie? Het hyself nie gesê dat hy blaamloos is wat betref die geregtigheid van die *Tora* nie? (Fil 3). En indien hy nie was nie, was daar nie 'n geneesmiddel binne die *Tora* self, naamlik bekering aan die een kant en die hele offersisteem aan die ander kant nie? Geen Jood wat misluk het in die onderhou van die *Tora*, en dit geweet het, hoef vir te lank onder die bedreiging van verwerping uit die verbondsvolk, of ewige verdoeming, te geleef het nie. Geneesmiddels is voorsien deur God se genade, binne die *Tora* self. Inderdaad het ons dit reeds in die eerste hoofstukke van hierdie studie gesien. Hoe kon Paulus dus impliseer dat enigeen wat misluk het om hierdie *Tora* te hou, hierdie vloek vir ewig oor sy kop gehad het? (Wright, 2004: 145)

[48] Saam met Wright (2004:199) neem ons *nomos* in Romeine 7 as verwysende na *Tora* dwarsdeur die hele gedeelte. Nie net vereis die konteks dit nie, maar om dit anders te sien lei daartoe dat Paulus van 'n *speel met woorde* beskuldig word. Natuurlik is daar spanning - dit is juis waaroor Paulus skryf. Om die probleem te probeer oplos deur ander lesings vir *nomos* aan te bied, is om die die diepsinnige argument van Paulus te omseil en in irrelevante argumente te verval.
Die toestand van 7:25b is die van *autos ego*, en dit is betekenisvol dat dit dieselfde frase is wat in 9:3 gevind word. Paulus het die toestand van die Jood beskryf vanuit 'n Christen gesigspunt. Dit bereik sy klimaks, wanneer hy na sy "vlees" (11:4) kyk as die versamelplek van sonde en dood. Hierdie vlees verkeer in 'n stryd omrede die heilige *Tora* self gebruik is om hierdie versamelplek teweeg te bring, en terselfdertyd verheug hy hom omrede God in Christus en deur die Gees, die perfekte genesing vir hierdie situasie verskaf het.
Romeine 7 eindig dus met 'n analise van *Tora* wat Paulus se interpreteerders gesukkel het om te bereik: Hierdie analise toon 3 dinge, naamlik:
a) die bevestiging van die *Tora* as God se heilige wet;
b) die kritiek teen die *Tora* wat op verskillende maniere in Galasiërs en elders voorkom, naamlik dat dit, as gevolg van sonde en die vlees, nie kan gee wat dit beloof nie; en

Sonde het, om dit so te stel, dus buite die Mosaïese verbond (oor die heidene) en binne die Mosaïese verbond (oor Israel) opgehoop. Hoe God daarin slaag om beide met die probleem van die "vloek", die sonde, en die heil wat na die heidene moes gaan, te handel, sal onder die nuwe verbond waarna weldra gekyk gaan word, bespreek word.

4.5 Die Dawidiese verbond

4.5.1 Die verband tussen die Abrahamverbond en Dawidiese Verbond.

Deist (1981:4) wys dat Dawid die uiteindelike fokuspunt van die eerste en grootste vertel-eenheid van die Ou Testament is. Sodoende is hy veel belangriker as Abraham. Alles voor en na Dawid is 'n voorspel of naspel tot hom. Interessant is egter die ooreenkomste tussen die manier waarop Dawid as die hoogtepunt van hierdie eerste vertel-eenheid geskets word en die wyse waarop Abram as hoogtepunt van Genesis 1-11 geteken word. Alhoewel die boek Kronieke self buite die kader van hierdie eerste vertel-eenheid val, gee dit via die geslagsregister vir ons 'n beeld van die wyse waarop Dawid gesien is. Dit begin met Adam (1 Kron 1:1), gee 'n perspektief op die hele wêreld (1 Kron 1:1-45), verstel die fokus na die twaalf seuns van Jakob (1 Kron 2:1-2) en word dan verder afgespits na die stam van Juda (1 Kron 2:3-55) en mond uiteindelik uit in Dawid (1 Kron 3). "*Die ooreenkoms met Abraham is ooglopend. Abraham is 'n prototipe van Dawid*" (Deist, 1981:5). Die rede hiervoor is natuurlik omdat die geslagsregisters hulle uitwys as die hoogtepunte van historiese periodes asook die feit dat altwee figure 'n einde aan die siklus van opstand-en-genade bring deurdat God aan elkeen 'n belofte maak om vir altyd met hulle te wees. Die belofte aan Abraham dat hy tot heil van alle mense op aarde sal wees, word eers werklikheid in Dawid.

In 2 Samuel 7, waar die sluiting van die Dawidiese verbond beskryf word (alhoewel die term בְּרִית nie hier aangetref word nie, is die gebruik van die term חֶסֶד betekenisvol), is daar verskeie sinspelinge op die Goddelike versekering wat aan Abraham gegee is. So, byvoorbeeld, word sowel Dawid as Abraham 'n "groot naam" beloof (Gen 12:2; 2 Sam 7:9); oorwinning oor vyande (Gen 22:17; 2 Sam 7:11, Ps 89:23); 'n spesiale God/mens verhouding (Gen 17:7–8; 2 Sam 7:14 Ps 89:26); en 'n spesiale "saad" waardeur hul name voortgesit sal word (Gen 21:12; 2 Sam 7:12–16). Hiermee saam is albei se afstammelinge onder verpligting om God se wette te hou (Gen 18:19; 2 Sam 7:14; Ps 89:30–32; 132:12), en 'n unieke afstammeling van albei sal internasionale seën bemiddel (Gen 22:18; Ps 72:17) (Beckwith, 1987:93–118).

Gegewe hierdie duidelike ooreenstemminge, kan daar geen twyfel wees nie dat die Abrahamitiese en Dawidiese verbonde met mekaar verband hou. In die Dawidiese

---

c) die aanduiding dat binne hierdie oënskynlike negatiewe kant van *Tora*, een wesenlike deel van die positiewe reddingsdoelwitte van God te vinde is.

verbond word meer op die beloftes aan Abraham gefokus. Die Dawidiese dinastie erf die beloftes van die patriargale verbond, naamlik die God/mens verhouding en die daarmee gepaardgaande seëninge behoort nou primêr tot die Dawidiese koninklike geslagslyn. Die belangrikheid van hierdie koninklike lyn wat alreeds eksplisiet nagespeur kan word as lopende deur Jakob (Gen 35:11) en Juda (Gen 49:10), sowel as implisiet deur Peres (Gen 38; Rut 4:18–22), lê in die feit dat sy mees vermaarde afstammeling niemand anders sou wees as die "saad" van Genesis 22:18 nie. Die Dawidiese verbond identifiseer dus die koninklike dinastie waaruit die roemryke "saad" van Abraham sou kom (Beckwith 1987:93–118). Ten spyte van die voorafskaduwing van die "seën van die nasies" in die Dawidies-Salomoniese ryk, het hierdie belofte steeds om finale vervulling gewag. Die geskiedenis van die Israelitiese monargie illustreer hierdie punt. Alhoewel 'n paar konings hervormings aangebring het, het niemand van die Dawidiese dinastie, nie eers Dawid self nie, ten volle voldoen aan die kriteria vir die God/mens verhouding, naamlik blaamlose gedrag. Niemand het, soos Abraham, na die stem van die Here geluister en sy ordeninge, gebooie, insettinge en wette soos hy onderhou nie (Gen 26:5). Daarom, terwyl die Goddelike belofte om die nasies te seën in Abraham se saad in 'n spruit van Dawid vervul sou word, hang daardie vervulling in 'n uiteindelike sin af van 'n Dawidiese koning wat 'n seun van Abraham sou wees in die volste moontlike sin van die woord - nie bloot biologies nie (Ps 72).

Dumbrell (1984:15-151) vestig die aandag daarop dat Dawid ook die agent is deur wie die Eksodus bevryding (rus in die land van die belofte) uiteindelik bewaarheid word. Terminologie wat betrekking het op seunskap, wat eers op Israel van toepassing gemaak is (Eks 4:22), word nou toegepas op Dawid (2 Sam 7:14). So gesien, is dit duidelik dat die verbond met Dawid binne die raamwerk van die Sinai verbond figureer. Dit is wel so dat בְּרִית nie in 2 Sam 7 voorkom nie, maar tog wel in die uitleg van die hoofstuk in 2 Sam 23:5; Ps 89:34 asook Ps 132:12 (let op hoe figureer die Psalm as poëtiese kommentaar op 2 Sam 6 & 7).

Wat betref die verband met Sinai en daarom ook weer die skepping, speel die bou van die tempel natuurlik 'n belangrike rol. Dumbrell (1984:162) wys daarop dat die Goddelike woonplek in die volgorde van 2 Sam 7, voorrang geniet bo die verkiesing van die Dawidiese lyn. Insiggewend is natuurlik ook die feit dat die Goddelike weiering dat Dawid die tempel kan bou, saamhang met die feit dat die grens van die Abrahamitiese grense van die beloofde land eers gevestig moes word.

Let wel: die aspek van "*ek wil vir julle 'n God wees*" is onmiskenbaar teenwoordig.
Wat die "*julle moet vir my 'n volk wees*" aspek van die verbondsformule betref, is die volgende opmerkings van belang:
Die politieke greep van die Dawidiese lyn op die land, wat terloops nooit onder Dawid as die "beloofde land" bekend staan nie, het gou verbrokkel. Soos dit progressief voorgekom het en meer op die voorgrond getree het, spesifiek in Jesaja, het die opkoms van Jerusalem as die eindtyd sentrum van wêreld-regering al meer prominent begin word. Hand aan hand hiermee het die lering oor 'n "*oorblyfsel*" gegaan. Beloftes wat op die oog af polities georiënteerd was met die gee daarvan, is al meer geïnterpreteer as die opkoms van "'n volk", binne 'n "nasie" (Dumbrell, 1984:156-158). Duidelik slaan die "*en julle*

moet vir my 'n volk wees" aspek van die verbond hier deur. Daar is egter duidelike aanduidings in die profete dat hierdie volk ook die nasies sal insluit. Maar wat gaan die "wet" wees wat gaan geld?

Hier is die navorsing van Norbert Lohfink (2000:33-84) insiggewend. Hy sien in Jesaja 55:3 'n oordrag van die Dawidiese verbond na Israel, waarin Israel 'n koninklike rol teenoor die nasies aanneem, soos Dawid oor die heidense volke. Interessant vir hierdie studie is egter Lohfink se aanduiding dat die pelgrimstog van die nasies na Sion, in Jesaja geassosieer word met 'n *Sion-Tora* vir die nasies. Hy wys daarop dat hierdie *Tora* nie identies is aan die Sinai-*Tora* nie. Beide pelgrimstog en *Tora* word ook op 'n manier geassosieer met die vernuwing van Israel se verbond. Lohfink is egter in die duister as dit kom by die vraag wat presies hierdie *Tora* van die nasies is en hoe die nasies deel in Israel se verbond. Dit is natuurlik fassinerend dat Dawid self na sy verbond verwys as "*Hierdie Tora vir die mensdom.*" (יְהוָה אֱלֹהִים תּוֹרַת הָאָדָם וְזֹאת) (2 Sam 7:19). Kaiser (1974:314) suggereer dat die betekenis van hierdie frase gesien moet word as "*This is the charter by which humanity will be directed.*"

4.5.2 Die *Tora*-elemente

4.5.2.1 *Evangelie*

Gegewe die kontinuïteit tussen hierdie verbond en die Abrahamitiese verbond, bly die evangelie onder die Dawidiese verbond steeds dieselfde as onder die Abrahamitiese verbond en die Mosaïese verbond. Van die evangelie-elemente het, soos aangedui, tot vervulling gekom in die Dawidiese verbond, alhoewel dit ook nog op verdere vervulling wag. Die evangelie-element wat bykom onder hierdie verbond word in 2 Samuel 7:9-16 gevind:

> So spreek die HERE van die leërskare: Ek self het jou geneem uit die weiveld agter die skape weg, om 'n vors te wees oor my volk, oor Israel; en Ek was met jou oral waar jy gegaan het, en het al jou vyande voor jou uitgeroei; en Ek sal vir jou 'n groot naam maak soos die naam van die grotes wat op die aarde is; en Ek sal vir my volk Israel 'n plek bestel en hom plant, dat hy op sy eie plek kan woon en nie langer verontrus word nie. En kwaaddoeners sal hom nie meer verdruk soos vroeër nie, naamlik van die dag af dat Ek rigters oor my volk Israel aangestel het. Maar Ek sal jou rus gee van al jou vyande; en die HERE gee jou te kenne dat die HERE vir jou 'n huis sal stig. As jou dae vol is en jy met jou vaders ontslaap het, sal Ek jou nakomeling wat uit jou liggaam sal voortkom, laat optree en sy koningskap bevestig. Hy sal vir my Naam 'n huis bou, en Ek sal sy koninklike troon bevestig tot in ewigheid. Ek sal vir hom 'n vader wees, en hy sal vir My 'n seun wees; sodat as hy verkeerd handel, Ek hom sal straf met 'n menslike roede en met slae van mensekinders. Maar my goedertierenheid sal van hom nie wyk nie, soos Ek dit onttrek het aan Saul wat Ek voor jou aangesig verwyder het.

Wat hier uitstaan, is die belofte van rus van vyande; 'n finale land, tempel en natuurlik die spesifieke belofte van 'n seun wat tot in ewigheid op die troon sal sit.

4.5.2.2 *Wet*

Wat die wet betref, bly al die elemente steeds dieselfde, soos onder die vorige verbonde. Van groot belang is natuurlik die aanduiding dat die *Tora* gaan uitbrei tot 'n *Sions-Tora*, wat natuurlik 'n effek sal hê op die wetselemente sowel as die evangelie-elemente van die *Tora*.

4.5.2.3 *Verduideliking*

Die Dawidiese verbond is Bybels-teologies van groot belang, ook vir hierdie studie omrede ons hier vir 'n oomblik 'n voorsmaak kry van wat God vir die mens bedoel het in Eden en waarna Hy op pad is met die mens. God se mens (Israel as volk) is nou op God se plek (die land), onder God se heerskappy en woord (Dawid se koningskap). Onder Dawid en spesifiek Salomo bereik die *wysheidsteologie* 'n hoogtepunt. Hierdie verbond gee dus vir ons 'n voorsmaak van wat die koninkryk van God was in Eden en gaan wees onder die finale Koning. Van belang is die feit dat ons in hierdie verbond sien dat die *Tora* rigtinggewend funksioneer vir gedrag binne die koninkryk. Verder is dit geweldig verhelderend om te sien dat hierdie *Tora* wel gaan "verander" en uitbrei as die *Sions-Tora*.

4.6 Die nuwe verbond

Hiermee is die weg gebaan vir die bespreking van die nuwe verbond. Die volgende opmerkings rondom die *nuwe verbond* word op voetspoor van geleerdes soos Williamson, Dumbrell, Walton, Newman, Robertson en Wright gemaak.[49]
Alhoewel die konsep van 'n "nuwe verbond" spesifiek geassosieer word met Jeremia 31:31–34 (die enigste Ou-Testamentiese gedeelte wat spesifiek melding maak van 'n "nuwe verbond"), sinspeel verskeie ander gedeeltes op 'n ewige verbond wat tussen God en sy mense gemaak is vir die toekoms (Jer 30–33; Eseg 34, 36–37; Jes 40–66; Jes 42:6), waar verbondstaal toegepas word op die geheimsinnige "kneg van die Here" 'n figuur wie se sending noue parallelle vertoon met dié van die "saad" van Abraham en Dawid. Om hierdie rede, sowel as die toekomstige visionêre karakter van hierdie verbond soos beskryf in die Ou Testament, is dit moeiliker om die drade van die Ou-Testamentiese getuienis in hierdie geval bymekaar te trek, as wat die geval met die vroeëre verbonde was. Ten spyte daarvan kan die volgende punte tog aangestip word:

---

[49] Williamson, P.R. 2000. Dictionary of Biblical Theology: The number and relationship of the covenants. (*In* Sholar's Library: Gold. Logos Bible Software 3 '2006.) [CD-ROM.]; Dumbrell, W.J. 1984. Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants. London: Paternoster.; Walton, J.H. 1994. God's covenant God's plan. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. Newman, C.C. 1997b. New covenant, in Hebrews. (*In* Sholar's Library: Gold. Logos Bible Software 3 '2006.) [CD-ROM.]; Robertson, O.P. 1980. The Christ of the covenants. Phillipsburg, N.J.: Presbiterian & Reformed.;Wright, N.T. 1991. The climax of the covenant. Minneapolis: Fortress.

Hierdie "nuwe verbond" sou sowel nasionaal as internasionaal van aard wees. Die verbond, soos beskryf deur Jeremia en Esegiël, is primêr nasionalisties (Jer 31:36–40; 33:6–16; Eseg 36:24–38; 37:11–28). Teen die agtergrond van die Babiloniese ballingskap is hierdie klem nie 'n verrassing nie. Die katastrofe van 587 v.C. het betekenisvolle vrae laat ontstaan oor die vervulling van God se vroeëre beloftes tot die nasie en sy konings. Daarom was die repatriasie van 'n herenigde Israel in 'n herstelde land met 'n Dawidiese koning 'n onvermydelike dominante motief in die profetiese hoop wat geassosieer is met die nuwe verbond. Die skopus van hierdie nuwe verbond het duidelik nasionale en territoriale grense oorskry. Jeremia, sowel as Esegiël, verwys na die internasionale betekenis van die nuwe verbond (Jer 33:9; Eseg 36:36; 37:28), die universele skopus daarvan word die duidelikste in Jesaja weerspieël. Nasionale seëning is steeds in die vooruitsig (Jes 44:28; 45:13), maar hierdie verbond sal uitbrei tot aan die eindes van die aarde, en uiteindelik alle nasies omsluit (Jes 42:6; 49:6; 55:3–5; 56:4–8; 66:18–24). Daarom projekteer die nuwe verbond die vervulling van die beloftes van God op 'n ideale Israel (d.w.s 'n geloofsgemeenskap) wat hulself in 'n herstelde heelal bevind (Jes 65:17; 66:22).

Hierdie ideale Israel is egter nie 'n nuwe konsep wat vreemd is aan die oorspronklike beloftes nie. Reeds vanaf die begin van die nasie se geskiedenis is dit duidelik gemaak dat die etniese afstammelinge van Abraham nie genoegsaam (Gen 17:14) en ook nie essensieel (Gen 17:12–13) vir insluiting in die volk van God kwalifiseer nie. Meer nog, etniese Israel word duidelik in die Bybel voorgestel as sou hulle 'n voorafskaduwing van die nuwe verbondsvolk, die "Israel van God" wees (Gal 6:10). Daarom, alhoewel die herstel van die Jode in die beloofde land die begin van die vervulling van die beloftes van die nuwe verbond is, was dit net die *begin*. Die beste moes nog kom, wanneer die "rus" wat in Josua voorafskaduwing vind, uiteindelik voltooiing en vervulling in die nuwe hemel en aarde sou vind

Tweedens sou die "nuwe verbond" deur sowel kontinuïteit as diskontinuïteit gekenmerk word. Verskeie kenmerke onderstreep die nuwe verbond se kontinuïteit met vorige verbonde van God: die klem op God se *Tora* (Jer 31:33; Eseg 36:27; Jes 42:1–4; 51:4–8); die fokus op Abraham se saad (Jer 31:36; Eseg 36:37; Jes 63:16), spesifiek sy koninklike "saad" (Jer 33:15–26; Eseg 37:24–25; Jes 55:3); die gebruik van die verbondsformule: "Ek sal vir hulle 'n God wees, en hulle sal my volk wees" (Jer 31:33; Eseg 37:23,27; Jes 54:5–10) (Rendtorff, 1998:90).

Dit is duidelik dat, alhoewel 'n breuk met die verlede duidelik betrokke is, die "nuutheid" van die nuwe verbond nie in absolute kontradiksie met die vorige verbonde staan nie. 'n Kontinuïteitsfaktor moet erken word. Tog moet daar terselfdertyd gesê word dat die "nuutheid" van die nuwe verbond nie onderskat moet word nie; dit bevat nuwe elemente in radikale diskontinuïteit met die verlede (Jer 31:32): die totale verwydering van sonde (Jer 31:34; Eseg 36:29,33); innerlike transformasie van die hart (Jer 31:33; Eseg 36:26); en 'n intieme verhouding met God (Jer 31:34a; Eseg 36:27). Betekenisvol is die feit dat al hierdie aspekte van die nuwe verbond die belangrikste nuwe element beklemtoon, naamlik die onvernietigbaarheid van die nuwe verbond. Anders as die vorige verbonde,

kan die nuwe verbond nie unilateraal verbeek word nie. Dit suggereer daarom dat die "nuwe verbond" die toppunt sowel as die ewige gestalte van God se verbondsluitinge is. In 'n sekere sin kulmineer die vorige Goddelike verbonde in die nuwe verbond, aangesien hierdie toekomsverbond die sleutelbeloftes, wat dwarsdeur die Ou Testament gemaak is, omsluit: byvoorbeeld fisiese erflatingskap; 'n God/mens verhouding; 'n ewige dinastie en seën op 'n nasionale en internasionale skaal, terwyl dit terselfdertyd hierdie beloftes oortref. Die nuwe verbond is dus die klimakteriese vervulling van die verbond wat God met die aartsvaders, die volk Israel en die dinastie van Dawid gesluit het. Die beloftes van hierdie verbonde vind hul uiteindelike vervulling in die nuwe verbond, sodat ons kan sê dat sulke beloftes in die nuwe verbond, in die mees ware sin van die woord, "ewig" word.

Volgens Nuwe-Testamentiese getuienis, is die nuwe verbond bekragtig deur die plaasvervangende sterwe van Jesus aan die kruis. Terwyl dit so is dat tekstuele bewyse twyfel mag laat ontstaan oor die oorspronklikheid van die woord "nuut" in Matteus en Markus se weergawe van die instelling van die Nagmaal, dui die gebruik van hierdie byvoeglike naamwoord in 1 Korintiërs 11:25 (waarskynlik die vroegste verslag oor die Nagmaal) en Lukas 22:20 ten minste daarop dat dit implisiet teenwoordig was in Jesus se woorde. Dit is in elk geval duidelik dat Jesus verwys na iets anders as die verbond waarmee die dissipels bekend was. Die sinspeling op sowel die vergifnis wat deur Jeremia voorsien is (Matt 26:28; Jer 31:34) as die bloed wat geassosieer is met die instelling van die oorspronklike Mosaïese verbond (Luk 22:20; Eks 24:6–7), onderstreep die feit verder dat Jesus sy dood verstaan het as die instelling van die nuwe verbond.

In ooreenstemming met hierdie premis, stel die evangelies (veral Matteus) Jesus voor as die klimaks van die Ou-Testamentiese verbondsbeloftes. In Jesus vind die beloftes, wat aan Abram/Abraham gemaak is, hul uiteindelike vervulling (Matt 1:1,17; 3:9; 8:11–12; Luk 1:55,72–73; Joh 8:31–59). Hy is die een wat in die Pentateug geantisipeer is, en in wie die verpligtinge van die Mosaïese verbond vervul en oortref is (Matt 3:15; 5:17–48, 9:16–17; 11:28–30). Hy is die koninklike seun van Dawid (Matt 1:1; 3:17 [Ps 2:7], 4:15–16 [Jes 9:1–2]; 15:22; 16:16; 21:5; 22:41–45; Luk 1:69–70), wat die volk van God soos 'n herder sal versorg (Matt 2:6; 9:36; 15:29–39 [Eseg 34:11–16]; Joh 10:1–16). Hy word voorgestel as die oorblyfsel, die "ware Israel" deur wie verlossing na die nasies sal kom (Matt 2:15; 4:1–11; 5:13–16; 8:11; 12:18–21; 13:47; 21:42–44; 24:14; 25:31–34; 28:19; Luk 2:14,32), en in wie die seëninge van die "nuwe verbond", soos reiniging en vergifnis, beleef word (Matt 1:21; 8:1–4,17; 9:1–8; 11:2–5).

Naas hierdie positiewe klem in die evangelies aangaande die vervulling van seëninge van die verbond, is daar ook 'n meer negatiewe tema: die vervulling van die vloeke (oordeel) van die verbond oor ongelowige Israel (Matt 8:12; 13:12–14; 21:43; 23:37–39; Luk 16:19–31). Wat duidelik na vore kom, is die feit dat méér as biologiese afstammeling vereis word vir die beërwing van die beloftes van die nuwe verbond (Matt 3:9).

In die lig van bogenoemde kan ons dus onomwonde sê dat, alhoewel die term "nuwe verbond" eksplisiet net by die instelling van die Nagmaal na vore kom, die evangelies egter deurtrek is met die *saak* daarvan. Tewens, vanaf sy inleidende genealogie tot sy

slotparagraaf, verklaar Matteus dat die Ou-Testamentiese verbondsbeloftes hul vervulling in Jesus vind. Terwyl die ander evangelie skrywers nie heeltemal soveel klem op vervulling lê nie, getuig hulle tog op voortreflike wyse van die feit dat Jesus die verwagte Messias is; die Een deur wie verlossing nie net vir Israel kom nie, maar vir almal wat in geloof na Hom toe kom.

Terwyl die term "verbond" slegs tweemaal daarin voorkom (3:25; 7:8), bied die boek Handelinge Jesus duidelik aan as die vervulling van die Ou-Testamentiese Messiaanse hoop en die kerk as die ware Israel, die egte erfgename van die verbondsbeloftes in die Ou Testament (2:30,39; 3:25; 7:52; 13:16–39; 15:14–17; 26:6,23). Betekenisvol is die feit dat hierdie ware verbond, nie net gelowige Jode nie, maar ook gelowige heidene insluit (10:1–11:18;15:1–29), en sodoende die internasionale dimensie van die Ou-Testamentiese *hoop* reflekteer (Newman (a), 1997:247).

By Paulus word die term "verbond(e)" nege keer gebruik (Rom 9:4; 11:27; 1 Kor 11:25; 2 Kor 3:6,14; Gal 3:15,17; 4:24; Ef 2:12). Sommige het weliswaar in Romeine 9–11 steun gevind vir 'n "twee-verbond" teologie (d.w.s. die verbond in Christus *vervang* nie die verbond van God met fisiese Israel nie, maar loop parallel daarmee). Binne hierdie siening word Romeine 11:25–27 beskou as die voorspelling van 'n toekomstige, grootskaalse bekering van etniese Jode. Gegewe egter die oorkoepelende doel van Romeine, naamlik om eenheid in die kerk aan te moedig deur aan te dui hoe God getrou was aan sy verbond met Abraham, kan dit nie anders nie as dat die klem in Romeine 9-11 juis val op die feit dat die verbondsbeloftes aan Israel inderdaad vervul sal word, maar slegs in die egte erfgename van die verbond(e) - Abraham se *geestelike* afstammelinge, of hulle nou Jode is of heidene (Ef 2:11–22) (Wright, 2004:234).

Paulus beklemtoon dus die feit dat, alhoewel "Joodse Israel" geweldige geestelike voorregte geniet het (Rom 9:4–5), God nooit beloof het dat al Abraham se fisieke afstammelinge die beloftes sou beërf nie (Rom 9:6–13). Eerder kan gesê word dat God deur Jesus presies gedoen het wat Hy aan Abraham beloof het (Gen 12:3) en later deur die profete herbevestig het, naamlik uitgebreide seëninge vir al die nasies van die aarde. So gesien, is Romeine 9–11 die grafiese bevestiging van die punt wat Paulus vroeër in die brief gemaak het (Rom 4:16–19), naamlik dat die evangelie die middel is waardeur die verbondsbeloftes wat aan Abraham gemaak is, sal realiseer. Verwysing na Abraham se "vaderskap van baie nasies" en menigte afstammelinge hou verband met die uitbreiding van die volk van God, wat die grense van Israel sou oorsteek. In Romeine 9-11 is dit belangrik dat Paulus moeite doen om aan te toon dat hierdie feit nie die vervulling van die beloftes wat aan etniese Israel gemaak is, negeer of ophef nie. Biologiese afstamming van Abraham is op geen manier gediskwalifiseer onder die nuwe verbond nie (Rom 11:13–22). Soos die heidene, kon hulle positief reageer op die boodskap van die evangelie, en so sal die "hele Israel" (naamlik Abraham se nageslag, Jode sowel as heidene) gered word (Rom 11:26). So gesien, kan gesê word dat die verbondsbeloftes nie deur Israel in 'n eksklusiewe etniese of biologiese sin beërwe is nie, maar deur die ware Israel wat bestaan uit dié wat primêr deur geloof in Jesus Christus verenig is met Abraham. Dit is belangrik om die "binnegaan" van die volheid van die heidene in vers 25 reg te verstaan. Dit gaan nie hier oor binnegaan van die koninkryk nie, maar die ingaan in

die stam, Israel, deur "enting." Die "hele" Israel word dus "heel," deur geestelike bekering en inenting (Van Bruggen, 1991:120).

Insiggewend is die feit dat die erflating van ware Israel die territoriale belofte ook blyk in te sluit, alhoewel in 'n kosmiese sin (Rom 4:13; Matt 5:5). So gesien, omsluit die belofte van land wel die gebied van Kanaän, maar omsluit uiteindelik baie meer, naamlik die "nuwe hemel en die nuwe aarde" wat deur die profete verwag is (Rom 8:17–25; 2 Pet 3:13).

Die Korintiese gedeeltes, waarin "verbond" eksplisiet genoem word, is belangrik as gevolg van hul gebruik van die byvoeglike naamwoorde "oud" en "nuut" wat prominent die kontras (wat reeds deur Jeremia tussen "oud" en "nuut" gemaak is) na vore roep. Wright (2004:175-193) toon baie oortuigend aan dat Paulus, in die konteks van 2 Korintiërs 3, die egtheid en "heerlikheid" van sy bediening juis bevestig deur te wys dat die groot verskil tussen die ou verbond en die nuwe verbond, waarvan hy 'n bedienaar is, juis lê in die *mense* wat onder die genoemde verbonde gestaan het. Moses se "hoorders" se harte was nog hard, daarom moes Moses 'n sluier dra. Paulus se hoorders, daarenteen, is mense op wie se harte die Heilige Gees geskryf het (v. 1-3), daarom hoef Paulus nie 'n dikker sluier as Moses te dra nie (vers 13), maar kan hy met vrymoedigheid die nuwe verbondswaarhede preek (vers 12). Almal wie se harte (3:1-3) verander is, kan dus soos Moses die heerlikheid van God wat skyn in die aangesig van Jesus (2 Kor 4:6) aanskou. Die ou verbond het dus wel heerlikheid gehad, maar dit was bestem om verby te gaan (Gal 3). Dié onder die ou verbond se harte was nog nie verander deur die Gees nie, dit sou eers onder die "nuwe verbond" gebeur.

Paulus se gebruik van verbondsterminologie in Galasiërs het primêr ten doel om die 'betekenisvolheid' van die Abrahamitiese verbond teenoor die Mosaïese verbond te bevestig. Weereens is die kardinaal-belangrike punt wat raakgesien moet word, die feit dat Abraham se egte erfgename nie bloot dié is wat op biologiese afstamming van Abraham kan staatmaak nie, maar eerder dié is wat "glo" (Gal 3:7). Hierdie hoofstuk is veral belangrik in die lig van sy bespreking van hoe die verbondsbeloftes geërf word deur Abraham se "saad." Weereens is dit insiggewend dat Paulus hierdie aspek van die Goddelike belofte interpreteer in terme van Jesus Christus, en dié wat deur geloof verenig is met Hom (Gal 3:16–17,29). Terwyl dit so is dat Paulus se eksegese van verse 16 tot 17 dikwels afgemaak word as fantasie of as 'midrasties', verleen 'n versigtige ondersoek van die Abrahamitiese verbond van besnydenis (soos bo bespreek) eksegetiese geloofwaardigheid aan Paulus se logika op hierdie punt. Jesus Christus, as die individuele, koninklike afstammeling wat beloof is aan Abraham, is in die unieke posisie om almal te seën wat deur middel van die feit dat hulle aan Hom behoort, "erfgename volgens die belofte" is (Gal 3:29) (Williamson, 2000).

Die mees ontwikkelde "nuwe verbondsteologie" in die Nuwe Testament kan in Hebreërs gevind word (Newman, 1997b). Dit is inderdaad 'n onderwerp waarna die skrywer gedurig terugkeer (Heb 7:22; 8:6–10:31; 12:18–24, 13:20), terwyl hy twee maal die Jeremia gedeelte direk aanhaal (8:8–12; 10:16–17). Die skrywer kontrasteer die ou en nuwe verbonde deur klem te lê op die voortreflikheid van die belofte, offer, Middelaar,

seëning en erfenis betrokke in die nuwe verbond. Terwyl die noodsaaklikheid van die nuwe daarop dui dat die oue in 'n sekere sin gebrekkig was, was die fout nie in die verbond self nie, maar in dié wat misluk het in hul onderhouding daarvan. Daarom is dit nie verrassend dat dit hierdie intrinsieke tekortkoming is wat reggestel word deur die Heilige Gees in die nuwe verbond nie - 'n feit wat die skrywer graag onderstreep (8:10–12; 10:16–17). Daarom is die kontras tussen die verbonde dieselfde as by Paulus, nie tussen iets slegs en iets goeds nie, maar tussen iets wat goed is en iets wat beter is. Terwyl die nuwe verbond ongetwyfeld in die Nuwe-Testamentiese era ingestel is, moet ons met Dumbrell (1984:164-199) saamstem dat die uiteindelike realiteit daarvan eers in die nuwe hemel en die nuwe aarde, waar geregtigheid sal woon (2 Pet 3:13), ten volle tot openbaring sal kom.

In die lig van die voorafgaande is dit duidelik van die allergrootste belang dat die *verhouding tussen die ou verbond en die nuwe verbond* suiwer gestel moet word. Daar word te dikwels beweer dat die ou verbond dieselfde is as die Ou Testament - en dat beide dus nou verby is - terwyl die nuwe verbond dieselfde is as die Nuwe Testament, wat beteken dat albei met Christus begin. Die fundamentele Bybelse onderskeid tussen Oud en Nuut, kan egter eenvoudig nie netjies verdeel word tussen Ou en Nuwe Testament nie.[50] Die Nuwe is nie afwesig van die Ou Testament nie, nog minder die Oue van die Nuwe. Augustinus het ons reeds hierop gewys toe hy sê: *Testamentum Novum in Vetere latet, et Vetus in Novo patet.*[51]

Die verhoudinge tussen die ou verbond en die nuwe verbond lê dus anders. Die begrip *ou verbond* kom maar 'n paar keer in die Bybel voor, elke keer in presies dieselfde betekenis, naamlik die Sinaiverbond of -wetgewing. Dit blyk duidelik genoeg uit Jer 31:31; Heb 8:8-9 (wat 'n aanhaling uit Jer. 31: 31 is), en ook 2 Kor 3: 5-18 en Gal 4:21-28 waar die uitdrukking *ou verbond* wel nie voorkom nie, maar die Sinaiverbond saaklik as die verouderde verbond teenoor die verbond in Christus as die nuwe verbond gestel word.

As die Sinaiwetgewing dan die ou verbond is, wat dan is die nuwe verbond? Uitgesonderd 'n aantal bepalings, word die hart van die nuwe verbond (juis waar dit met die ou verbond gekontrasteer word) beskryf as: "*En Ek sal vir julle 'n God wees, en julle sal vir my 'n volk wees*" Jer 31:33 Heb 8: 10). Die vraag is nou egter hoe die verbond die *nuwe* verbond genoem kon word, aangesien dit tog duidelik die Abrahamitiese verbond is, en, soos ons gesien het, vanaf die skepping die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens vorm.

Hier is dit sekerlik van belang om in gedagte te hou dat die byvoeglike naamwoord "nuut" (*hadash*) wat in Jer 31:31-34 gebruik word, sowel die betekenis van "vernuwe"

---

[50] Ebeling het gewaarsku teen die gevaar om die Bybelse antitese tussen Nuut en Oud te verwar met die konvensionele kontras tussen 'jonk' en 'oud' of selfs 'modern' en 'oud-modies' (Ebeling, 1979:139). Vir die kategorie van die Nuwe sien: Jungel, E. 1959 *Theological Essays* 11. Edinburgh: Clark.

[51] Die Nuwe Testament is verborge in die Ou Testament en die Ou Testament is geopenbaar in die Nuwe. Soos aangehaal in Noordmans, *V. W. 2*, 259 e.v.

(Klaagl 3:22-23) of "totaal nuut", kan dra (Eks 1:8; Deut 32:17; 1 Sam 6:7). In die onmiddellike konteks van Jeremia 31 kom dieselfde byvoeglike naamwoord in v 22 voor, waar dit saam met die werkwoord "om te skep" gebruik word om 'n totaal nuwe stel omstandighede aan te dui. Op grond hiervan, sou 'n mens kon argumenteer vir radikale diskontinuïteit in Jer 31:31.

Tog is dit so dat die Griekse Ou Testament in Jer 31:31-34 die Hebreeuse *hadash* met die Griekse *kainos* op hierdie punt vervang. Dit sou dus dui op 'n kwalitatiewe nuwe dimensie wat bygevoeg word by die verbondservaring en *nie noodwendig dui op 'n totale nuwe Goddelike inisiatief wat geen verwysing na die verlede het nie* (Dumbrell, 1984:175).

Wat laasgenoemde opmerking verstewig, is die feit dat daar geen ander uitspraak is wat meer dikwels in die Bybel voorkom as juis hierdie sentrale verbondsuitspraak: "*En Ek sal vir julle 'n God wees, en julle sal vir my 'n volk wees*" nie, en daar is ook geen tema wat so konsekwent van die begin van God se omgang met Israel tot op die nuwe aarde (Open 21: 3,7) in alle hoofdele van die Bybel voorkom nie (König, 1980:70-71).

Met König (1980:71) moet 'n mens saamstem dat ons in die nuwe verbond 'n doelbewuste en merkwaardige teruggryp op Abraham vind. Oor die verhouding tussen Abraham en Christus praat Paulus duidelik in Galasiërs 3. In hierdie brief waar die stryd so radikaal gevoer word tussen die geregtigheid deur die *wet* (d.i. deur die ou verbond) en die geregtigheid deur die *geloof* (d.i. deur die nuwe verbond) word juis Abraham as voorbeeld van die geregtigheid deur die geloof gebruik (v.6). Daarna kry ons die verrassende toespitsing dat die gelowiges onder die nuwe verbond nie kinders van *Christus* genoem word nie (dit is hulle vanselfsprekend ook), maar kinders van *Abraham* (v. 7,29). Trouens, die belofte aan Abraham word dan "*die evangelie*" genoem (v. 8). Die voorlopige konklusie is dan dat as 'n mens deur die Here geseën word, jy net *saam met Abraham* geseën word. In die volgende verse word verkondig dat Christus ons van die vloek van die wet (die ou verbond) losgekoop het "sodat die seën van Abraham na die heidene kan kom in Christus Jesus" (v. 14). Dit beteken dat Christus gesterf het om die heidene deel te gee aan die Abrahamitiese verbond. In vers 17 verduidelik Paulus dit verder: Die Abrahamitiese verbond is nooit afgeskaf deur die Mosaïese verbond wat vierhonderd-en-dertig jaar later gekom het nie. Die Sinai-wetgewing is net om bepaalde redes "bygevoeg" by die Abrahamitiese verbond, soos reeds gesien. Nou is hierdie byvoeging (die ou verbond) egter afgeskaf omdat dit verouderd geraak het (Heb 8:13) en, wat bly oor? - die Abrahamitiese verbond wat as die nuwe verbond in Christus herbevestig word en deur die evangelie-verkondiging na die heidene uitgedra word.

Dit beteken dat ons sedert Christus in die herbevestigde Abrahamitiese verbond leef en dat hierdie verbond die evangelie is. In die lig van die insigte uit hoofstuk 1 van hierdie studie, kan daar egter ook met vrymoedigheid gesê word dat hierdie enigste geldige verbond, reeds ook by die skepping teenwoordig was. Tewens, dit het duidelik geword hoe misleidend dit is dat die ou verbond soms met die Ou Testament geïdentifiseer word, en die nuwe verbond met die Nuwe Testament.

Ons het nou gesien dat die basiese inhoud van die Abrahamitiese verbond die een sentrale tema van die verbonde, ja van die Bybel, is. Anders gestel, *dit wat God openbaar* in die verbonde is die *inhoud van die Abrahamitiese verbond*, naamlik: "*Ek sal vir julle 'n God wees en julle sal vir my 'n volk wees.*"

Na die feit dat Christus beide hierdie aspekte vervul, is daar reeds in hoofstuk 1 verwys. Ons het gesien dat "wet" nooit losgemaak kan word van die "evangelie" in die Ou Testament nie, en dat daar daarom gepraat moet word van *Tora,* wat beide hierdie elemente insluit en daarom sinoniem is met die verbondsformule "*Ek sal vir julle 'n God wees* (Goddelike voorsienigheid of evangelie) *en julle moet vir my 'n volk wees* (menslike verantwoordelikheid of wet)."

4.6.1 *Tora*-elemente in die nuwe verbond

4.6.1.1 *Evangelie*

Die evangelie onder die nuwe verbond (*Tora*) is geleë in alles wat God in en deur Jesus gedoen het vir die mense van die nuwe verbond (Rom 1:1-4). Ons sou dus al die heerlike en diep uitsprake van die Nuwe Testament sowel as die beloftes hieroor in die Ou Testament onder hierdie evangelie kant kon plaas.

4.6.1.2 *Wet*

Die wetselement van die *Tora* onder die nuwe verbond, sluit al die wetselemente dwarsdeur God se verbondsverhouding, of dan *Tora*-verhouding met die mens in. Hierdie wetselemente vorm egter nou die wet-kant van die *Tora*, soos dit *in en deur Christus onder die kruis deurgegaan het.* Die "wet" onder die nuwe verbond, wat die riglyn vir 'n Christen se dankbaarheidslewe vorm, kan dus nie bloot 'n bevestiging van die "morele" wette (Dekaloog) van die Mosaïese verbond wees nie.

Dit beteken selfs dinge soos reinigingswette is nou "wet" vir die gelowige onder die nuwe verbond, maar die kruis het so 'n radikale verandering hieraan teweeg gebring dat die gehoorsaamheid hieraan die teenoorgestelde sal lyk as onder die Mosaïese verbond. Waar jy *nie* die onreine mag aanraak onder die Mosaïese verbond nie, beteken reinheid nou juis om die onreine aan te raak en na hom uit te reik met die evangelie. Ons het reeds in hoofstuk 3 verwys na die merkwaardige dat Jesus die onreines aanraak, melaatses en lyke, en dat Hy self deur onreines aangeraak word, soos die vrou wat aan bloedvloeiing gely het. Tog word Jesus nie onrein nie, maar die onreines word rein. Jesus eet saam met sondaars en tollenaars en identifiseer so met sondaars tot wie hy 'n oproep tot bekering rig. Hy gaan byvoorbeeld die huis van Saggeus binne en volgens die Joodse wet, word Hy daardeur onrein. Die verstommende is egter dat wanneer Hy uit Saggeus se huis stap en die skare in die oë staar, is dit nie Hy wat onrein geword het nie, maar Saggeus wat 'n kind van Abraham geword het. Reinheid, vergifnis en genesing wat voorheen deur die simbolisme van rituele "wet" en tempel offerandes ontvang is, is nou gawes van Jesus se

woord en genesende aanraking. In Handelinge 8:26-40 kry ons dieselfde verskynsel in die bekering van die Etiopiese *eunug* (ontmande). Geestelik gesproke was hy in terme van die bedeling van die ou verbond in 'n minderbevoorregte posisie - eintlik 'n uitgeworpene. Op 'n *dubbele* manier was hy uitgesluit van die verbondsgemeenskap van Israel - as heiden en as ontmande. Die wet het duidelik bepaal: "*Hy....van wie die manlike deel afgesny is, mag in die vergadering van die Here nie kom nie*" (Deut 23:1). Hierdie man sou dus ten spyte van sy godsdienstigheid nooit 'n volle bekeerling tot die Joodse geloof kon word nie. Sy bekering is 'n duidelike aanduiding van die ommekeer binne die nuwe verbond. Wet is nou nie meer om jou te onthou van diesulkes nie, maar om na hulle uit te reik.

Ook die wette met betrekking tot die land geld nou op tipologiese wyse as wet vir ons. In hoofstuk 3 is aangedui dat om "*in Christus*" te wees, net soos om "*in die land*" te wees, beteken 'n status en 'n verhouding wat deur God *gegee* is; 'n posisie van insluiting en sekuriteit, sowel as 'n verbintenis om waardiglik te lewe deur die praktiese verantwoordelikhede te vervul teenoor diegene wat die verhouding met jou deel. In die lig hiervan vind die *sosio-ekonomiese* dimensies van die land op praktiese wyse tipologiese vervulling in die *koinonia* aansprake in die Nuwe Testament. Die opdragte tot *koinonia*, met alles wat dit behels, is daarom "wet" onder die nuwe *Tora* (verbond).
Wat wette met betrekking tot die priesterskap en offerdiens betref: Jesus Christus is die enigste Hoëpriester. Daar is dus net een Hoëpriester. Almal wat egter deel is van die nuwe verbondsgemeenskap is priesters. Ons bring egter nie meer ramme, bulle, bokke en skape as offers nie. Ons bring wel die volgende: onsself (Rom 12) (liggaam, gedagtes, ens.); lof, die vrug van ons lippe (Heb 13:15), en ons gawes en besittings (2 Kor 9:5). Hierdie wette het natuurlik radikaal onder die kruis deurgegaan en daarom vind dit nie meer plaas in die sfeer van versoening vir sondes nie, maar as uitvloeisel van dankbaarheid vir die groot Offer.

Wat die wette van die tabernakel/tempel betref, moet ons besef ons het nie nou meer 'n tabernakel wat met hande gemaak is nie. Ons het gesien hoe Jesus die aardse tempel vervul en vervang het. Ons tabernakel is nou eerstens die hemel self, waar Jesus as Hoëpriester vir ons elke dag by God intree. Op aarde is ons tabernakel ook nie een met hande gemaak nie, maar ons is die tabernakel (tempel) van God; die plek waar Hy spesifiek teenwoordig is; ons, kollektief en individueel. Al die individuele opdragte aan gelowiges sowel as die opdragte aan die kerk kan daarom as "wet" vir gelowiges beskou word.

Die "wet" by die skepping, naamlik om te vermeerder en die aarde te vul met sy beelddraers, geld nou weer as wet vir die gelowige in die Groot Opdrag. Ons word opgeroep om as deel van ons "*volk wees vir God*" die aarde te vul met beelddraers van God, deurdat ons die evangelie van Jesus, die beeld van God, verkondig en mense sodoende "in Christus" geplaas word.

4.6.1.3 *Verduideliking*

Om te verstaan hoe daar by die bogenoemde *Tora*-elemente uitgekom is, moet die drade nou opgetel word waar dit gelos is aan die einde van die verduideliking van die Mosaïese verbond.

Soos aangedui, het die Mosaïese verbond of dan *Tora* (deurdat dit Israel beskerm het van die "sonde" van die heidene) sonde beide binne en buite die Mosaïese verbond opgehoop, en verhoed dat die seën van Abraham - en daarmee saam die opdrag aan Adam en Eva - vervul kon word. Anders gestel: die aanvanklike *Tora*-verhouding (voor die sondeval) is verhinder deur die Mosaïese *Tora* en natuurlik deur sonde.

God bring die oplossing aan die kruis.[52] Jesus as die een wat Israel verteenwoordig, soos reeds gesien; die een wat beide die "*Ek sal vir jou 'n God wees*" kant en die "*jy moet vir my 'n volk wees*" kant in homself vervul, word deur God vervloek. Hy dra die vloek van Israel as verbondsverbrekers. Hy dra die vloek van ongehoorsaamheid aan die menslike (wet) kant van die verbond - of dan *Tora*. Baie belangrik egter is die feit dat Jesus in sy sterwe aan die een kant as Jood "onder die wet" en dus "onder die vloek" van verbondsverbreking inkom, maar ook afgesny word van Israel en juis as afgesnyde homself buite Israel, "onder sonde" en onder die heidene bevind. Sodoende vervul Hy natuurlik ook die simboliek van die besnydenis.[53] Beide die sonde van Israel, die verbondsverbreking van die Mosaïese verbond, en die sonde van die heidene, verbondsverbreking van die aanvanklike *Tora*-verhouding by die skepping, word op Hom

---

[52] N.T.Wright (2004:146), asook Scott (1993:215) meen die konsepte soos "vloek" (Gal 3:10), "verlossing" van die "vloek" deur "Christus" (Gal 3:13) en die ontvang van die Gees (Gal 3:14) suggereer dat Paulus na die Ou Testament - *Joodse Ballingskap - herstel* tradisie in Gal 3:10-14 verwys en dat hierdie tradisie goed gevestig en bekend was in Galasië. Die oplossing of genesing vir die vloek (Gal 3:10), word dus in Deuteronomium 27-30 (wat in Galasiërs aangehaal word) self voorgehou. Dit is nie die gewone Rabbiniese patroon van *bekering, offerande* en *versoening* nie. Dit is die patroon, wat heelparty van die Ou Testamentiese boeke (Dan 9:11; Jer 29:18), uitgewerk sien in Israel se geskiedenis, naamlik: *ballingskap* en *herstel; oordeel* gevolg deur *barmhartigheid.* Saam met Kim (2002:139) moet ons egter versigtig wees om hierdie aanloklike voorstel net so te aanvaar. Soos hy dit stel, as dit so 'n bekende tradisie was; "*why would he (Paulus) have stated in verses 10-13 what his oppponents (and his readers) were already taking for granted – even with scriptural substantiation at that? Given the well-established theology of the extended exile and its termination through the Messiah, it has to be assumed that the Judaizers, if not Paul himself, had taught the Galatian Christians of the redemption through Christ in terms of redemption from "the curse of the law" or the extended exile of Israel. Would not verse 13 (Gal 3) then have been gratuitous, and the scriptural substantiation from Deut 21:13 even more so*?."
Ons sou dus wou aanvoor dat Paulus wel baie na aan hierdie siening van die voortgesette ballingskap kom in sy uitspraak dat Christus die vloek van die wet gedra het, maar dat dit nie so algemeen bekend was in Galasië nie.

[53] Kline (1968:45) maak die verband tussen Christus se dood en die besnydenis baie duidelik: "*Read together in the light of fulfillment, the three cutting rituals of Genesis 15, 17, and 22, proclaim the mystery of a divine circumcisions - the circumcision of God in the crucifixion of his only begotten. Paul calls it the "circumcision of Christ" (Colossians 2:11). The circumcision of the infant Jesus in obedience to* Genesis 17, *that partial and symbolic cutting off, corresponded to the ritual of* Genesis 15 *as a passing of one who was divine under the curse threat of the covenant oath. That was the moment, prophetically chosen, to name him Jesus. But it was the circumcision of Christ in crucifixion that answered to the burnt-offering of Genesis 22, as a perfecting of circumcision, a 'putting off' not merely of a token part but 'of the [whole] body of the flesh' (Colossians 2:11), not simply a symbolic oath-cursing but a cutting off of `the body of his flesh through death' (Colossians 1:22) in accursed darkness and dereliction.*"

gelaai en Hy dra die straf daarvan, naamlik die dood.

So word die "muur van skeiding (Ef 2) afgebreek en almal, Jood en heiden, saamgegooi, of dan ingesluit onder die sonde (Rom 11). Beide se sonde word mee gehandel, en sodoende kan die seën en die belofte aan Abraham (van die Gees, volgens Gal 3) nou na Israel en ook na die heidene kom. Die geregtigheid wat prolepties by Abraham as Adam figuur teenwoordig was, kan nou na die hele wêreld kom. Ook die opdrag (wet) aan Adam, naamlik om die aarde te vul met beelddraers van God, wat weer in die Noagitiese verbond herhaal is, maar verbreek is, kan nou nagekom word. So kan die oorspronklike *Tora*-verhouding van die skepping weer herstel word. Dit is juis in hierdie uitbeweeg na die wêreld dat gedeeltes van die Mosaïese wet nou radikaal getransformeer word, soos byvoorbeeld uit Handelinge duidelik word wanneer 'n "ontmande" deel word van God se volk.

Die "verbondslewe" wat die Mosaïese *Tora* belowe het, maar nie kon gee nie (Rom 8:3), kon nou waarlik kom (Rom 8:4)[54] - die "lewe" wat verloor is by die skepping en nou finaal as "ewige lewe" of opstandingslewe van die nuwe era geopenbaar word. Dat dít die gedagte by Paulus is, word nie net duidelik deur sy hele gedagtelyn in Romeine 8 nie, maar ook uit die aanduidings daarvan in Rom 7:10 (*die gebod wat die lewe moes gee*) en Gal 3:21 (*as daar 'n wet gegee was wat die krag het om lewend te maak*). Die *Tora* bring dus uiteindelik hierdie lewe, maar juis deurdat dit sonde op 'n hoop stapel op Israel, in Israel se verteenwoordiger: die Messias (Jesus); sodat God dit daar kan straf en juis deurdat die *Tora* só eintlik self verdoem word, kan lewe kom. Die *Tora* bereik dus die doel waarvoor dit gegee is, op paradoksale wyse, in die geskiedenis.

Die dwaling van die Judaïseerders (in Galasiërs) en die Jode waarteen Paulus dit het in Romeine (Rom 10), was dat hulle hul nie gesteur het aan hierdie geregtigheid van God deur die geloof in Christus Jesus nie. Hulle het probeer om hierdie geregtigheid te verkry deur die geregtigheid van die Mosaïese verbondsbedeling. Enige persoon wat onder die bedeling van die nuwe verbond probeer om hierdie geregtigheid te verkry deur die geregtigheid van die Mosaïese verbond, skaar homself dus aan die kant van Israel, en beland sodoende onder die verbondsvloek.

Belangrik is egter die feit dat die aanvanklike verbondsverhouding by die skepping, die aanvanklike *Tora*-verhouding, deur Jesus herstel word deur die kruis en opstanding heen. En juis daarom is O' Donovan (1994:156) reg as hy sê:

> Jesus is not only a witness to the restored moral order, however indispensable, He is the one in whom that order has come to be. God has willed that the restored creation should take form in, and in relation to, One Man. He exists not merely as an example of it, not even as a prototype of it, but as one in

---

[54] Ons neem τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου op voetspoor van Wright (2004:202) hier as verwysende na die "lewe" op grond van die algemene gedagtegang in Romeine 8 sowel as die verwysings in Romeine 7 en Galasiërs 3.

> whom it is summed up. To participate in the new creation is, not provisionally only, but forever, to participate in Christ...(O' Donovan, 1994:156).

In die lig hiervan kan die wet-elemente onder die nuwe verbond, onmoontlik presies dieselfde wees as onder die Mosaïese verbond. Soos reeds gesien, is daar natuurlik, soos tussen al die verbonde, kontinuïteit, maar by hierdie laaste verbond is die diskontinuïteit groter juis omdat die *Tora-* verhouding hier sy klimaks bereik. Veral as die tydelike Goddelike doel van die Mosaïese *Tora* in gedagte gehou word, is dit onmoontlik om die wetselemente van hierdie *Tora* net so die riglyn vir gelowiges onder die nuwe verbond te maak. Dit sou heilshistories en Bybels-teologies onverantwoordbaar wees.

Volgens Galasiërs 3:19-25 word die nuwe verbond, die tyd "toe die geloof gekom het", gekenmerk deur die Heilige Gees (volgens Galasiërs 3 was dit die belofte aan Abraham) en die toestand waarin die volk was, onder die toesig van 'n baba oppasser, het nou verander, sodat elke lid van die verbondsvolk nou self direk met God as Vader kan kommunikeer.
O'Donovan (1994:156) wys na aanleiding van Rom 8:15-16 daarop dat dit die Heilige Gees is "*who breaks down die Mosaïc mediatorial community structure which concealed God as much as it revealed him and who creates a different relationship of freedom and openness within the Christian community.*"

Wat is ons posisie dus as mense wat nie meer deel is van die "*Mosaic mediatorial community structure*" nie? Moet ons sê dat hierdie vryheid en openheid niks te make het met "morele" outoriteit nie? So 'n terminologiese besluit sou duidelik bedrieglik wees, in die lig van die volgende uitspraak van O'Donovan, as hy sê: *" to live addressing God as our Father, trusting him for the forgiveness of sins, and not hiding from our responsibility to him behind the performances of the community, this is precisely to live in the order for which mankind and the world were made*" (O'Donovan, 1994:156 onderstreping myne).

In die lig van al ons voorafgaande argumentasie moet ons dit so stel: *Christus is die nuwe Tora onder die nuwe verbond.* Hy is nie net die nuwe *Tora* in die sin dat Hy beide kante van die *Tora*-verhouding in ons plek aan die kruis vervul het nie, maar aangesien ons sy liggaam is, moet daar ook nou *in* Hom en *deur* Hom geleef word onder die "nuwe" *Tora*, wat die nuwe verbond is. Hierdie lewe is nie minder prakties en minder sigbaar nie.

Al die individuele gebooie en "wette" van nie net die Sinaïtiese *Tora* nie, maar al die "wet" vanaf die skepping en die Noagitiese verbond verder, is in hierdie nuwe *Tora* opgeneem, soos die stene van 'n gesloopte gebou gebruik kan word vir die oprigting van 'n nuwe. Die nuwe *Tora* is steeds niks anders as wet-geïnkorporeerde evangelie, wat geglo moet word nie. Die "*Ek sal vir jou 'n God wees*" aspek sowel as die "*jy moet vir my 'n volk wees*" aspek lyk egter anders as gevolg van die radikale gebeure van die kruis. Alles van die *Tora* het onder die kruis "deurgegaan" en sien nou anders daar uit. In dié sin het *niks* soseer *verval* nie, maar is *alles ten volle gevul (vervul).*

II *TORA* EN KONINKRYK

4.7 Die verhouding *Tora* en koninkryk

Dit is interessant dat prof. W. Jonker opmerk dat in die na-reformatoriese tyd toe die verskillende belydenisskrifte verskyn het, "*bepaalde temas wat in die Bybel 'n belangrike plek inneem, soos die koninkryk van God, nog nie die geeste geboei het nie*" (Jonker, 1994:154).[55] Die belydenisse waarin federale teologie vergestalting vind, soos die *Westminster Confession of Faith*, die *Savoy Declaration of Faith and Order* sowel as die *1689 Baptist Confession of Faith* gee dan ook nie veel aandag aan hierdie onderwerp nie. Dit moet egter as 'n tekortkoming gesien word, veral in die lig van die aanvaarde feit dat die koninkryk van God 'n sentrale plek in die prediking van Jesus Christus inneem (Ridderbos, 1972:5,33,35,39). Ons is daarom verplig om in die soeke na nuwe verbondsmatige denke rondom die *Tora,* hierdie leemte te vul.[56]

Wanneer daar naas die verhouding "*Tora* en verbond" na die verhouding "*Tora* en koninkryk" gekyk word, word dit nie net gedoen in die lig van die afwesigheid van die koninkryk in federale denke nie, maar ook omrede al hoe meer teoloë in die rigting beweeg om die twee temas komplementerend te ontwikkel. Van Wyk (2003:18) wys daarop dat daar vandag talle pogings aangewend word om verbondsmatig oor die koninkryk te dink en koninkryksmatig oor die verbond, en dat dit juis geskied in die lig van die feit dat die Bybel met die verbond (Op 21:3) sowel as met die koninkryk (1 Kor 15:28), eindig.

So byvoorbeeld kan Ridderbos (1972:182) opmerk dat "*heel het evangelie van het koninkrijk kan in die categorieën van het Verbond worden ontvoud.*"

Dat die verbond saam met die koninkryk 'n hermeneutiese sleutelposisie inneem en nie bloot naas dit nie, word ook deur Wentzel (1987:221) duidelik gemaak as hy sê:

---

[55] Dit is interessant dat wanneer klassieke gereformeerde dogmatieke soos byvoorbeeld die van Calvyn (*Inst.* 2.10-11) of die Gereformeerde Dogmatiek van Bavinck (1967) nageslaan word, 'n *locus* oor die verbond gevind word maar geen *locus* oor die koninkryk van God nie. Wat betref die handboeke van Heppe (1978:371-409), L. Berkhof (1988:262-301), Heyns (1978:200-228) en Van Genderen en Velema (1992:493-521), geld dieselfde verskynsel.

[56] Wanneer ons aandag gee aan die koninkryk van God, word dit ook gedoen binne die klimaat van die herontdekking van die eskatologie in die twintigste eeu, wat natuurlik tot bepaalde aksentverlegging in die teologie gelei het, waarin al meer aandag aan die koninkryk van God as sentrale tema gevra word (Van Wyk, 2003:10-17).

> Verbond en Koninkrijk zijn de keerzijden van dezelfde werkelijkheid; de gemeenchap met God en de heershcappij van God liggen in elkaars verlengde. Hy gaan verder: Terwijl het verbond meer de vaste gemeenschapsband tusen God en mens uitdrukt, laat de basileia-gedagte zien dat God zijn volkomen heerschappij over alle vlees, met name over zijn rijksgenoten, vestigt (Wentzel, 1987:222).

Van Wyk (2003:18) toon ook aan dat daar by Spykman dieselfde tendens gevind word om die koninkryk en die verbond in korrelasie saam te dink wanneer hy opmerk: "*In this sense covenant and kingdom are two ways of viewing the one all-embracing reality of God's way with the world. Covenant is kingdom looking back to its original and abiding charter with the creation. Kingdom is covenant looking forward programmatically toward its promised goal of perfect renewal* (Spykman, 1992:11-12).

Daar sou inderdaad dus gesê kon word dat die ryksgemeenskap ook 'n verbondsgemeenskap is en andersom. Van Wyk (2003:19) wil praat van die verbond as "*die inwendige gestalte van die koninkryk en die koninkryk is die uitwendige gestalte van die verbond.*"

Goldsworthy meen ons kan die Nuwe Testamentiese idee van die koninkryk van God verwerk tot sekere basiese elemente wat herkenbaar is dwarsdeur die hele Bybelse verhaal, van skepping tot herskepping. Dit is: *God, mens en die geskape heelal wat in verhouding tot mekaar staan soos God dit bedoel het.* Die koninkryk van God is dus *God, mens en skepping wat in die korrekte verhouding tot mekaar staan* (Goldsworthy, 1987:130). Dat hierdie definisie ons konklusies rondom die verbond en die *Tora*-verhouding eggo, is baie duidelik.
Die verweefdheid en interafhanklikheid van verbond en koninkryk word ook duidelik in Heyns (1977:5) se ontleding van die Bybelse gegewens rondom die koninkryk gesien. Hy wys daarop dat die Skrif vol is van die feit dat *God koning is*. Hy is Koning nie net oor sy volk nie, maar oor die ganse aarde. Veral in die Psalms speel die koningsgedagte van die Here 'n belangrike rol (10:16; 24:7; 47:7; 96:10; 145:1; e.a.), maar ook elders kom dit dikwels voor. 'n Tweede aspek wat Heyns uitlig is die feit dat dit dwarsdeur die Bybel duidelik gemaak word dat *die Koning heers.* Hy is nie 'n banneling sonder troon nie, maar vanaf sy heerlike troon regeer Hy en swaai die septer van sy heerskappy. Hy regeer oor Israel en die nasies; Hy regeer oor hemel en aarde en sy heerskappy ken geen einde en geen begin nie, want Hy regeer in ewigheid (Ps 47: 9; 146: 10; Jes 24:23). Verder *heers die koning oor sy onderdane* en *die Koning se onderdane gehoorsaam Hom* - onderdane wat nie gehoorsaam nie, is nie onderdane nie. Gods heersersmag is 'n mag wat vra om onderwerping en gehoorsaamheid. *Die Koning se gehoorsame onderdane word geseën* - dit is nie beloning op grond van verdienste nie, maar guns uit liefde (Heyns, 1977:6).

Inderdaad sou die begrip *die koninkryk van God* dus die plek van die verbond in die voorafgaande bespreking kon inneem, aangesien beide die koninkryk sowel as die verbond monopleuries in oorsprong en dupleuries in uitwerking is.

Tog is dit so dat die kategorieë van belofte en eis by die verbond oorheers en die van

heerskappy en gehoorsaamheid weer by die koninkryk voorop staan (Van Wyk, 2003:19).

Die belofte en eis kategorie van die verbond het ons reeds aangetoon as niks anders as die *Tora* nie; met ander woorde die *Tora* is belofte en eis, of dan wet-geïnkorporeerde evangelie wat tot geloof oproep. Soos aangedui, word hierdie belofte en eis kategorie van die verbond of dan die *Tora*-verhouding in Christus tot uiteindelike vervulling gebring.

In aansluiting by Heyns (1977:8) sou ons wou aanvoer dat die heerskappy van die koninkryk deur die *Woord* geskied, wat gehoorsaam moet word. As daar aangedui kan word dat die Woord, soos die *Tora* van die begin af teenwoordig was en uiteindelik in Christus tot vervulling kom, sou daar met beslistheid geredeneer kon word dat die *Tora* die karakter van 'n *Woord* het wat tot gehoorsaamheid roep, of anders gestel, dat die *Woord* die karakter van *Tora* het wat tot geloof/gehoorsaamheid oproep. Die implikasies hiervan sal dan kortliks uitgestip kon word.

Heyns (1977:8) praat van die gestaltes van die Woord en onderskei 5 sulke gestaltes. Daar moet gelet word dat hierdie Woord van God in verskillende gestaltes nie geskei nie, maar onderskei kan word. Hy wys daarop dat God se Woord wat Hy voortdurend spreek, maar telkens op 'n ander wyse, as *Skeppingswoord* begin. Belangrik is die feit dat hy daarop wys dat die Skeppingswoord nie net kreatief is nie, maar ook imperatief; dit is gawe en gebod (Heyns, 1977:11). As uiting van God se wil het sy Skeppingswoord die ganse skepping tot dienaar gemaak. Dit is belangrik om hierby in gedagte te hou dat die skepping, soos reeds aangedui, in Judaïsme[57] en deur Paulus gesien is as die werk van Wysheid, wat weer in verband gebring is met *Tora.* God skep dus deur sy Wysheid of *Tora*, maar ons weet ook dat daar in genoemde denke 'n onlosmaaklike band bestaan tussen Wysheid en Logos (Moltmann, 1990:288).

Om Skeppingswoord en *Tora* as sinonieme te hanteer, sou dus geensins teologies onverantwoordbaar wees nie. Dieselfde Woord het volgens Heyns voortgegaan as Voorsienigheidswoord. In die Voorsienigheidswoord het ons te doen met die God wat in sy trou, nie die werke van sy hande laat vaar nie; ewe min laat Hy dit aan hulleself oor. Heyns (1977:12) beklemtoon dat die onderhouding nie 'n blote konservering van die bestaande is nie, maar tegelyk ook 'n regering oor die bestaande is omrede dit gerig is op 'n definitiewe doel en bestemming. Soos hy dit stel: "*onderhoudend kontinueer God die skepping en regerend lei Hy die skepping na sy bestemming.*" Die bestemming is natuurlik niks anders as dit wat die Bybel as verbond (Op 21:3) sowel as koninkryk (1 Kor 15:28) beskryf nie.

Die volgende gestalte van die Woord wat Heyns (1977:14-16) onderskei is die *Verlossingswoord.* Dit is hierdie Verlossingswoord wat reeds deur die bome van die tuin weerklink in die "Waar is jy?" van God, asook weer in Gen 3:15; 4:15; 6:18. Trouens, dit

---

[57]) In sy deeglike studie oor "pre-existence" wys Hammerton-Kelly (1973:21) hoe die idees van Wysheid, *Tora* en Logos 'n eenheid vorm in Judaïsme. Hy maak o.a. die volgende interessante opmerking: "*While among the Tannaim, Wisdom became Torah; amongst the Alexandrian Jews she became Logos.*"

is insiggewend dat Heyns ook daarop wys dat die Skeppingswoord letterlik herhaal word in die Verlossingswoord in Genesis 9:1. Onder die Verlossingswoord val, vir Heyns, die verbond met Abraham, asook met Israel. In hierdie Verlossingswoord "*...stry Hy met sy volk om hulle van ondergang te red en hulle te oortuig dat Hy hulle God wil wees en hulle sy volk moet wees*" (Heyns, 1977:15). Die nuwe verbond is natuurlik deel van die Verlossingswoord. Die Verlossingswoord bereik volgens Heyns 'n volheid wat reeds by die skepping beoog is, naamlik 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde met 'n nuwe Jerusalem waarin daar geen tempel sal wees nie en die verlostes uit die nasies in die lig en heerlikheid van God sal wandel (Op 21).

Hierdie Verlossingswoord is egter bestem om in sigbaarheid van 'n menslike gestalte sy kulminasie te vind (Heyns, 1977:16-17). Wainwright (1997:3-20) speur ook die gang van die Woord deur die Ou Testament tot by Jesus na, en kom by soortgelyke "gestaltes" as Heyns uit. Hy dui egter op verhelderende wyse aan dat die wortel *dbr*, in Hebreeus baie meer as bloot "gesproke woorde" aandui. Die woord kon "kom", "gesien" word, is sinoniem met "dade", ensomeer. Hy kom dan tot die volgende konklusie:

> Clearly, *dbr*, even the debar-YHWH, carries a certain material density. The "Word of God" took solid flesh as Jesus of Nazareth. To speak of Jesus as "the Word of God" is to name his person. This person came to expression in the thick texture of his human life. His "flesh" is constituted not only by his body, born of Mary, but by an entire range of words and deeds, by his interactions with his historical contemporaries, and by the events which surround and mark his career.

Dit bring ons by die *Vleesgeworde* Woord en natuurlik, gegewe die onlosmaaklikheid van die een Woord van God, was Hy van die begin af daar. Omdat die Vleesgeworde Woord ook die Skeppingswoord is, is Christus se koninklike heerskappy so breed as die skepping self, en kon Hy self verklaar: "Aan my is gegee alle mag in die hemel en op aarde" (Matt 28:18; Op 12:10). Die Skeppingswoord is daarom ook die Vleesgeworde Woord.

Wanneer daar bloot gekyk word na Jesus se verkondiging van die koninkryk, kom hierdie "koninkryk" baie vaag voor, en sonder enige onderskeibare "inhoud" (Moltmann, 1990:119). Dit bevat geen sosiale program nie. Met watter soort geregtigheid regeer God en watter wette geld? Hierdie prentjie verander egter die oomblik as mens begin by Jesus se eerste verkondiging in Nasaret, soos opgeteken in Lukas 4:18 e.v.

Dan word dit duidelik dat God se naderende koninkryk in Jesus die praktiese vorm van die Messiaanse vervulling van Israel se wette (*Tora*) omtrent die Sabbatsjaar of Jubeljaar, aanneem (Moltmann, 1990:121). Hierdie wette, soos tot dusver in hierdie studie duidelik gemaak is, vorm 'n onlosmaaklike eenheid met die res van die *Tora*, en soos Goldsworthy (2000:163-164) opmerk, gaan dit weer alles in geheel oor die strukturering van lewe onder die heerskappy van die Groot Koning!

Die *Tora* in die koninkryk kan dus nie anders gesien word as Jesus self; as die Woord wat in hierdie koninkryk aandui wat die gedrag moet wees nie. Dit is natuurlik, soos reeds

aangedui, in ooreenstemming met Judaïstiese en Bybelse beskouings in verband met die eenheid tussen *Tora*, Wysheid en Logos.

Wanneer die Woord gesien word as die "*Tora*" van die koninkryk, bring dit 'n verrassende vars perspektief op die gedagte van die verbond (*Tora*-verhouding) as die doel van God se skepping, soos in hoofstuk 2 beredeneer. Dit help ook om die verhouding "wet en genade", Bybels-teologies in die regte verhouding te plaas.

Le Roux (1991:181) vestig die aandag daarop dat die uitspraak dat *Jesus* die doel van die skepping is, in 'n bepaalde sin nie korrek is nie. Dat Hy die *Alfa* en die *Omega*, die *Arge* en *Telos*, en die *Protos* en *Eskatos* is (Op 22:13), is alleen waar *nadat* die inkarnasie plaasgevind het. Dit is hoekom Paulus in Ef 1:10 terugskouend kan verklaar dat God se bedoeling was om alles onder Christus te verenig. Dit is interessant om daarop te let dat hy egter in Kol 1:15-16, waar hy oor die doel van die skepping praat, nie die name *Jesus* (redder) of *Christus* (gesalfde) gebruik nie, maar verwys na *die Seun*. Johannes, anders as die skrywers van die sinoptiese evangelies, gryp terug na die tyd voor die inkarnasie as hy sê: "*In die begin was die Woord (Logos) daar, en die Woord was by God en die Woord was self God*" (Joh 1:1). Die implikasie hiervan is dat dit nie die *historiese* Jesus Christus is wat *voor* die skepping reeds by God teenwoordig was nie, maar die seun as *Logos asarkos*. Francke (1985:24) se opmerking oor die Logos as "woordgemeenskap" is hier belangrik: "*Alles is 'door het Woord' geschapen, d.w.z. het woord bepaalde de structuur (opbouw en karakter) van de wereld, zodat het de wereld stempelde als aangelegd op de woordgemeenschap met de HEERE... Vandaar dat het woord de Openbaarder van Gods gunst en zodoende de Onderhouder van die verbondsgemeenschap tussen God en mens was.*"

Om konsekwent te wees, sal ons, dogmaties gesproke, dan moet sê dat die Logos (soos deur Johannes gebruik) die doel van die skepping was. Alles het *deur* Hom tot stand gekom (Joh 1:3; Kol 1:16). In Hom was daar lewe en die lewe was die lig vir die mense (Joh 1:4). Uit die verband van Joh 1:1-18 is dit duidelik dat Logos nie net die begin van dinge was nie, maar ook die Sin-gewer en einddoel van die skepping (bv. die lig-metafoor van 1:9). Die ganse skepping van die begin tot by sy (doel) einde is deur Hom en vir Hom geskep (Kol 1:16). Adam het nog nie in sonde geval nie en die verbond het nog nie misluk nie. Buitendien kon met volle reg verwag word dat Adam en Eva, vanweë God se verbondsbemoeienis met hulle, nie aan Satan gehoorsaam sal wees nie, en dat Abraham se nageslag vanweë God se beloftes in dankbare geloofsoorgawe hulle kant van die verbond sou nakom. *Formeel* (teenoor feitelik) is die betekenisinhoud van *Alfa-Omega*, *Arge-Telos*, *Protos-Eskatos* in Op 22:13 net soveel van toepassing op die *Logos asarkos* van Joh 1:1 as op *Jesus Christus*. Hy is naamlik die Een wat as skeppingswoord vir die begin van die skepping verantwoordelik is, en wat dit voortdurend, deur middel van die verbondsgeskiedenis, as Heerser begelei op weg na die einddoel van God met die skepping.
Heyns dui aan dat die mens op hierdie weg deur dankbare gehoorsaamheid die ewige lewe sou verkry. Hy sê:

> Die woord van God wat hulle steeds moes hoor en waaraan hulle gehoorsaamheid moes betoon, was die Seun van God, die Woord sonder die

> vlees. Hy gaan verder: As woord wat hulle voortdurend sou aanspreek, ook met betrekking tot die arbeid wat hulle moes verrig, sou Hy dus nie net die weg van gehoorsaamheid nie, maar ook die aard van gehoorsaamheid bepaal. En die Heilige Gees sou in die harte van die mense die lus vir en die neiging tot die gehoorsame arbeid in voortgaande mate laat toeneem en verdiep (Heyns, 1978:26).

Die ooreenkoms tussen *Tora* en Woord is hieruit ooglopend, sowel as die feit dat die *Tora*/Woord uiteindelik in verbondheid met die Gees funksioneer.

Indien die *Logos* die *Telos* en *Eskatos* is, beteken dit dat die eskatologie nie eers met die geboorte van Jesus begin nie, maar reeds by die skepping – of nog vroeër in die raad van God. Brunner verwoord dit as volg: "*Creation by the Word is not only to be understood in an instrumental sense: God speaks, and it is done; it is also final. The Word by which, or in which, God creates the world is at the same time His plan for creation, its meaning and goal*" (1966:13).

Die *Telos* as einde wat sy doel bereik, is natuurlik dieselfde, of dit deur Jesus Christus of die Logos bereik word. Alle openbaring het eskatologiese betekenis (Le Roux, 1991:183).

Wanneer daar langs hierdie lyne gedink word, word eskatologie in sy heel ruimste betekenis verstaan. Die betekenis-uitbreiding bestaan daarin dat nie alleen die bereiking van God se doel, eskatologie is nie, maar reeds die begin van die verbondsgemeenskap, omdat dit kragtens God se troubelofte ongetwyfeld op die skeppingsdoel afstuur, naamlik God en mens en geskape wêreld in harmonie, wat ten diepste dan ook weer die koninkryk is. Belangrik om in te sien is dat die verbondsverhouding, en terselfdertyd daarom die koninkryk, nie net sin het omdat dit deur Christus herstel is nie, maar ook omdat dit deur God *in*gestel is (Le Roux, 1991:184).

Die verbondsverhouding of die koninkryk kon dus op enige tydstip in die geskiedenis van Israel reeds gerealiseer het. Dat dit nie gebeur het nie, is onverklaarbaar, maar ook tog weer bevestigend daarvan dat God se verbond 'n egte tweesydige verbond is en dat Hy as Koning sy onderdane ernstig opneem.

4.8 Samevattende opmerkings en implikasies

i) Die *chronologiese bestudering* van die Bybelse verbonde het ongetwyfeld bevestig dat die verbondsverhouding, en die nou reeds bekende verbondsformule, 'n onlosmaaklike eenheid dwarsdeur die Bybel vorm. Aangesien daar reeds bevind is dat die *Tora* die inhoud van die verbond vorm, in so mate dat die verbondsverhouding en 'n *Tora*-verhouding sinoniem is in die Ou Testament, kan daar onomwonde verklaar word dat die *Tora*-verhouding nie net by die skepping teenwoordig is nie, maar dwarsdeur die Bybel, vanaf Genesis tot Openbaring, die verhouding tussen God en mens kenmerk.

ii) Die verdeling van die *Tora*-verhouding in die *Tora elemente*, naamlik "wet" en

"evangelie", het verdere bevestiging en verheldering gebring wat betref die eenheid in die *Tora*-verhouding dwarsdeur die Bybel.

iii) Die eenheid van die *Tora*-verhouding, soos gevind in die Bybels-teologiese hantering van die verbonde, het uitgewys dat die *Tora*-verhouding vanaf die skepping 'n afskaduwing van Jesus Christus is; die Een met die oog op wie God geskep het. Anders gestel: God se skeppingsdoel is 'n *Tora*-verhouding. Aangesien Jesus Christus hierdie skeppingsdoel vir ons, in ons en met ons bereik het (Hfst. 3), kan die *Tora* nie in dieselfde vorm die riglyn vir gelowiges bly onder die nuwe verbond nie, aangesien Jesus self die inhoud van hierdie nuwe verbond is, in so 'n mate dat Hy self die nuwe verbond - die nuwe *Tora* - is. Deur sy kruisiging het Hy juis ook die vloek van *Tora*-verbrekers gedra, en daarmee saam het alles van die ou *Tora* onder die kruis "deurgegaan" en dit sien nou daar anders uit. In dié sin het *niks* soseer *verval* nie, maar is *ten volle gevul (vervul).* In Jesus se opstanding bevestig Hy dat God voortgaan met hierdie nuwe *Tora*-verhouding vir die wat in Christus glo. Al die individuele gebooie en "wette" van nie net die Sinaïtiese *Tora* nie, maar al die "wet" vanaf die skepping en die Noagitiese verbond verder, is in hierdie nuwe *Tora* opgeneem, soos die stene van 'n gesloopte gebou gebruik kan word vir die oprigting van 'n nuwe. Die nuwe *Tora* is steeds niks anders nie as wet-geïnkorporeerde evangelie, wat geglo moet word.

iv) In die konklusies wat bereik is rondom die karakter van die *Tora* dwarsdeur die verbonde, is daar baie na-aan Barth se siening beweeg. Tog is daar belangrike verskille. Eerstens is daar nie in hierdie studie van die staanspoor af gewerk met die Supralapsariese teologiese uitgangspunte wat kenmerkend is van Barth nie. Daar is veeleer nougeset met die Skrif self omgegaan. Die verhouding skepping - verbond (verlossing) is nie in hierdie studie omgekeer, soos dit by Barth die geval is nie. Dit word egter in noue verband gesien. Op dieselfde wyse word daar ook nie geworstel met 'n volgorde van evangelie en wet nie, maar daar word gefokus op die onlosmaaklikheid van wet en evangelie binne die verhouding tussen God en mens en die belangrikheid van geloof. Die "wet"-kant, gaan nie soos by Barth die geval is, op in die gebod, op so 'n wyse dat dit geen eis-karakter meer het en geen rigtende karakter nie (Jonker, 1989:189). So byvoorbeeld het die uitsprake van Jesus en al die "wet" wat onder die kruis deurgegaan het ook steeds 'n eis-karakter en 'n rigtende karakter. Dit kan egter nooit *sonder* die evangelie-kant gebring word nie.

v) Deur die verhouding koninkryk en *Tora* op die tafel te plaas, is daar verdere bevestiging gevind vir die feit dat Jesus self, die inhoud van die nuwe *Tora* is onder die nuwe verbond. Dit het duidelik na vore gekom deurdat die Nuwe Testament Jesus self skilder as die inhoud van die koninkryk. Die "woord" van die koninkryk en die "wet" van die verbond, is daarom een en dieselfde, dwarsdeur die Bybel, en vind uiteindelike (ver)vulling in Jesus Christus. *Koninkryk* en *verbond* en daarom *koninkryk* en *Tora*, is volgens die Bybel, twee kante van dieselfde muntstuk.

vi) 'n Verdere bydrae wat die verhouding *Tora* - koninkryk lewer tot ons verstaan van *Tora* en die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens, is dat die teenstelling tussen "wet" wat sou geld by die verhouding tussen God en mens by die

skepping, en "evangelie" wat later bykom om aan hierdie wet te laat reg geskied en dit na te kom, weereens as ongeldig uitgewys word. Die verhouding *Tora* en koninkryk bevestig dus op 'n vars wyse die gevolgtrekkings waartoe daar tot dusver gekom is in hierdie studie en help veral om die *eskatologie* in 'n breër sin te verstaan.

vii) Daar is ook uiters belangrike *ekklesiologiese implikasies* geleë in die *Tora*-koninkryk verhouding. Sonder die korrelasie met die Nuwe Testamentiese begrip van die koninkryk, kan dit maklik gebeur dat die kerk as verbondsgemeenskap staties raak, soos inderdaad met Israel gebeur het. Wanneer dit gebeur, word die kerk uit die eskatologiese spanning van die alreeds – nog nie van die Nuwe Testament gehaal.

a) Dit is juis omrede Jesus homself gesien het as die een wat die koninkryk van God ingelui het, dat Hy buite die grense van Israel kon beweeg. Daarom was die *Tora* ook nie die beslissende beginsel in Jesus se optrede nie, maar die koninkryk van God. Dit beteken nie dat daar 'n diskrepansie tussen die koninkryk van God en die *Tora* is nie, maar eerder dat die ou *Tora* "teruggedruk" word in verhouding tot God se koninkryk (Bosch, 1991:35). Die nuwe *Tora* is nou rigtinggewend.

b) In Jesus se bediening het *mense* ook meer saakgemaak as reëls en rituele. Die individuele gebooie is *ad hominem* geïnterpreteer: "*With magnificent freedom Jesus disregards all regulation when, for instance, love for people in need requires him to heal even on the Sabbath*" (Bosch, 1991:36).

c) Dat hierdie opmerkings rondom Jesus en die koninkryk van God relevant is vir die kerk en die verbond, blyk uit die feit dat die *kerk* die *mense* is wat in Christus, deur uitverkiesing en verbond heen, aan God se kant geplaas is (Ridderbos, 1962:354). As sodanig is dit duidelik dat die koninkryk in die kerk geopenbaar word. Ridderbos vat dit wat ons wil sê pragtig saam as hy die kerk noem ."..*the canal and medium by which the renewing forces of God's Kingdom are going into and are taking shape in the world*" (Ridderbos, 1962:2).

d) Die verband tussen *Tora*/verbond en *Tora*/koninkryk open dus die weg vir 'n *missionale ekklesiologie.* Hiermee bedoel ons dit wat Guder (1998:11) as volg beskryf:

> Our doctrine of the church must be developmental and dynamic in nature, if we believe that the church is the work of the creating and inspiring Spirit of God and is moving toward God's promised consummation of all things. Neither the church nor its interpretive doctrine may be static. New Biblical insights will convert the church and its theology; new historical challenges will raise questions never before considered; and new cultural contexts will require a witnessing response that redefines how we function and how we hope as Christians."

'n Kerk wat haarself in hierdie lig verstaan, kan nie anders nie as om weg te breek van die ou *Tora* as riglyn vir haar lewe in hierdie wêreld, om die radikale, nuwe *Tora*, te omhels.

HOOFSTUK 5

Christus en die *Tora* in die Nuwe Testament

5.1 Inleiding

Die doelwit van hierdie hoofstuk is om die bevindinge wat tot hiertoe gemaak is te toets aan Nuwe Testamentiese uitsprake wat *op die oog af* in stryd is met ons bevindinge.

Bevestig of weerspreek sekere Nuwe Testamentiese uitsprake die aanspraak dat die *Tora*, en spesifiek die Dekaloog soos aan Moses gegee as dokument van die ou verbond, nie meer die onveranderlike riglyn vir die gelowige se lewe is, soos in federale teologie beklemtoon word nie?

Kan ons met reg tot die slotsom kom dat die *Tora* in die nuwe verbond nie die *Tora* van die Mosaïese verbond tot niet maak nie, maar dit wel opneem binne die nuwe verbond, sodat dit radikaal nuut daar uitsien (soos die materiaal van 'n gesloopte gebou wat gebruik word in die oprigting van 'n nuwe gebou)?

Om hierdie vrae te beantwoord sal daar in die eerste plek stilgestaan word by Matteus 5:17-20. Die grootste gewig sal aan hierdie perikoop verleen word, aangesien dit die *locus classicus* is vir die bewering dat Christus die wet, onveranderd, kom bevestig. Daar sal gepoog word om eksegeties aan te toon dat Jesus se uitspraak in hierdie gedeelte hierdie studie se bevindinge bevestig. Aangesien die Skrif in die laaste instansie een Outeur het, sou die bevindinge van hierdie perikoop reeds daarop dui dat die geheelboodskap van die Nuwe Testament die bevindinge van hierdie studie onderstreep of ondermyn. Vanuit hierdie teologiese vertrekpunt ag ons dit dus nie nodig om na elke uitspraak en elke boek in die Nuwe Testament te kyk voordat daar met sekerheid beweer kan word wat die Nuwe Testament se siening aangaande Jesus en die *Tora* is nie. Tog sal daar ter wille van teologiese gemoedsrus ook gekyk word na die uitsprake in Jakobus, sowel as Pauliniese uitsprake in Galasiërs 6:2 en Romeine 3:31. In aansluiting hierby en

ter afsluiting, sal daar kortliks verwys word na die *eskatologiese aard van die Nuwe Testamentiese geskrifte*, om die feit van *ontwikkeling* by die skrywers van die Nuwe Testament se verstaan van die vervanging van die Mosaïese *Tora,* te verdiskonteer. Wanneer hierdie eskatologiese aard verstaan word, kan daar ook met begrip omgegaan word met uitsprake in die Nuwe Testament, wat nie hier behandel word nie, maar 'n teenstrydigheid met ons bevindinge mag openbaar.

5.2 Matteus 5:17-20

17 Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. 18 ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν· ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται. 19 ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν·ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. 20 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.[58]

5.2.1 Die eskatologiese konteks van Matteus 5:17-20

In die eerste hoofstukke van Matteus, voor die Bergrede, val die fokus op die persoon en sending van Jesus Christus. Jesus is die seun van Abraham en Dawid, die Seun van God, Hy is die een wat die beloftes van die Ou Testament vervul. Jesus is God se gawe van genade, die Een deur wie die vernuwing van Israel plaasvind. Christologies beskryf is dit 'n Christologie van vervulling, of dan 'n Israel - Seun van God Christologie. Aangesien Matteus by uitstek vir 'n Joodse gehoor skryf, haal hy herhaaldelik uit die Ou Testament aan en maak gebruik van die formule "*sodat die woord vervul sou word wat die Here deur die profeet gespreek het*" (1:22; 2:15,17,23; 4:14).

Soos reeds vroeër in hierdie studie aangedui, word Jesus in Matteus voorgestel as die korporatiewe verteenwoordiger van Israel, in wie en deur wie die beloftes aan Israel vervul word. Poythress (1991:252-255) dui op breedvoerige wyse aan hoe Mattheus 1-4 aandui dat Jesus se lewe analoog is tot die lewe van Moses en die status van Israel as 'n

[58]Aland, B., Aland, K., Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M., & Wikgren, A. 1993. *The Greek New Testament* (4th ed.). (*In* Sholar's Library: Gold. Logos Bible Software 3 '06.) [CD-ROM.]

volk. Dit is selfs moontlik om 'n chronologiese parallel te sien tussen die gebeure in Matteus en dié van die volk Israel. Hier kan gedink word aan die volgorde van woestyn-rivier-berg (Sinai) in die geskiedenis van Israel en die volgorde woestyn (versoeking van Jesus) - rivier (doop) en berg (Saligsprekinge) in Matteus. Telkens binne hierdie vloei van gebeure word die term "vervul" dan ook aangetref.

Jesus in sy persoon en sending is die beliggaming van die getrouheid van God. Hy is immers Emmanuel, "God met ons." Dit is betekenisvol dat Jesus sy sending beskryf as sou dit die vervulling van alle geregtigheid wees (Matt 3:15). Johannes se doop simboliseer God se standaard van geregtigheid en sondaars wat nie aan hierdie standaard voldoen nie, moet bekeer alvorens hulle gedoop word. Maar Jesus het geen sonde en geen behoefte aan bekering nie. Inteendeel, Hy verklaar dat Hy die geregtigheid vervul wat in Johannes se doop gesimboliseer word. Meer nog, dat Hy daardie geregtigheid aktief sal uitdra en sodoende die geregtigheid van God se koninkryk op aarde sal vestig. Daarom is dit ook insiggewend dat *na* die versoeking, waarin Jesus Israel se gehoorsaamheid vervang met sy eie (hfst. 2), Hy aankondig dat die lig gekom het en die koninkryk van God op hande is (Matt 4:15-17).

Al die bogenoemde gaan die Bergrede vooraf, en verskaf 'n diepsinnige Christologie; 'n Christologie van vervulling. Hierdie begin van die evangelie antisipeer ook sy einde. Matteus se vroeëre Christologie van vervulling antisipeer 'n verdere vervulling in die kruis en opstanding. Jesus se gehoorsaamheid aan die wil van God behels ook die drink van die beker, die bloed van die verbond wat vir baie uitgestort is tot die vergifnis van sonde (Matt 26). Dit beteken dat Hy, te midde van ontsaglike versoeking, aan die kruis moes bly om God se eie bevryding te ontvang, aangesien die "sagmoediges" die aarde sal beërwe. Die vrug van Jesus se geregtigheid is die inleiding van die algemene opstanding (27:51-54)[59] sowel as die opneem van "alle mag" deur Jesus (Matt 28:18).

Daar kan dus gesê word dat Matteus se klem op die doen van geregtigheid omvou word deur die geregtigheid wat moontlik gemaak is deur Jesus se lewe, dood en opstanding. Die temas van vervulling wys na die genade van God wat die bevel tot geregtigheid voorafgaan, en moontlik maak (Holwerda, 1995:117).

Indien hierdie Bybelse eskatologie nie in aanmerking geneem word in uitsprake rondom Jesus en die "wet" nie, sal daar onvermydelik in wettisisme verval word. Matteus se oproep tot gehoorsaamheid, mag nooit gesien word as die blote gehoorsaamheid aan 'n "gebod" nie. Christelike gehoorsaamheid is altyd die deelname in die hoop in die nuwe realiteit van die koninkryk van God.

---

[59] König (1980:104) wys daarop dat die dissipels se verklaring van Jesus se verskyning as sou Hy "opgestaan" het, 'n heel buitengewone verklaring is, wat net deur die apokaliptiese literatuur aan hulle bekend was: die opstanding. Maar omdat die opstanding van die dooies aan die einde sal plaasvind, interpreteer hulle Jesus se opstanding as die begin van hierdie algemene opstanding aan die einde, en dus as die begin van die wêreldeinde.

Die Saligsprekinge gaan Jesus se uitsprake oor die wet en eksplisiete bevel tot geregtigheid vooraf in die evangelie van Matteus. In teenstelling met die gedagte dat die Saligsprekinge alternatiewe vorme van wet is, wys kontemporêre studies al meer op die feit dat ons hier te doen het met profeties-apokaliptiese saligsprekinge teenoor wysheids-kultiese saligsprekinge. Dit gaan in eersgenoemde nie oor parenetiese vermanings en oproepe tot gehoorsaamheid nie, maar is stellings van toekomstige vindikasie, en is juis bedoel om versekering en bemoediging te midde van moeilikheid te gee (Holwerda, 1995:117).

Dit is van uiterste belang om hierdie eskatologiese perspektief, wat seëning en gawe reflekteer, in gedagte te hou. Dat die beloftes van Jesaja 61 die eerste vier saligsprekinge ten grondslag lê, word al meer algemeen aanvaar. Dumbrell (1981:1-21) het baanbrekerswerk in hierdie verband gedoen. Nadat hy oortuigend aandui dat die verband tussen πτωχοὶ (Matt 5:3) en die begin van God se heerskappy duidelik in Jesaja 61 tot 62 na vore kom, dui hy die algemene verband van hierdie materiaal met Matteus 5:3 as volg aan: "*To the existent community of God's people, the consolation of Israel has now come. The disciples who in Galilee had been drawn to the messianic light have now become, and are designated in Mat. v 3 as such, the nucleus of the kingdom*" (Dumbrell, 1981:9). Anders gestel: die dissipels is nou die "profete" van die nuwe verbond/koninkryk. En soos Dumbrell (1981:10) dit stel: "*prophetic sufferings indicate a prophetic- type ministry, and prophetic-type ministry understood in Old Testament terms is a ministry which operates within the framework of covenant.*"

Selfs in die saligsprekinge word die Christologie van vervulling dus voortgesit. In die saligsprekinge bied Jesus homself aan as God se gesalfde dienskneg wat die beloofde seëninge uitgiet. Soos met 'n seëning, spreek die saligsprekinge in werklikheid seëninge uit oor die armes en verdruktes. Indien dit wel so is dat Jesaja 61 die belofte is wat vervul word in die eerste saligspreking, dan moet dit ook wees dat die "armes in gees" nie net na geestelike armoede en berou oor sonde verwys nie, maar ook na sosiale, ekonomiese en politieke verdrukking. Aan sulke verdruktes en armes, kondig Jesus aan dat die seëninge van die koninkryk alreeds op hande is; seëninge van vergifnis van sonde, maar ook seëninge van geregtigheid en reg is alreeds op hande, alhoewel die volheid van hierdie seëning op toekomstige vervulling wag.

Hierdie tema van geregtigheid as seëning word voortgesit in die vierde saligspreking: "Salig is die wat honger en dors na geregtigheid, want hulle sal versadig word" (Matt 5:6). Geregtigheid is volgens Holwerda (1995:118) 'n breë Bybelse kategorie wat die handelinge van beide God en die mensdom omvat. Terwyl daar in Matteus 'n sterk klem is op geregtigheid as die standaard van gedrag wat God van die mensdom verwag (5:10, 20; 6:1), is dit so dat selfs Matteus nie beperk kan word tot 'n geregtigheid as bevel tot korrekte, deugsame optrede nie. Opvallend dat die vierde saligspreking eindig met die belofte dat "hulle versadig sal word." Die passiewe vorm hier, maak dit duidelik dat die geregtigheid sal kom as 'n gawe van God, nie as iets wat hulle kan bereik of bewerkstellig nie.

Jesaja 61 is van uiterse belang indien daar vasgestel moet word wat hierdie beloofde geregtigheid is - "*Ek is baie bly in die HERE, my siel juig in my God; want Hy het my beklee met die klere van heil, my in die mantel van geregtigheid gewikkel...*" (Jes 61:10).

Die kleed van geregtigheid is die gawe van verlossing, naamlik 'n herstelde verbondsverhouding met God. Tog is dit ook so dat die geregtigheid van die verbond nooit bloot 'n gawe is wat passief ontvang word nie.

Soos nou reeds deeglik gesien, is daar naas die "*Ek sal vir julle 'n God wees*", ook die "*julle moet vir my 'n volk wees*" kant van die verbond.

Jesaja beskryf die herstelde Israel as "*terebinte van geregtigheid; 'n planting van die HERE, tot sy verheerliking*" (61:3) en hy beloof dat "*die Here HERE geregtigheid en lof laat uitspruit voor die oog van al die nasies.*"

Jesus se seëninge in die saligsprekinge is direk verbind aan die koninkryk van God en sy geregtigheid, wat alreeds gekom het maar finale vervulling afwag. Die saligsprekinge spreek 'n huidige en toekomstige seëning uit. Omrede Jesus se seëninge in hulleself eskatologiese vervullings van die Ou Testamentiese beloftes is, is die etiese gedrag wat beskryf word in die saligsprekinge alreeds 'n reaksie op die manifestasie van God se koninkryk en daardie gedrag word weer 'n manifestasie van die geregtigheid wat verwag word vir die ingaan in die koninkryk van God. Beide met geregtigheid en die koninkryk van God, is die beweging van genade vanaf Goddelike optrede na menslike reaksie deur die persoon en werk van Jesus. Gehoorsaamheid in sigself is eskatologies. Met ander woorde: dit word gemotiveer, in staat gestel en gevorm deur die hoopvolle deelname in die nuwe realiteit van die koninkryk wat losgelaat is in die geskiedenis deur die geregtigheid van Jesus (Holwerda, 1995:119).

Dit is slegs wanneer Matteus se eskatologiese Christologie verstaan word, dat daar op verantwoordelike wyse met Matteus se siening van die wet omgegaan kan word. Hierdie eskatologiese konteks word ook in Matteus 5:13-16, net voor Matteus 5:17-21 gevind in Jesus se "sout en lig" uitsprake wat as't ware 'n opsomming vorm van die Bergrede tot op daardie punt. Dumbrell dui aan dat daar met die beeld van sout steeds binne die raamwerk van "profetiese lyding" beweeg word: "*Like the Servant community before them, the fulfillment of their mission to the world will involve suffering; yet the very fact of suffering will confirm their covenantal role as the salt of the land*" (Dumbrell, 1981:13). As sout verseker hulle dus die voortsetting van Israel se roeping. Wat lig betref, wys Jesus sy dissipels aan om 'n "stad op 'n berg te wees", wat die nasies verlig. Hierdie lig neem die vorm aan van goeie dade wat die geregtigheid reflekteer van die lig van God. Dit is duidelik dat die dissipels veronderstel is om die eskatologiese stad te wees waarvan die lig die teenwoordigheid van die Here reflekteer (Jes 60:1) en wat God se weë aan die nasies leer, sodat hulle daarin kan leef: "*Want uit Sion sal die wet uitgaan en die woord van die HERE uit Jerusalem*" (Jes 2:3).

Indien die eskatologiese interpretasie van Matteus 5:15 korrek is, dan word dit duidelik waarom Matteus *op hierdie punt* die wet bespreek in Matteus 5:17-48. Ons sou dus

voorlopig wou sê dat die wet waarna Jesus in die Bergrede verwys, as die "vervulde" wet, niks anders is nie as die wet vanuit Sion, wat bedoel is vir die nasies. Dit is die uitleef van hierdie wet, wat van die dissipels 'n lig vir die nasies sal maak.

Die hele konteks tot en met Matteus 5:17-20, skep dus die verwagting dat ook dit wat hiér gevind word te make het met 'n groter, eskatologiese geregtigheid en standaard as wat die geval was in Israel. Hier het ons te make met die een wat groter is as Moses/Israel en wat dié se rol op Hom neem, maar dit tot 'n heerliker, groter eskatologiese hoogtepunt bring. Met hierdie verwagting moet Matteus 5:17-20 nou benader word.

5.2.2 Matteus 5:17-20 van nader beskou

Tussen Matteus 5:3-16 aan die een kant en 17 e.v. aan die ander kant is 'n sekere oorgang te bespeur vanaf 'n positiewe uitvaardiging van gebooie na 'n vergelyking van die gebooie met die geregtigheid van die wetsgeleerdes en Fariseërs.

Wat in 17-20 eers in die algemeen gestel word (Jesus se gebod eis meer), word vervolgens in 21-48 aan die hand van 'n aantal voorbeelde uitgewerk.
Dit beteken nie dat daar geen samehang is tussen verse 3 tot 16 en 17 tot 48 nie. Dit blyk uit 5:17 wanneer Jesus sê: "*Moenie dink dat Ek gekom het om die wet of die profete te ontbind nie.*"
Die aanleiding tot hierdie opmerking lê nie in die konkrete beskuldiging wat op daardie moment teen Hom geuiter sou wees nie. Dié opmerking wil eerder 'n gedagte voorkom (Van Bruggen, 1999:92). In verse 3 tot 16 spreek Jesus mense salig. Hy bepaal die norme vir die deel kry aan die hemelryk. Die vraag ontstaan dan natuurlik: "Beteken dit nou dat Hy afgesien het van die openbaring van God en dat Hy sy eie openbaring in die plek daarvan stel?"
Geensins; vers 17 sny die gedagte af (vergelyk 10:34 vir soortgelyke retoriek) - "*Moenie dink dat ek gekom het om...*"

Jesus het gekom, Hy gaan in Israel optree (vergelyk in 3:11 "*Hy wat ná my kom...*"), maar nie om die wet of profete tot niet te maak nie.[60]

Heidene wil van die wet niks weet nie. Samaritane aanvaar nog wel die wet, maar nie die profete nie. Jesus is geen heiden of Samaritaan nie (vergelyk die latere beskuldiging in Joh 8:48), maar 'n gelowige Israeliet. Meer nog: Hy kom selfs om te "vervul." In hierdie lig moet 'n mens die uitsprake van 3-16 bly sien (Van Bruggen, 1999:93).

---

[60] καταλύω[a]; καθαιρέω[c]; καθαίρεσις[a], εως to destroy completely by tearing down and dismantling-to destroy, to tear down, destruction (Louw, J. P., & Nida, E. A. 1996, c1989. *Greek-English lexicon of the New Testament : Based on semantic domains.* (*In* Sholar's Library: Gold. Logos Bible Software 3 '06.) [CD-ROM.]

Die vraag ontstaan: Wat word bedoel met "vervul" (πληρόω)? Tans bestaan daar ten minste vyf verskillende interpretasies van hierdie woord[61]. Die eenvoudigste definisie is dié van Louw en Nida (1996) "*to cause something to become full - to fill.*"[62]

Poythress (1991:363-377) het 'n uiters belangrike bydrae gelewer deur aan te toon dat πληρόω nooit die betekenis van bevestig in Grieks kan hê nie, "*it is safe to say that 'pleroo' does not have the sense of 'confirm' in Greek*" (Poythress, 1991:377). Hy kom tot hierdie beslissende uitspraak na 'n deeglike analise van alle voorbeelde in die Skrif,[63] wat veral deur Greg Bahnsen gebruik word om aan te toon dat πληρόω soms die betekenis van *bevestiging* dra.
Combrink (1991:14) meen dit is opvallend dat die woord wat met καταλύω gekontrasteer word, nie "*gehoorsaam*" "*bevestig*" of "*afdwing*" is nie, maar πληρόω. Dit is juis hierdie woord wat in die bekende vervullingsitate gebruik word om te beklemtoon dat verskillende aspekte van Jesus se lewe 'n vervulling van die profesieë is. Die omgekeerde volgorde in 11:13 (profete en wet) aksentueer volgens hom die profetiese dimensie van die wet. Dit waarna die Ou Testament vooruit gewys het, breek in Jesus aan, maar tegelyk word dit in Hom getransendeer sonder om dit af te skaf. Die eintlike beliggaming van God se wil is nou in Jesus, eerder as in die Ou Testament. Dit gaan vir Matteus daarom om 'n Christologiese verstaan van die wet (Combrink, 1991:14).

Ons sou hierdie Christologiese verstaan wou lees binne die definisie van Jakob van Bruggen (1999:93) wat meen die mees bevredigende verklaring van hierdie werkwoord word gevind wanneer dit dieselfde betekenis toegeken word as wat die evangelies daaraan toeken wanneer daar gepraat word oor die Skrifte "*tot vervulling doen komen, zodat datgene wat nog open stond nu ook gerealiseerd wordt.*"

R.T. France (1985:114; 1989:194) brei hierop uit as hy die volgende samevatting gee:

> So the whole Old Testament, the law as well as the prophets, pointed forward to what Jesus has now brought into being. His ministry brings them to full measure... by supplying the final revelation of the will of God ...This complex of ideas then lies behind *plerosai*: Jesus is bringing that to which the Old Testament looked forward; his teaching will transcend the Old Testament revelation, but, far from abolishing it, is itself its intended culmination.

---

[61] Die vyf beskouinge word deur Moo (1992:457) as volg geklassifiseer: 1) Jesus vervul die wet deur sy *geldigheid te bevestig* (die voorveronderstelling is dat die Aramese woord qûm agter plereoô lê); 2) Jesus vervul die wet *deur byvoeging*; 3) Jesus vervul die wet deur sy *volle, oorspronklik bedoelde betekenis uit te lig*; 4) Jesus vervul die wet *deur sy gebooie uit te brei*; 5) Jesus vervul die wet deur *die eskatologiese wil van God, wat deur die wet geantisipeer word*, te leer.

[62] Louw, J. P.& Nida, E. A. 1996. *Greek-English lexicon of the New Testament: Based on semantic domains.* (*In* Scholar's Library: Gold. Logos Bible Software 3 '06.) [CD-ROM.]

[63] Die gedeeltes wat hy ondersoek sluit die volgende gedeeltes in die Ou Testament (LXX), apokriewe en Nuwe Testament in: 3 Konings 1:14; 1 Mac 2:55; 4 Mac 12:14; 1 Kon 20:3; Hooglied 5:14 Jak 2:23; 2 Kor 10:6; Op 3: 2; Rom 15:19; Kol 1:25.

So gesien, het Jesus nie opgetree in Israel om die openbaring van God geheel (wet) of gedeeltelik (profete) tot niet te maak nie. Hy het juis gekom om te realiseer wat nog ontbreek en oopstaan. Dit wat ontbreek en oopstaan is juis weer die Christologiese verstaan van die wet (Carson, 1984:114,117).

In 5:18 verleen Jesus onderbou hieraan met 'n gesaghebbende verklaring: (γὰρ). Normaalweg bevestig mense met amen, wat 'n ander een sê. Jesus verleen egter self gesag aan sy eie woorde deur die ἀμὴν λέγω ὑμῖν daarby te voeg. Wie Hom hoor, hoor die Vader. Dit is asof Jesus dikwels 'n onhoorbare uitspraak van 'n onsigbare spreker luid hoorbaar bevestig met sy amen. Hierin kom iets na die oppervlak van die feit dat Hy bekend maak wat die Vader hom gegee het (Van Bruggen, 1999:93).
Dit gee versekering dat nie een jota of tittel van die wet sal verbygaan totdat alles gebeur het nie[64]. Saam met Carson (1984:145), France (1985:115) en Van Bruggen (1999:93) meen ons dat vers 18 nie die ewige geldigheid van die wet verkondig nie, maar leer dat geen woordjie in die wet vir niks (of dan verniet) geskryf is nie. Alles sal tot sy doel kom; alles wat aangekondig is, sal gebeur. Soos Carson (1984:145-146) dit stel: "*The entire divine purpose prophesied in Scripture must take place; not one jot or tittle wil fail of its fulfillment.*" Wanneer die hemel en die aarde verbygaan en die nuwe geskiedenis aanbreek, sal die tyd van die openbaring deur wet en profete verby wees. Maar voor dit sal ook alles uit wet en profete tot die bedoelde vervulling gekom het. Die waarde van vers 18 is dat Jesus vir hierdie belofte se vervulling 'n waarborg gee. Hy het gekom om te vervul en hy sal sorg dat niks uit die openbaring van God (die wet) onvervuld bly nie.
Na hierdie waarborg in vers 18, is vers 17 voldoende gesteun: Mense moenie dink dat Jesus deur sy onderwys (3 tot 16) wet en profete wegskuif nie – inteendeel.

In 5:19 gaan dit oor die houding van die luisteraars: "*Elkeen dus wat een van die minste van hierdie gebooie breek en die mense só leer, sal die minste genoem word in die koninkryk van die hemel.*" Daar moet met Van Bruggen (1999:94) saamgestem word dat die vertaling hier misleidend kan wees. Hier staan duidelik: 'een van hierdie klein gebooie' (μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων). Sommige laat hierdie uitdrukking terugslaan op vers 18 (geen jota of tittel sal verbygaan). In vers 18 word dit egter nie 'klein gebooie' genoem nie.

Deeglike eksegese van verse 17 tot 18 lei mens daartoe om in die verse vermelding te vind van God se openbaring (wat vervul word) maar nie van gebooie (wat gebreek word) nie. In die lig daarvan kan vers 19 moeilik 'n konklusie wees by die waarborg wat Jesus in vers 18 gee. Andere laat die uitdrukking '*die minste van hierdie gebooie*' vooruit sien op die gebooie wat Jesus in verse 21 tot 48 gee. Die nadeel van so 'n verbintenis is egter dat vers 19 dan moeilik te begryp is in 'n konkluderende sin (οὖν "wie dus"). Indirek is hierdie verbintenis egter wel aanwesig, in soverre die gebooie in 21-48 'n nadere uitwerking kan bied van die saligsprekinge in 3-16 (Van Bruggen, 1999:94).

---

[64] Die jota is die kleinste letter van Hebreeuse alfabet en die tittel is 'n hakkie aan sommige letters - in Afrikaanse idioom sou ons kon sê: nie een punt op die "i" sal verlore gaan nie.

Ons is verder, in navolging van Van Bruggen (1999:94), van mening dat die uitdrukking '*een van hierdie kleinste gebooie*' weer terugverwys na die gebooie wat Jesus self in die vorm van saligsprekinge uitvaardig aan die begin van die Bergrede. Hy verorden daar aan wie die hemelryk toekom. In die oë van mense wat vertroud is met wet en profete en die 'groot' nuwe wette wat die hemelryk verwag (Deut 18:15), is dit maar 'klein' gebooie; dinge oor sagmoedigheid, vrede ens. In die lig van die feit dat Jesus gekom het om God se openbaring (die wet) te vervul, sal mense met hierdie klein gebooie terdeë rekening moet hou. Juis omrede hy die openbaring en die belofte van God realiseer en die hemelryk bring, sal mense die klein gebooie nie kan verontagsaam nie. Wie dink om in die ryk van die Vader in te gaan met geringskatting van Jesus se gebooie, sal juis in hierdie ryk gering geskat word. Maar wie in die ryk van die Vader wil ingaan met eerbied vir die gebooie van Jesus, sal 'n eervolle onthaal vind en groter opdragte kry (Matt 25:21, 23).

In 5:20 word bevestig dat die geregtigheid oorvloediger moet wees; meer as dié van die wetgeleerdes en Fariseërs. Christus handhaaf die geregtigheid wat hulle leer op grond van die wet of profete. Maar Hy wil dat Israel naas die onderwys van die wetgeleerdes en Fariseërs, ook sy onderwysing ter harte neem en sy woorde sal hoor en doen (vergelyk 7:24, 26). Naas die onderwys van die wetgeleerdes kom nou die "*Ek sê vir julle*" van Jesus wat gekom het om God se openbaring te vervul. Wanneer ons in vers 17 die gedagte van 'n komplimenterende openbaring afwys, meen ons wel dat dit te sien is in vers 19-48.

Die logiese gedagtegang van vers 17-20 kan dus so saamgevat word:
Omrede Jesus God se wet juis kom vervul (vers 17 gesteun deur vers 18), sal elkeen wat God liefhet ook respek hê vir sy gebooie oor die ingaan in die koninkryk (19 gesteun deur 20). Israel leef onder die seën van die wet en profete en word geroep om die gebooie van Jesus op hulle te neem, aangesien Hy wet en profete vervul en God se beloofde koninkryk sal realiseer (Van Bruggen, 1999:95).

Jesus gaan nou verdere voorbeelde van sy gebooie gee in terme van 'n vergelyking tussen die geregtigheid van die wetgeleerdes en dié van sy eie gebooie. Saam met Allison (1993:147) verkies ons om nie te praat van "antiteses" in 5:21-48 nie. In die lig van 5:17-20 is daar volgens hom juis geen antiteses nie, omrede die *Tora* nie omvergegooi word nie, maar vervul word.
Struktureel gesien, bestaan 5:21-48 uit ses paragrawe, wat elkeen die waarheid van 5:17-20 illustreer:

Moses verbied moord.
Jesus verbied kwaad word.

Moses verdoem egbreuk.
Jesus verdoem die gedagte wat lei tot egbreuk.

Moses laat egskeiding toe.
Jesus beperk daardie toelating.

Moses gee reëls vir die neem van 'n eed.
Jesus se reël is dat geen eed geneem moet word nie.

Moses beveel die voorskrif, " 'n oog vir 'n oog, 'n tand vir 'n tand" aan.
Jesus ontken die voorskrif se toepassing op persoonlike geskille.

Moses vereis liefde vir die naaste.
Jesus vereis liefde vir die vyand, in effek - liefde vir almal.

Hierdie paragrawe waarvan die basiese inhoud hierbo gegee word, word almal ingelei deur variasies in die formule:

a) Julle het gehoor dat daar aan die mense van die ou tyd gesê is ...
b) ... maar ek sê vir julle ...
a) Julle het gehoor dat daar aan die mense van die ou tyd gesê is ...
b) ... maar ek sê vir julle ...
a) Daar is ook gesê: ...
b) ... maar ek sê vir julle...
a) Verder het julle gehoor dat aan die mense van die ou tyd gesê is ...
b) ... maar ek sê vir julle ...
a) Julle het gehoor dat daar gesê is ...
b) ... maar ek sê vir julle ...
a) Julle het gehoor dat daar gesê is ...
b) ... maar ek sê vir julle ...

Die eerste gedeelte (a) van die herhalende gedeelte waarmee elkeen begin, lei in elke geval 'n instruksie in (b) wat in die Pentateug gevind kan word (Allison, 1993:184):

5:21= Eks 20:13; Deut 5:17
5:27= Eks 20:14; Deut 5:18
5:31=Deut 24:1-4
5:33=Lev 19:12
5:38=Eks 21:24; Lev 24:20; Deut 19:21

Allison (1993:184) meen die tweede helfte van die formule (b) lei elke keer Jesus se lering in, wat die tradisionele gebod oortref deur 'n addisionele, "moeiliker" gebod te gee. Hy wys daarop dat 5:18, net die wegvat van die wet verbied, nie die byvoeg nie. Die betekenis van die formule is dan: "Julle (my aanhoorders) het gehoor (in die Skrif) dat daar gesê is deur God (deur middel van Moses) aan die mense van die ou tyd (die wildernis generasie)...." Maar ek (Jesus) sê vir julle ... Dit volg dan dat Jesus in 5:21-48 direk met Moses se woorde werk, maar dit nie soseer interpreteer as wat hy dit kwalifiseer en daarby byvoeg nie.

Die feit dat Jesus se woorde langs Moses s'n staan en dit supplementeer, word natuurlik nie eksplisiet gesê nie (ook nie dat hy verkeerde interpretasie regstel nie). Die vraag is

dus of Jesus sy lering vergelyk met die bron waaruit die wetgeleerdes put, die wet self, of met die tradisie wat rondom die wet ontstaan het.

Met ander woorde: is sy gebooie dieper en meer as die wet (*Tora*) self, of alleen maar as die wetsuitleggers se uitleg en toepassing daarvan?

Die antwoord hierop hang sterk af van betekenis wat toegeken word aan die herhalende formule in 5:21,27,31,33,38,43. "*Julle het gehoor dat aan die mense van die ou tyd gesê is... maar ek sê vir julle...*"
Op voetspoor van Van Bruggen (1999:96 e.v.) moet die volgende in gedagte gehou word:

Met die woordgroep "mense van die ou tyd" (τοῖς ἀρχαίοις) kan allerlei generasies bedoel word. In Lukas 9:8,19 word dit gebruik om na die ou profete te verwys. In Matteus 5 kan die woordgroep net so goed die Israeliete aan die voet van Sinai aandui as die generasies uit die tyd van latere wetgeleerdes. Die argument dat die ontvangers van die oorspronklike openbaring altyd aangedui word met "die vaders" is nie haalbaar nie. Die meer neutrale woord (mense van die ou tyd) kon gekies word omrede die vergelyking tussen dit wat vroeër en dit wat nou *gesê* word en dit nie soseer gaan oor die verwantskap tussen die vaders en die nageslag nie. Die formule word ook soms verkort na "*daar is gesê*" (bv. vers 31).

Sommiges meen dat daar hier na die tradisie verwys word, omrede dit mondeling oorgelewer (gesê) is, terwyl die wet op skrif gestel is. Die feit is egter: Die wet is deur God gespreek en as gesproke woord is dit op skrif gestel. In die Nuwe Testament word dit ook aangetref dat daar verwys word na die Skrif wat "gesê het" of die wet wat "sê." (bv. Rom 9:15,25; Heb 4:7). In Matteus is daar meermale sprake van "dit wat gespreek is deur die mond van die profete" (2:23 ens.). Die uitdrukking: "Julle het gehoor dat daar gesê is", kan dus net so goed op God se spreke in sy openbaring dui, as op die spreke van die vroeëre wetgeleerdes.

Die vertaling: 'deur die mense van die ou tyd' sou die weegskaal kon swaai ten gunste van die tradisie van die ou wetgeleerdes. Die vraag is of so 'n vertaling die voorkeur verdien omrede daar 'n parallel bestaan tussen die sprekendes van ouds en die sprekende Jesus ('deur die mense van ouds, maar ek sê vir julle'). Hierop moet gewys word dat die parallel eerder te trek is na die publiek wat aangespreek is (daar is gesê *aan* die mense van die ou tyd, maar ek sê *aan* julle). In beide gevalle word dieselfde naamval gebruik en wanneer daar in die Grieks verwys word na dié wat die praatwerk gedoen het, word die voorsetsel *dia* of *hupo*, gebruik (soos in Matt 2:23; 4:14). Daar moet daarom gekies word vir die vertaling "aan die mense van die ou tyd." Dat daar aan die tradisie gedink word, raak nog onwaarskynliker as in gedagte gehou word dat die uitleg van die wetgeleerdes ook nog tot die publiek in Jesus se tyd gespreek word.

By dit alles is dit van deurslaggewende belang dat die verlede tyd hier gebruik word (daar is gesê). Jesus vergelyk dus duidelik vroeëre wetgewende spreke tot vroeëre persone, met sy eie wetgewende spreke tot daardie generasie.

Dat Jesus sy gebooie vergelyk met die uitsprake van die wet wat deur Moses gegee is aan die mense van die ou tyd, blyk ook uit die feit dat die voorbeelde betrekking het op eksplisiete aanhalings uit die tien gebooie (21 'nie doodslaan'; 27 'nie egbreek') of uit die wet van Moses in die algemeen (31 die 'skeibrief'; 38 'oog vir 'n oog, tand vir 'n tand'). Soms word daar 'n samevatting gegee van elemente uit die wette (33 'derde gebod en meineed'; 43 'liefde vir die naaste en nie vir die vyand').
Die vergelyking tussen Jesus se gebooie en die gebooie van Moses waarmee die wetgeleerdes hulle besig hou, is geen teenstelling tussen die twee nie. Dit gaan om 'n minder-meer verhouding. Dit word veral duidelik uit die feit dat die geregtigheid vir die hemelryk meer is as die wat die wetgeleerdes verwag van die volk. Noudat die skare uit Israel met Jesus se koms op die drumpel van die hemelse ryk gekom het, breek die tyd van die volmaaktheid aan (5:48) omdat mense die gemeenskap met die Vader in die hemel sal geniet.

Die eerste voorbeeld van vergelyking tussen Moses se wet en Christus se gebooie word gevind in 5:21-26. Die skare wat na Jesus luister, het (wat die meeste betref) nog nooit die Skrif self gelees nie, maar dit altyd gehoor tydens die voorlesing in die sinagoge. Daarom sê Jesus (5:21):"*Julle het gehoor dat daar gesê is*" en nie "*Julle het gelees dat daar geskrywe staan.*" So sê die skare in Johannes 12:34 immers "*Ons het uit die wet gehoor*" (Rom 2:13, Gal 4:21). Die passiewe vorm (dat daar gesê is) word gebruik om God se handelinge aan te dui. Dit is die mense aan wie die openbaring by Sinai gekom het.

Allison (1991:185) meen dit is ooglopend dat Jesus homself ook hier met Moses kontrasteer in die lig van die makro-teks, of dan: die groter konteks. Die eerste 5 hoofstukke maak dit baie duidelik dat Jesus die nuwe Moses is en daarom natuurlik ook die nuwe Israel. Spesifiek belangrik is 5:1-2, waar die Sinai tipologie die leser lei om 'n nuwe openbaring te antisipeer, deur die nuwe Moses (Poythress, 1991:252).

Aan hierdie verwagting word voldoen, spesifiek in 5:21-48, waar Jesus tweemaal die Dekaloog "uitbrei" (5:21-30).

Hoofstuk 5:21-48 gaan dus voort met die Moses tipologie: Jesus is die nuwe wetgewer. Hier moet daar onthou word dat in Judaïsme, Mosaïese karaktertrekke na latere wetgewers en leraars transmigreer. Hier dink mens aan byvoorbeeld Esegiël en Hillel. In *4 Ezra* byvoorbeeld, ontvang die skrifgeleerde die ou openbaring van Sinai plus nog addisionele, nuwe openbaring; die Moses tipologie word hier uitgebrei.

In soverre Matteus dus die klem laat val op die feit dat sy leraar en openbaarder 'n nuwe Moses is, is hy slegs konvensioneel.

Belangrik egter is die feit dat die spreker van die Bergrede meer is. Hy is die Messias. Met ander woorde: Hy is die vervulling van eskatologiese verwagting; die kulminasie van Israel se geskiedenis.

Die vraag is nou of ons moet praat van 'n "Messiaanse" *Tora*. Saam met Allison (1991:185) wil ons positief antwoord: *Jesus is die Moses-agtige Messias wat die eskatologiese wil van God van 'n berg afkondig, tipologies gelykstaande aan Sinai.*

Natuurlik moet ons toegee dat ons met die benaming "Messiaanse *Tora*" nie kan aanneem dat die "Messiaanse *Tora*" 'n goed-gedefinieerde konsep in Matteus se wêreld is nie; ook nie dat ons gebruik daarvan vry van twyfelagtigheid is nie. Terselfdertyd is dit wel so dat 'n ondersoek van sekere tekste die feit van 'n Messiaanse *Tora* in Matteus ondersteun.

Matteus assosieer waarskynlik Jesus se amp as leraar met sy status as Messias. Dit volg uit die verwagting waarvan daar in baie tekste sprake is en uit verskillende tye en plekke. Volgens hierdie tekste sal die Messias en/of een of ander eskatologiese figuur eskatologiese instruksie bring. Allison (1993:186) gee die volgende voorbeelde:

- Jes 42:1-4: die dienskneg (=Jesus die Messias vir Matteus; Matt 12:18-21) sal *mispat* en *tora* bring.
- Die Messiaanse orakel in Num 24:17 verwys volgens *CD* 7:18 na '*the Interpreter of the law*.'
- *4 Q175* haal Deut 18:18-19 aan in 'n bundel van Messiaanse tekste, en impliseer daarmee dat die Qumran gemeenskap 'n eskatologiese profeet soos Moses verwag, van wie God gesê het: "*Ek sal my woorde in sy mond lê en hy sal hulle leer alles wat ek hom beveel.*"
- *II qMelch.* 2:15-21 wys daarop dat "'n gesalfde een, 'n prins" (Dan 9:25) vrede en verlossing sal verkondig (Jes 52:7) en Hy sal aan die wat in Sion treur instruksie gee (Jes 61:2-3), " in al die eeue van die wêreld."
- *I En.* 51:3: die Uitverkore Een, die seun van die mens, sal op God se troon sit en "uit sy mond sal al die geheime van wysheid kom" (46:3;49:3-4).
- *Ps. Sol.17:43*: die Messias se "woorde sal suiwerder as die suiwerste goud wees; die beste. Hy sal die volke in die vergaderinge oordeel; die stamme van die geheiligdes. Sy woorde sal wees soos die woorde van die heiliges, onder geheiligde volke."
- *Tg Onq.* "die Messias en dié saam met hom sal die *Tora* bestudeer"
- *Tg Isa.* "vrede sal kom deur die Messias se lering en die wat 'om sy woorde vergader' ..sal vergewe word."
- *Gen. Rab.98:9*: Hier word verwys na die feit dat die Messias die woorde van die *Tora* sal verhelder en vir die ballinge van Israel dertig gebooie sal gee.
- By bogenoemde kan ook Johannes 4:25 gevoeg word, waar die Samaritaanse vrou die hoop uitspreek dat wanneer die Christus kom, Hy "ons alle dinge sal verkondig" (*Memar Marqah* 4:12).

Allison (1993:187) toon verder aan dat Rabbiniese bronne getuienis lewer tot 'n verskeidenheid oortuigings omtrent die lot van die *Tora* in die Messiaanse era en /of die era wat sal kom. Daar is 'n hele spektrum, vanaf die wat meen dit sal dieselfde bly, tot

die wat meen daar sal 'n nuwe *Tora* wees[65]. Dit sou gerieflik wees om Matteus bloot in die lig van laasgenoemde te lees, maar die tekste hieroor is heelwat later as die 1ste eeu. Tog is dit so dat die Rabbiniese tekste die aandag daarop vestig dat sommige rabbi's baie spekulatief met die gedagte van die *Tora* in die Messiaanse tyd omgegaan het. Die vraag ontstaan dan: Hoekom kon Matteus dit nie gedoen het nie? Allison verwys na die feit dat Paulus na die "wet van Christus" verwys in Gal 6:3. Die Hebreeuse ekwivalent waarin die woorde, die "*Tora* van die Messias" verskyn, kom voor in *Mid Qoh.*11:8. Dit lyk dus of pre-Christen Judaïsme reeds van 'n Messiaanse *Tora* gepraat het. Natuurlik is die argumentasie hier te twyfelagtig om enige sekere konklusies te maak. Tog is dit duidelik dat Paulus, wat ookal hy daarmee bedoel het, na Jesus kan verwys as een wat sy eie *nomos* het. Allison is oortuig dat Matteus ons ook met die *nomos* van die Messias in kontak bring – indien nie in terminologie nie, dan in inhoud.

In pas met ons siening dat *Tora* en verbond sinoniem is, is dit veelseggend dat drie van die voorspellinge van Jeremia 31:31-34 alles 'n vervulling in Matteus vind: Jesus die Messias stel 'n nuwe verbond in (26:28), lê klem op die interne dimensies van die gebooie (5:21 e.v.) en hy gee sy lewe as losprys vir baie (20:28; 26:28). Verder is dit so dat baie kommentatore in Matt 26:28 (*dit is die bloed van die nuwe verbond ... tot die vergifnis van sonde*) 'n sinspeling waarneem op Jeremia 31:31 en op so 'n wyse die realisering van Jeremia se woorde in Jesus se dade verkondig (Luk 22:17; 1Kor 11:25). Ons kan maar net beaam as Allison (1993:190) sê:

> I am lured to believe that Matthew 1-5 presents Jesus as the new lawgiver, the eschatological revealer and interpreter of Torah, the Messiah who brought the definitive, end-time revelation, a revelation for the heart, as foretold by Jeremiah's ancient oracle

Dit is hierdie *Tora* wat Jesus kom instel, wat Hyself in werklikheid beliggaam. En dit is hierdie *Tora*, Jesus self, wat die vervulde *Tora* van Matteus 5-17 is. Hierdie *Tora* is nie 'n vernietiging van die ou *Tora* nie, maar is 'n vervulling daarvan tot 'n ongekende volheid.

---

[65] Die Dooie See rolle gee ondersteuning vir 'n "nuwe *Tora*" gedagte. 1 QS IX. 9-II beweer "*They shall not depart from any counsel of the law, walking in all the stubbornness of their hearts; but they shall judge by the first judgements by which the men of the community began to be disciplined, until there shall come a prophet and the Messiah of Israel*" (Allison, 1993:188), en *CD* VI.14 "*They (of the covenant) shall take care to act according to the exact interpretation of the law during the age of wickedness*"(Allison, 1993:188). Sulke opmerkings impliseer dat sekere wette, gebaseer op hul interpretasie van die *Tora*, in die toekoms 'n verbetering sal ondergaan. Nog meer betekenisvol is die sogenaamde *Temple Scroll.* Hierdie dokumente produseer nie net baie van die Pentateug wetgewing nie, maar voeg ook by en verander sommige daarvan, en dit word gedoen in die eerste persoon enkelvoud, met verwysing na God self. Allison (1993:188) wys daarop dat M.O. Wise argumenteer dat baie van die redaktor se uitlating van gedeeltes van Deut 12-26 verduidelik kan word in terme van eskatologiese verwagting Die meeste van Deuteronomium se reëls aangaande vreemdelinge, slawe, uitleen, en grensmerkers is uitgelaat, aangesien dit nie van toepassing is op die toekomstige era nie. Verder aanvaar die rol dat al twaalf stamme in die land is, soos die eskatologiese verwagting dit dikteer (*IIQ Tempel.* 57:11-12). Indien Wise korrek is, kan dit 'n aanduiding wees dat pre-Christen Judaïsme nie net oor 'n Messiaanse *Tora gedink* het nie, maar in feite een geproduseer het.

Hierdie punt word finaal deur Matteus onderstreep as hy 'n definitiewe verband lê tussen die Bergrede en die reiniging van die melaatse. In 8:1 lees ons: "*En toe Hy van die berg afkom, het groot menigtes Hom gevolg.*"

Die reiniging van die melaatse is nou 'n bewys van Jesus se reg: Hy mag meer sê as Moses, omdat sy mag ook verder strek. In Matteus 8:2 vestig Matteus ons aandag op die feit dat dit juis 'n melaatse is wat na Jesus kom (En *kyk*, 'n melaatse ...). Die eerbiedige manier waarop hy voor Jesus neerkniel steek skril af teen die ontbreking van hierdie eerbied by die skare. Terwyl die menigte hulleself steeds afvra watter gesag Jesus regtig het, blyk dit dat die melaatse werklik glo in sy woorde. Wanneer Hy kom om die wet en die profete te vervul (5:17) is dit vir hom moontlik om te doen wat geen priester uit die ou verbond kon doen nie: Hy reinig 'n melaatse. Die priesters kon wel vasstel of 'n man of vrou weer rein was en hulle moes dit dan bekragtig met offers en 'n plegtige ritueel, maar meer as dit kon hulle nie doen nie. Die melaatse vertrou Jesus egter meer as Moses. Jesus raak die melaatse aan (Hy trek die onreinheid as't ware na homself toe) en sy wil is genoeg om die melaatse in 'n oogwink te genees (8:3).

Dit is uiters belangrik om te besef dat dit alles egter nie in stryd met Moses en die priesters in die tempel gebeur nie. Die man kry die bevel om voorlopig met niemand te praat nie, maar dadelik na die priesters te gaan om die offer wat deur Moses ingestel is (Levitikus 14), te bring (8:4). Dit is vir "hulle 'n getuienis." Die skare wat daar staan, kan daardeur sien dat Jesus nie gekom het om wet en profete te ontbind nie, maar te vervul (Van Bruggen, 1999:137).

Onomwonde kan ons dus verklaar dat Matteus 5:17-20 die bevindinge in hierdie studie bevestig en nie weerspreek nie. Jesus self is nie net die beliggaming van 'n nuwe *Tora* nie, maar Hy kom bring ook as die finale Moses 'n *Tora* wat nie die ou *Tora* kom vernietig nie, maar tot groter en heerliker hoogtes voer; 'n *Tora* waarin die ou *Tora* opgeneem, uitgebrei en verdiep is in die woorde van hom wat self die *Tora* as wet-geïnkorporeerde evangelie kom vervul het.

5.3. Die brief van Jakobus

5.3.1 Inleidend

Jakobus beskryf die wet as "volmaakte wet van die vryheid" (Jak 1:25), "koninklike wet" (Jak 2:8) en "wet van vryheid" (Jak 2:12).

Die vraag ontstaan: "Waarna presies verwys die woord '*wet*' *(nomos)* hier?" Iemand soos Motyer (1985:99 e.v.) werk duidelik met die veronderstelling dat *wet* hier na die onveranderlike morele gebooie van God verwys. Stulac (1993:101) wys daarop dat daar geleerdes is wat meen dat Jakobus uit konserwatiewe Joodse kringe kom en dat die hele *Tora* hier bedoel word. Daar word gewoonlik gedink aan die Ebioniete wat die besnydenis gehou het.

5.3.2 Die verband tussen Jakobus en die paranese van die Jesus tradisie

In die loop van die geskiedenis van die bestudering van die Nuwe Testament, is die Jakobusbrief tot 'n groot mate agterweë gelaat en is daar primêr aan die briewe van Paulus aandag gegee. In meer onlangse navorsing word hierdie saak egter reggestel deur die verskyning van 'n aantal belangrike kommentare.[66]

Saam met Hartin (1988:294-333) kan aangeneem word dat Jakobus 'n baie vroeë geskrif is. Dit het uit die leierskap van die Jerusalemse gemeenskap voortgekom en is gerig aan die Joodse Christene in Antiochië en Sirië en die onmiddellike omgewing.

Goppelt (1982: 200-201) wys daarop dat navorsing bevredigend getoon het dat die boek Jakobus tot 'n baie spesifieke genre behoort, naamlik *paranese.* Hieronder word verstaan bymekaargevoegde *tradisionele* en *etiese* vermanings, sonder die voorsiening van 'n opgaaf van redes. Dit het uiteraard belangrike implikasies vir die teologiese klassifikasie van genoemde boek. Ons mag nie die boek as 'n samestelling van Christen-lering sien en dit meet aan die vraag hoe die inhoud verband hou met Paulus se lering nie. Aangesien dit 'n paranetiese samestelling is, moet ons vra: " Watter soort paranese is dit?"

Daar kan tans min twyfel bestaan dat Jakobus se paranese nie behoort tot dié wat in Ben Sirag, die Testament van die twaalf Patriarge, of die paranesis van die vroeë katolieke periode (Didache of Hermas) gevind word nie. A. Schlatter se navorsing het onomwonde getoon dat sy paranese tot die paranese van die Jesus tradisie behoort (Goppelt, 1982:201).

F. Mussner maak in hierdie verband die volgende insiggewende opmerking: "*For James there were no thousand ifs and buts, but only the clear and simple requirement to help, to forgive, to be patient, to point one's entire life 'in an eschatoligical direction*" (aangehaal in Gobbelt, 1982:202). Dat daar ooreenstemming is met die lering van Jesus, soos dit in die Bergrede vir ons aangebied word, is dus te wagte.

5.3.3 Meer as die Ou Testament

Dit is te betwyfel of Jakobus se gebruik van *nomos* na die hele *Tora,* soos wat dit onder die Mosaïese bedeling daar uitgesien het, verwys. Jakobus beveel nooit die gelowiges om enige deel van die seremoniële wet te onderhou nie. So byvoorbeeld word daar nooit iets oor besnydenis, voedselwette en die Sabbat gesê nie. Hierdie brief sou die aangewese platform vir 'n debat hieroor kon wees, aangesien hy hier waarskynlik 'n verkeerde siening van Paulus se leer oor regverdigmaking aanvat. Net so sou dit 'n goeie plek wees om Paulus se siening rondom die besnydenis te weerspreek. Die feit dat hy hieroor swyg,

---

[66] Hier kan gedink word aan dié van Mussner 1981, Adamson 1989; en Davids 1982 om slegs 'n paar te noem.

mag 'n aanduiding wees dat hy met Paulus saamstem dat die besnydenis onnodig is. Inderdaad bevestig Handelinge 15:13–21 en Galasiërs 2:1–10 dat Jakobus nie verwag dat besnydenis van heidense bekeerlinge vereis moet word nie.

Die punt is egter dit: Die *nomos* wat vereis word van gelowiges sluit definitief nie die "seremoniële" gedeeltes van die *Tora* in nie. Dit verwys ook nie, soos sommiges meen, uitsluitlik na Levitikus 19:18 nie. Dit gaan dus oor meer as net die wet van naasteliefde. Maar wat sluit dit in? Jakobus 2:8–12 is uiters belangrik vir die beantwoording van hierdie vraag. Die "koninklike wet" is in ooreenstemming met die Ou Testamentiese gebod om jou naaste soos jouself lief te hê (Lev 19:18). Dit wil dus op die oog af voorkom asof die "koninklike wet" uit die Ou Testament kom. Jakobus 2:11 verleen gewig hieraan, aangesien die wet daar verduidelik word in terme van die verbod op moord en egbreuk (Eks 20:13–14; Deut 5:17–18). Die "wet" verwys dan waarskynlik na die morele norme van die Ou Testamentiese wet, met liefde as die hart en hoogtepunt daarvan (Barclay, 1970:82).

Tog moet daar met Stulac (1993:101) saamgestem word dat die terme "*koninklik*" en "*volmaakte*" "*conveys the sense that James is describing a special law with new significance, beyond that law with which he spent most of his life in Judaism*" (onderstreping myne) Daar is geen suggestie dat hierdie wet teenstrydig is met die Ou Testament nie, maar wel is dit duidelik dat hierdie wet die lesers kan lei na die doelwit wat Jakobus voorgehou het in 1:4 - "*Maar die lydsaamheid moet tot volle verwerkliking kom, sodat julle volmaak en sonder gebrek kan wees en in niks kortkom nie*", "*sodat ons as eerstelinge van sy skepsele kan wees*" (1:8).

5.3.4 Die volmaakte koninklike wet wat vrymaak

Wat bedoel Jakobus wanneer hy na die wet verwys as die "wet van vryheid"? (1:25; 2:12). Ons vind nie in die res van die Nuwe Testament 'n soortgelyke uitspraak nie. Die gebruik van hierdie formule by Jakobus, roep veel eerder Hellenistiese en Joodse gebruik op (Goppelt, 1982:204). Dit is interessant dat die konsep waarvolgens 'n mens vry word deur die wet, beide in die Hellenistiese en Joodse wêreld 'n aanvaarbare konsep was. Goppelt (1982:204-205) wys egter op besliste wyse dat die oorsprong van Jakobus se formule, "wet van vryheid", nie in ooreenstemming met hierdie analogieë verstaan moet word nie. Die formule sowel as die konteks, suggereer 'n ander verduideliking. Die genitief "van vryheid" kan volgens hom slegs beteken dat dit gaan oor 'n wet wat wesenlik saam met vryheid hoort. Daar bestaan geen Joodse analogieë wat hierdie spesifieke formule betref nie. Waarskynlik was dit 'n spesifieke Christelike formulering. Die wyse waarop wet en vryheid saamhang word duidelik wanneer die konteks waarin hierdie stelling by Jakobus voorkom, verstaan word. Dit was die "wet van vryheid", juis omrede dit die eskatologiese wet in die sin van Jeremia 31:31 e.v. was. Die "vryheid" is waarskynlik daarin geleë dat die "inplant" van die wet 'n aanduiding daarvan is dat God die krag voorsien om hierdie wet te hou en juis daarom is die "doen" van die woord 'n bevrydende ervaring, nie 'n las nie (Stulac, 1993:104; Moo, 1985:94).

Goppelt (1982:205) toon aan dat "volmaak" (*teleios*) wat die "wet van vryheid" kenmerk, vir Jakobus in die Hebreeuse sin van die woord die betekenis van "volkome" gehad het, en nie die Griekse betekenis van die hoogste vlak nie (1:4). Die wet was nie volmaak omrede dit die ideale tipe wet was nie, maar omrede dit die mens geheel opeis vir sy Skepper; dit gryp hom volkome van binne en maak hom vry!

Hoe moet die verwysing na "koninklike wet", verstaan word? Die aangeduide verhouding met die paranese van die Jesus tradisie versterk die moontlikheid dat dit juis die rede vir sy verwysing na "koninklike" en "volmaakte" is (1:25; 2:8). Davies (1964:404-405) het lankal reeds tot die volgende konklusie gekom na aanleiding van 'n studie op die parallelle tussen die bergrede en Jakobus: "*The Epistle of James reveals that outside the Matthean, there were other communities where the words of Jesus not merely constituted a reservoir of moral cultivation in a generalized way, but also a new law.*"

Juis daarom is Stulac (1993:102) se opmerking dat die lering van Jesus vir Jakobus 'n nuwe wet geword het, wat nie die Ou Testament wet verwerp nie, maar wat vervul is in die sin dat Jesus daarop aanspraak maak as sy eie Koninklike wet, navolgenswaardig.

Moo (1985:94) sluit hierby aan as hy meen "*it is best to understand the royal law as another characterization of the entire will of God for Christians*" (onderstreping myne). Goppelt (1982:206) stel dit onomwonde dat hierdie wet "royal" is, omrede dit uitgaan vanaf die Koning van die eskatologiese regering van God. Vanuit daardie wet kom die aanspraak van die eskatologiese regering.

Ons sou dit alles wou saamvat deur te sê dat die koninklike wet verwys na die koning se wet, dit wil sê: die *Tora* soos Jesus dit geïnterpreteer en toegepas het vir ons as gelowiges. Kenmerkend van die inhoud van hierdie wet is 'n liefde wat selfs so ver gaan dat dit nie enigsins iemand voortrek binne die konteks van 'n gemeente nie; dit is die teenoorgestelde van die dien van jouself. As daar in gedagte gehou word dat daar in die Ou Testamentiese "gemeente" (vergadering van die Here), geen ontmande mag ingekom het nie, het ons hier definitief met iets meer as die Ou Testamentiese morele wet te doen. Hier is wet, met liefde as kern, wat meer is en verder gaan - 'n Nuwe *Tora.*

5.3.5 Die verband tussen wet en woord

Wat hierdie uitleg versterk, is die feit dat Jakobus (1:21–25)'n verband lê tussen wet *(nomos)* en "woord" *(logos)*. Die lesers word opgeroep om "*die ingeplante woord te ontvang wat in staat is om hulle siele te red*" (Jak 1:21) en om "*daders van die woord*" en nie net hoorders daarvan te wees nie (Jak 1:22–23). In Jakobus 1:25 word die doen van die woord verduidelik in terme van die bly in die "*volmaakte wet van die vryheid.*" Oppervlakkig bekyk, lyk dit dus of die doen van die "woord" en die hou van die "wet" vir Jakobus sinoniem is. Die verwysing na die "woord" en die "wet" moet in hierdie teks natuurlik ook verduidelik word in terme van die evangelie van Jesus Christus, aangesien alle gelowiges tog aanvaar dat dit die evangelie is wat red! (Davids, 1982:50-51).

Natuurlik ontstaan die vraag nou of Jakobus die evangelie, die Christelike goeie nuus, as "wet" verstaan het? Goppelt (1982:203) wys tereg daarop dat Jakobus nie bloot die twee as sinonieme gebruik nie. Die woord het nie bloot 'n paranetiese karakter nie. Die gedagte dat die woord "ingeplant" is en "red" is heel waarskynlik 'n refleksie van Jeremia 31:31–34, 'n gedeelte waarin Jeremia beloof dat die wet op die harte van mense geskrywe sal wees wat hulle in staat sal stel om God se gebooie te hou wanneer die nuwe verbond aanbreek. Daarom, wanneer "woord" in 1:25 vervang word met "wet", beteken dit, volgens Goppelt (1982:203), dat die "wet" die imperatiewe kant van die woord is, wat nie net aansprake maak nie, maar ook die doelwitte bereik. Die verhouding tussen wet en evangelie by Jakobus sien dus volgens Goppelt (1982:203-204) anders daarvan uit by vroeë Katolisisme, waar die evangelie eintlik uit twee kante bestaan het, naamlik genade aan die een kant (soos bemiddel deur die sakramente) en aan die ander kant die paranese, wat beteken het dat die "nuwe wet van Christus gevolg word." Goppelt meen dat Jakobus, "*in contrast to this, did not designate as 'Law' a part but one side of the word that also accomplished rebirth. He maintained thereby to some degree the inter-relatedness of indicative and imperative, while for early catholicism the indicative of the removal of quilt and the imperative fell completely in two.*" Goppelt maak dit nog duideliker as hy aanvoer dat die wet wat Jakobus in gedagte gehad het, nie die wet in die Joodse sin was nie, ook nie in die vroeë Katolieke sin nie, dit was "*the imperative of the gospel that corresponded to the indicative*" (Goppelt, 1982:207).

In die lig van hierdie studie sou Goppelt se defin isie verder geneem kon word. Wat Jakobus voorhou as die "koninklike" wet van "vryheid", stem inderdaad ooreen met wat in hierdie studie gesê is met betrekking tot *Tora*. Wet-geïnkorporeerde evangelie, wat geglo moet word!

Hierdie feit word versterk wanneer in gedagte gehou word dat baie geleerdes argumenteer dat die brief van Jakobus afhanklik is van die lering van Jesus, veral dan die Bergrede (ook die *Didache* lewer getuienis van die tradisie wat deur Matteus en Jakobus gedeel word in *Did.* 1.2-5). Die "wet van vryheid" en die "koninklike wet", kan daarom nie geskei word van die boodskap en lering van Jesus nie. Die morele norme van die Ou Testamentiese *Tora* en die oproep tot liefde word tot hulle volste vorm gerealiseer in die lering van Jesus, wat hier in Jakobus gereflekteer word. Trouens, die *Tora* word in Jakobus geïnterpreteer in die lig van die Christus gebeure, en dit is hierdie *Tora* wat die standaard vir gelowiges is en wat die deurslag moet gee in praktiese aangeleenthede soos die stryd tussen ryk en arm in die gemeente. Ongetwyfeld het die lewe, woorde en voorbeeld van Jesus ook 'n invloed gehad op Jakobus se definisie van *wysheid*: Jak 3:17-18 - "*Maar die wysheid van bo is ten eerste rein, dan vredeliewend, vriendelik, geseglik, vol barmhartigheid en goeie vrugte, onpartydig en ongeveins. En die vrug van die geregtigheid word gesaai in vrede vir die wat vrede maak.*"

As die opmerkings wat reeds in hierdie studie gemaak is rondom die verband tussen Jesus, *Tora* en Wysheid, in gedagte gehou word, vind ons hier bevestiging vir die feit dat Jakobus se riglyn vir Christelike gedrag meer is as 'n herhaling van die wet onder die Ou Testamentiese bedeling.

Die wet waartoe opgeroep word in Jakobus is hierdie wet, die wet van koning Jesus wat vryheid bring. Natuurlik is Hy die verpersoonliking van hierdie wet. Wanneer daar onderskeid gemaak word tussen ryk en arm in die gemeente, word hierdie wet oortree en dan is hulle skuldig aan hierdie hele wet, net soos 'n mens onder die Ou Testamentiese bedeling skuldig gestaan het aan die hele wet indien jy een wet oortree het (Jak 2:10). Soos Goppelt (1982:206) dit stel: "*James too followed here the basic line of thought that had its origin with Jesus; individual commandments were always but illustrative restatements of the consistently vital and total claim of God.*" Alhoewel wet in Jak 2:10, dus nie noodwendig verwys na hierdie koninklike wet nie, word dit hier gebruik as voorbeeld, wat in die lig van hierdie studie toegepas moet word op die volmaakte koninklike wet van vryheid, die nuwe *Tora*.

Konklusie: Jakobus se gebruik van *wet* staan dus nie in stryd met die bevindinge van hierdie studie nie, inteendeel dit bevestig die aannames wat tot hiertoe gemaak is. Jesus self is die *Tora* onder die bedeling van die nuwe verbond, aangesien sy woorde en dade, soos in en deur Homself sigbaar gemaak, nou die riglyn vir Christene se gedrag onder hierdie bedeling is.

5.4 Galasiërs 6:2

Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ[67]

Galasiërs 6:2 is van groot belang in die vraag na die voortgaande geldigheid van die Ou Testamentiese *Tora*. Die vraag op die tafel is sekerlik dit: Bedoel Paulus met "*die wet van Christus*" presies dieselfde as met "die wet van God" of dan die "wet van Moses", dus die *Tora* van die Ou Testament? Of is daar ooreenstemming tussen hierdie uitspraak en Jesus se siening van die *Tora*, soos reeds aangedui in ons bespreking van Matteus 5:17?

5.4.1 Die belang van die Jesus-tradisie in Paulus

In die beantwoording van hierdie vraag is dit van groot nut om kennis te neem van die uiters insiggewende en deurslaggewende navorsing wat deur Seyoon Kim gedoen is in verband met die Jesus-tradisie, of dan die sogenaamde "*Jesus sayings*", in Paulus. Kim (2002:259-269) dui op oortuigende wyse aan dat daar oor die vyf en twintig gevalle is waar Paulus verseker of moontlik, verwysings maak na, of sinspeel op 'n uitspraak van Jesus. Verder tabelleer hy oor die veertig moontlike eggo's van 'n uitspraak.

Hy kom tot die konklusie dat daar besondere kontinuïteit is tussen Jesus se lering wat sentreer rondom die koninkryk van God en Paulus se teologie as 'n geheel (Kim,

---

[67]Aland, B., Aland, K., Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M., & Wikgren, A. 1993. *The Greek New Testament* (4th ed.). (*In* Scholar's Library: Gold. Logos Bible Software 3 '06.) [CD-ROM.]

2002:270-273). Die vervanging van Jesus se evangelie van die koninkryk van God met die Apostoliese evangelie van die dood en opstanding van Jesus is logies noodsaaklik gemaak deur die verlossing wat beloof is in Jesus se prediking van die koninkryk wat nou gerealiseer het in sy dood en opstanding. Volgens Kim (2002:289) word die teologiese kontinuïteit tussen Jesus en Paulus verder ondersteun deur Paulus se konkrete eggo's van die "koninkryk van God" en "Abba", asook sy lering oor die wet, die tempel en eskatologie, Jesus se verwelkoming van sondaars sowel as ander aspekte van sy houding en gedrag soos die afswering van mens se voorregte en nederige diens.

Volgens Kim (2002:299) moet die feit dat die verwysings na Jesus se uitsprake relatief min en dikwels nie so eksplisiet is nie, verstaan word in die lig van die feit dat vir Paulus, soos die post-opstandings kerk as 'n geheel, Jesus betekenisvol was, nie primêr as 'n leraar nie, maar as die Christus wat gesterf en opgestaan het. Daarom konsentreer Paulus op die Christus gebeure en kan hy nie vergelyk word met 'n rabbi of Hellenistiese filosoof wat sy leraar ywerig aanhaal nie. Soos Kim (2002:290) dit stel: "*he (Paulus) seldom cited Jesus' sayings explicitly, but represented them, echoing them in his own language.*"

Hierdie insigte is uiters belangrik, want dit beteken dat ons kan verwag dat Paulus se siening van die voortgaande geldigheid van die wet (*Tora*) in noue ooreenstemming sal wees met dié van Jesus soos na vore gekom het in die opmerkings rondom Matteus 5:17. Verder kan ons verwag dat die Christusgebeure van die kruis en die opstanding 'n belangrike rol sal speel in Paulus se siening van die *Tora.*

5.4.2 Rabbiniese getuienis

Allison (1993:187) toon aan dat die Hebreeuse ekwivalent van Gal 6:3 se "wet van Christus", naamlik die woorde "*Tora* van die Messias", voorkom in *Mid Qoh.*11:8. Hieruit blyk dit dat pre-Christen Judaïsme reeds van 'n Messiaanse *Tora* gepraat het. Natuurlik kan daar nie enige konklusies hieruit gemaak word omtrent Paulus nie, tog is dit nodig om hiervan kennis te neem, aangesien dit wel 'n aanduiding kan wees dat Paulus steun op 'n bekende tradisie en dit dan met sy eie inhoud verder vul en uitbou.

Met hierdie opmerkings in gedagte kan daar nou intensief na Galasiërs 6:2 gekyk word. Wanneer hierdie uitspraak ontleed word, is dit van uiterste belang om hermeneuties getrou te wees aan Paulus se bedoeling in die hele brief. Uitsprake oor die betekenis van Galasiërs 6:2 wat uiteindelik in stryd is met Paulus se brief as geheel kan nie op grond van dogmatiese oortuigings gedoen word nie. Inteendeel, die vraag na die hermeneutiese sleutel tot die verstaan van Galasiërs is in hierdie verband ononderhandelbaar.

5.4.3 Galasiërs 6:11-18 as hermeneutiese sleutel tot Galasiërs

Dit ly geen twyfel dat Jeffrey Weima[68] met sy "*epistolary analysis*" benadering, baanbrekerswerk gedoen het om die Pauliniese briewe se hermeneutiese sleutels te identifiseer nie. Hy doen dit aan die hand van Paulus se gebruik van die antieke briefvorm en die wyse waarop Paulus hierdie briefvorm gebruik en verander om sy spesifieke boodskap te beklemtoon. Nie net die begin van 'n brief nie, maar ook die einde van 'n brief, wat dikwels in die verlede geïgnoreer is, blyk van deurslaggewende betekenis te wees in die verstaan van Paulus se geskrifte.

Wat die Galasiërsbrief betref is die slot deurslaggewend vir ons verstaan van dit waaroor die brief gaan en daarom vir die verstaan van Galasiërs 6:2. Hierdie briefeinde bevat 'n reeks van skerp kontraste tussen Paulus en sy opponente (Weima, 1993:93).

Die eerste fokus is op die motiewe van elke party. Die opponente roem in hulle sukses om die Galasiërs te oortuig om hulle te laat besny "*sodat hulle in julle vlees kan roem*" (vers 13), "*Almal wat 'n mooi vertoning in die vlees wil maak*" (vers 12); hierteenoor roem Paulus slegs in die kruis van Christus, "*Maar wat my betref, mag ek nooit roem nie, behalwe in die kruis van onse Here Jesus Christus*" (vers 14).

Die tweede kontras het ook te doen met motiewe; die opponente probeer om die vervolging wat die kruis teweeg bring, te vermy: "*net om nie ter wille van die kruis van Christus vervolg te word nie*" (vers 12). Hierteenoor aanvaar Paulus gewilliglik die vervolging wat die kruis bring: "*want ek dra die littekens van die Here Jesus in my liggaam*" (vers 17).

'n Derde kontras dui aan hoe die konflik tussen Paulus en sy opponente uiterlik tot uitdrukking kom. Die opponente dwing die Galasiërs om hulle te laat besny: "*dié dwing julle om julle te laat besny*" (vers 12); "*hulle wil hê dat julle besny moet word*" (vers 13). Paulus daarenteen argumenteer teen hierdie Joodse gebruik en maak daarop aanspraak dat nóg besnydenis, nóg onbesnedenheid regtig saakmaak: "*nóg die besnydenis nóg die onbesnedenheid (het) enige krag*"(vers 15).

Die finale kontras bring in fokus die breër teologiese perspektief wat hierdie twee partye skei. Die opponente leef steeds onder die invloed van die ou era wat gekenmerk word deur die term "wêreld" **κόσμος** (vers 14), terwyl Paulus onder die invloed van die nuwe era lewe; 'n era wat gekenmerk word deur die term "nuwe skepping" **καινὴ κτίσις** (vers 15).

---

[68] Vergelyk sy werk: "Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings" in *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 101*. Sheffield: JSOT Press, 1994. asook Epistolary Theory. (*In* Evans, C.A., Porter, S.E., *eds*. Dictionary of the New Testament Background. Downers Grove, Il: IVP. p. 640-644.)

Dit is dus baie duidelik dat die kernsaak waaroor dit gaan in al vier hierdie kontraste en dit wat die waterskeiding vorm tussen Paulus en sy opponente, die ***kruis van Jesus Christus*** is (Weima, 1993:94).

Wanneer Galasiërs 6:2 op die tafel kom, moet ons dus verwag dat hierdie sentrale saak, naamlik die kruis van Christus, ook hier van deurslaggewende belang is terwyl Paulus aansluit by Jesus se siening van die vervulling van die wet binne die koninkryk; of dan die nuwe verbond. Die nuwe verbond is egter vir Paulus ondenkbaar sonder die Gees. Soos reeds aangedui, is dit by Paulus altyd Christus en die Gees saam, wat die volk van God herdefinieer (Wright, 2004:267).

In die vraag na die betekenis van die "wet van Christus", moet bogenoemde elemente dus op logiese wyse met mekaar in verband gebring word.

5.4.4 Galasiërs 6:2 van nader beskou

Inleidend moet daar kortliks kennis geneem word van H. D. Betz se siening dat die frase "wet van Christus" op 'n polemiese wyse gebruik word in Galasiërs 6:2. Volgens Betz is die uitdrukking raar by Paulus en daarom suggereer hy dat Paulus dit "geleen" het om sy opponente te weerlê (Betz, 1979: 298-301).

Dit is egter hoegenaamd nie duidelik dat die frase polemies gebruik word nie, veral as daar in gedagte gehou word dat Paulus dit in die paranetiese gedeelte van sy brief gebruik sonder die voorsiening van enige noemenswaardige aanduiding dat die frase verstaan moet word as 'n reaksie op sy opponente.

Die ooreenkoms tussen Galasiërs 6:2 en Galasiërs 5:14 is opvallend. Dit wil voorkom asof Paulus juis die betekenis van vervulling van die wet wil verhelder deur die voorwerp van vervulling te verander vanaf "die hele wet"(5:14) na die "wet van Christus" (6:2). Die onmiddellike konteks van die verwysing na die wet van Christus vestig 'n treffende kontras tussen die wet van Moses en die wet van Christus. Die wet van Christus word vervul deur sondaars te herstel en hulle laste te dra (6:1-2), terwyl die doel van die Mosaïese wet is om "oortredings uit te wys" (3:19). Paulus se hele brief aan die Galasiërs is vol illustrasies van maniere waarop die *Tora* gebruik is om "sondaars" te skei van die kerk, terwyl die doel van die wet van Christus daarenteen is om sondaars in die kerk te dien.
Maar ten spyte van die belangrike kontras tussen die wet van Moses en die wet van Christus in Galasiërs, is daar 'n treffende parallel tussen Paulus se aanhaling van die liefdesgebod uit die *Tora* (5:14) en sy verwysing na die wet van Christus (6:2). Beide "wette" word ingelei deur gebooie om wedersydse diens te verrig: "*Dien mekaar in liefde*" (5:13) en "*dra mekaar se laste*" (6:2).
In beide gevalle word die term "vervul" gebruik om die resultaat van die wedersydse diens te beskryf. In die lig hiervan suggereer sommiges dat so 'n nou verbintenis daarop dui dat die twee een-en-dieselfde is. Vervulling van die wet van Christus behels dus vervulling van die *Tora*.
So 'n eenvoudige gelykstelling werk nie in Galasiërs nie. Benewens dit wat ons nou reeds

gesien het omtrent die hermeneutiese sleutel tot die brief, wys Paulus dat ten minste sommige gebooie van die *Tora* - soos die voedselwette (2:14), die Sabbat- en feesregulasies (4:10) en besnydenis (5:2-4) - slegs van toepassing is op Joodse Christene en nie op heiden-Christene nie. Hy gaan voort om te waarsku teen enige poging om die hele *Tora* te onderhou (5:3).
Andere weer interpreteer die verbintenis tussen die vervulling van die liefdesgebod van die *Tora* en die vervulling van die wet van Christus as bewys dat slegs die gebod om lief te hê - losstaande van alle ander eksterne beginsels of direktiewe - die wet van Christus is (Fung, 1988:286-289). Maar so 'n verstaan word weerlê deur die feit dat Paulus (sowel as Jesus) die liefdesgebod definieer en toepas in terme van eksterne beginsels en spesifieke direktiewe. Paulus beklemtoon sekere spesifieke instruksies vir die kerk in (6:1-10).
Nog andere meen dat die liefdesgebod, soos gedefinieer en geïllustreer deur die lering en voorbeeld van Jesus, die "wet van Christus" is (Davies, 1980:142-144). Hierdie interpretasie is waar, maar dit gaan nie ver genoeg nie; dit gee die indruk dat Paulus bloot een stel voorskrifte, die *Tora*, vervang met 'n nuwe stel regulasies, afgelei van die woorde en werke van Jesus. Die probleem met so 'n perspektief is dat dit die ***sentraliteit van die kruis van Christus en die opstanding van Christus deur sy Gees***, in die lewe en etiese lering van Paulus mis.
Jesus leer die liefdesgebod van Lev.19:18 deur sy woorde en optrede, maar Paulus fokus nie op die woorde of handelinge van Jesus nie. Ons vind nie 'n eksplisiete verwysing in Galasiërs na enigiets wat Jesus ooit gesê of gedoen het gedurende die loop van sy bediening nie (Hansen, 1997:23). Paulus se fokus is eerder op die kruis van Christus en sy verlossingswerk aan daardie kruis; op die feit dat Christus ons liefgehad het en homself vir sonde gegee het (1:4; 2:20) deur 'n vloek vir ons te word (3:13), om ons vry te maak van die las van die juk van slawerny (5:1). Paulus wil die "dwase" Galasiërs terugbring na sy dramatiese voorstelling van Christus die gekruisigde (3:1).

In die lig hiervan moet ons konkludeer dat, vir Paulus, *Christus die gekruisigde,* die wet van Christus is (Hansen, 1997:232) en die kruis die standaard vir die gee van jouself en self-opofferende liefde is. Dit is die kruis wat by uitnemendheid die maatstaf van liefde is. Enige definisie van die wet van Christus wat die kruis uit die oog verloor, verloor die sentrum van Paulus se etiek (Hansen, 1997:232). Dié wat gelei word deur die Gees sal dieselfde self-opofferende liefde van Christus openbaar (5:22-23). Soos Hy, sal hulle sondaars herstel deur hulle laste te dra (6:1-2).

Dit is interessant om daarop te let dat O. Hofius by dieselfde slotsom uitkom. Hy verstaan die "wet van Christus" as gegrond in die Knegliedere van Jesaja 42:1–4 en 52:13–53:12. Die Kneg as die sonde-draende plaasvervanger dra die "laste"; die sondes van die sondaars. Dit is volgens hom parallel aan Galasiërs 6:2 waar die een wat die wet van Christus vervul "die laste" van andere dra. In die lig van Galasiërs 6:1, is Hofius van mening die "laste" is "sonde en smarte." Dié wat die reddende krag van God in die evangelie beleef, word so daardeur aangegryp dat hulle die evangelie beliggaam in hulle verhouding met ander gelowiges (Hofius, 1983:262-286).

In aansluiting by hierdie siening, is dié van R.B. Hays en H. Schürmann, wat ook reken dat om volgens die wet van Christus te lewe sou beteken om te leef in ooreenstemming

met die patroon wat deur Jesus duidelik gemaak is. Sy gee van Homself aan die kruis word die paradigma vir alle mense (Hays, 1987:268-290).

Sulke liefde bring die liefde van Christus tot uitdrukking en vervul so die wet van Christus. En sulke Christusliefde vervul die hele bedoeling van die *Tora*, wat opgesom word in die liefdesgebod van Lev. 19:18 (Hansen, 1997:232).

Dit bring ons by die feit dat hierdie wet van Christus, wat Christus die gekruisigde is, die wet onder die nuwe verbond is wat die nuwe volk van God se riglyn vorm binne die nuwe verbond. 'n Riglyn wat as sodanig nie die ou *Tora* vernietig nie, maar juis tot sy volheid vul en sy oorspronklike bedoeling, wat nooit nagekom kon word nie, 'n moontlikheid maak onder die "nuwe Israel" van God. Hierdie nuwe Israel toon nou juis hulle andersheid deur hierdie "kruis-liefde."

In gedeeltes soos Eksodus 19:5-6 en in die tradisionele Judaïsme, is die doel van die nakoming van God se gebooie om te verseker dat God se kosbare mense onderskeibaar is in hulle heiligheid. In die lig hiervan is Paulus se saak teen die nakoming van die wet vir baie Joodse Christene van sy dag sekerlik niks anders as skewe teologie en prakties uiters gevaarlike raad nie, aangesien dit voorgekom het om sonder enige leiding te wees vir, of enige eksterne beperking te lê op elke dag se lewe. As die wet, wat verlossing betref, irrelevant is, soos Paulus duidelik geglo het, is die weg natuurlik oop vir etiese antinomie en selfbevrediging sonder perke. Paulus dui ook aan dat dit presies die aanklag is wat teen hom gelê is (Rom 3:8 en 6:1,15).

Dit wil voorkom asof die Christene in Galasië bekommerd was oor dieselfde "tekortkominge" in Paulus se verstaan van die wet. Hulle het duidelik die *Tora* gesien as beide die middel waardeur iemand ingewy is onder Abraham se erfgename en die standaard waarvolgens etiese gedrag hanteer en gereguleer moes word. Paulus se brief spreek hierdie saak aanvanklik aan in verhouding tot die getroue lewe van Christus wat beliggaam is binne in die lewe van Christene. So, in Gal 2:19, maak Paulus daarop aanspraak dat Christus in hom leef – 'n gedagte wat hy verder ontwikkel in 2:20 in terme van die getrouheid van Christus (ἐν πίστει ζῷ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ).

In Paulus se verstaan, word die gelowige se daaglikse lewe nie gekenmerk deur onderhouding van wettiese verpligtinge nie, ook nie deur wetteloosheid nie, maar deur die verbondsgetrouheid van die Seun van God wat uitgeleef word in die gelowige (Longnecker, 1997:144).

Paulus verduidelik die inhoud van Jesus se getrouheid (2:20) in terme van die Seun se liefde vir ander en die opoffering van homself ter wille van hulle en tot hulle voordeel (1:4). Paulus se etiek in Galasiërs ontwikkel vanuit hierdie Christologiese punt en in verhouding tot die Gees, wat geïdentifiseer word as die Gees van Christus (4:6). Die Gees se aktiwiteit voed eienskappe binne die Christelike gemeenskap wat die karakter van Jesus uitbeeld en is niks minder nie as dinamiese uitbreidings van die kwaliteite wat Hy in sy aardse lewe ten toon stel, maar spesifiek ook die liefde wat Hy aan die kruis bewys; liefde wat alle ander vorme van liefde oortref. Hierdie kruisliefde van Christus word nou

ook deur gelowiges getoon in die dra van mekaar se laste.

Die Christologiese model van verbondsgetrouheid, wat manifesteer in liefde en die gee van die self (1:4; 2:20), is Paulus se paradigma vir 'n Christelike lewensstyl (Gal 5:22-23). Hierdie Christus-gelykvormige karakter moet gevorm word binne die korporatiewe lewe van gelowiges (4:19). En dit gebeur soos die lede "beklee word met Christus" (3:27), net soos 'n akteur die kleredrag van 'n ander aantrek sodat hy daardie persoon kan "wees" binne die konteks van die toneelstuk. Binne hierdie vergelyking is die hele lewe, die teater waarin Christene Christus "beliggaam" en "uitbeeld" deur middel van hulle Christus-gelykvormige karakter, wat 'n werlikheid word deur die Heilige Gees (Longnecker, 1997:145).

Die verbondsgetrouheid van Christus, tot aan die kruis, is die konteks waaruit die karakter-kenmerke van die nuwe wêreldorde van Gees-gedrewe liefde en die gee van die self ontstaan. Die hele vraag of dit tot wetteloosheid lei, word as't ware deur Paulus beantwoord in Gal 5:13-14, wanneer hy hierdie eskatologiese karakter beskryf as die manier waarop die wet vervul word. Die wat wandel deur die Gees in liefde en diens aan ander, vervul of "voldoen aan die standaard" van die Mosaïese wet deur daardie Christus-gelykvormige liefde, selfs sonder die nakoming van die wet se spesifieke voorskrifte (6:2; Rom 8:4; 13:8-10). Dit bring 'n mens baie na aan Schreiner (1993a:544) se definisie: "*The law of Christ is the law of love, and it includes the moral norms found in the Old Testament Law, although it is not exhausted by those norms. Furthermore, the law of Christ can only be fulfilled by the power of the Holy Spirit.*"

Die tyd van die Mosaïese wet is verby. Die wet van Christus het gekom. Die een is egter nie die vernietiging van die ander nie, maar die vervulling en die 'verder gaan' as die ander. Christus die gekruisigde neem nou die rol van die *Tora* oor en in hierdie nuwe *Tora* en die navolging daarvan kan dit wat die Mosaïese *Tora* nooit kon vermag nie, tot vervulling kom in die liefdevolle diens van dié wat getransformeer is deur die Gees van Christus tot gelykvormigheid aan die karakter van Christus. Hulle is die volk van die nuwe verbond. Dit is dus nie vreemd dat Paulus die term "Israel van God" (τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ) (Gal 6:16) toepas op die gemeenskap van dié wat in Christus is en waarin die *Tora* sy vervulling vind nie.

5.5 Romeine 3:31

νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο·ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν[69]

Wanneer Romeine 3:31 op blote sigwaarde geneem word, is dit natuurlik 'n baie handige vers om te gebruik indien daar steeds vasgehou word aan 'n "tweede" en "derde" gebruik

---

[69]Aland, B., Aland, K., Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M., & Wikgren, A. 1993. *The Greek New Testament* (4th ed.). (*In* Sholar's Library: Gold. Logos Bible Software 3 '06.) [CD-ROM.]

van die onveranderde Mosaïese wet. So byvoorbeeld meen Hendriksen (1980:138) dat hierdie vers bevestig dat die wet steeds die rol vervul om van sonde te oortuig. Andere weer, wil hierdie vers gebruik om aan te dui dat die riglyn vir die Christen se dankbaarheidslewe steeds die "morele" wet van Moses is. Anders gestel: die riglyn vir die Christen se dankbaarheidslewe het nie verander ná die koms van Christus en regverdigmaking deur geloof nie. 'n Goeie voorbeeld van hierdie denke word gevind in die volgende opmerking van R.C. Sproul in sy kommentaar oor hierdie vers:

> Functions such as the law's revelatory character and moral instructions remain valid, even though its cermonial and theocratic role has been fulfilled. The tragedy of the contemporary evangelical church is its failure to know and establish the law of God (Sproul, 1999:80).

Die oomblik wanneer daar egter moeite gedoen word om Paulus se argument te volg, kom die volgende struktuur na vore wat duidelik toon dat die saak op die tafel hoegenaamd nie die voortgaande geldigheid van die wet as middel tot sondeoortuiging, of as riglyn vir die Christelike lewe is nie.

Die volgende struktuur van Paulus se argument vanaf hoofstuk 2:9-13 tot 4:17-25 wys hoe Paulus se beskrywing van die "oplossing" 'n spieëlbeeld vorm van die "probleem."

Binne hierdie voorstelling word die betekenis van 3:31 dan ook baie duidelik.

2:14-24 want die besit of nie-besit van die wet help niks as jy dit nie doen nie (dus geen roem)
2:25-29 want besnydenis is nutteloos behalwe as jy die wet hou; ware besnydenis is harts-besnydenis
3:1-2 Dit is nie 'n ondermyning van die voorreg om die Ou Testament te gehad het nie
3:3-8 wat wys dat God almal regverdiglik oordeel vir hulle ongeregtigheid, ingeslote Jode
3:9-19 maar aangesien die OT self sê dat selfs Jode sondig, is almal sondaars sonder verskoning
3:20 so niemand word geregverdig deur wetsonderhouding nie, die wet wys slegs ongeregtigheid uit
MAAR NOU
3:21a God se geregtigheid is geopenbaar sonder die wet
3:21b-23 soos belowe is in die OT self, God se geregtigheid kom deur geloof omdat almal gesondig het
3:24-26 hulle word geregverdig as 'n gawe op 'n manier wat God se geregtigheid toon
3:27-31 **so daar is geen roem: evangelie en wet sê beide dat een God alle nasies regverdig deur geloof**
4:1-12 so die ware kinders van Abraham is nie net die besnedenes nie, maar almal wat glo
4:13-16 want die belofte is nie aan die "uit die wet" nie maar aan die wat soos hy...
4:17-25 die belofte van die God geglo het wat getrou is en in staat om sy belofte om die nasies te regverdig, te hou

5.5.1 Romeine 3:27-31 van nader beskou

Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως. λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου. 29 ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν, εἴπερ εἷς ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως. νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.

70

Paulus kom in vers 27 tot die konklusie dat alle roem uitgesluit is (eens-en-vir-altyd). Indien 3:9-26 waar is, het ons geen verdediging in die oordeel nie en kan ons op geen verdienste staatmaak in ons vryspraak nie. Dit bring ons dadelik by die moeilike frase: νόμου πίστεως. Die vraag is nou of Paulus hier met woorde speel in die sin dat die betekenis van hierdie frase iets soos "beginsel van geloof", "godsdienstige sisteem van geloof" of "orde van geloof" beteken (Snodgrass, 1988:100).

Op grond van Paulus se buigbare en gelaaide gebruik van die genitief (besitlike vorm), argumenteer Snodgrass (1988:102) oortuigend dat Paulus in antwoord op die vraag "na watter soort wet?" 'n onderskeid tref tussen die "wet gekenmerk deur werke" en die "wet gekenmerk deur geloof." Die "wet van die geloof" verwys dus na die wet gekenmerk deur die geloof. Hiermee sou ons wou volstaan.

Die argument sal dan logies verder só daar uitsien:

Indien wetlike regverdiging deur werke plaasvind, kon die geregverdiges, soos Abraham, roem (4:1). Maar, aangesien ons "aanneem" dat mense onder die wet sowel as onder die evangelie voor God geregverdig is deur die *geloof* en *nie deur die werke nie* (vers 28), is daar geen plek om te roem in ons eie godsdiens, ras of relatiewe geregtigheid nie (2:17,23; Eseg 16:63).

Vanaf vers 29 verduidelik Paulus *wat* dit is wat ons "aanneem" en *wat* dit is wat roem uitsluit. *Die sentrale feit van die chiasme van 3:27-31 is dat God die God van Jode sowel as heidene is.* Dit is natuurlik gegrond op die basiese feit wat deur die *Tora* bevestig word, naamlik dat daar net een God van die hele wêreld is (vers 30 Deut 6:4) wat alle nasies sal regverdig. Die beloftes wat aan Abraham gemaak is omtrent die seën van die nasies, bevestig dit (Jes 49:6). Dit is dus *die "wet van werke" wat die Tora in daardie sin (die feit dat dit bevestig dat daar net een God van die hele wêreld is) sal tot niet maak.* Indien regverdiging deur werke is, sou die hele mensdom verdoem word en die *Tora* se belofte van verlossing vir alle nasies sou leeg wees. So 'n verstaan maak dan ook sin indien daar in ag geneem word dat Paulus ten diepste die Joodse beswaar dat hy die wet ongeldig maak, wil beantwoord. In effek sê Paulus dus dat die wet net tot niet gemaak word indien dit gesien word as 'n "wet van werke." Wanneer dit geneem word as 'n "wet van geloof" en daarom as iets wat ook van die heidene praat, word dit bevestig in die lering omtrent regverdigmaking (Dunn, 1988:193-194).

In hoofstuk 4 wys Paulus nou verder dat Abraham deur hierdie "wet van die geloof" geregverdig is, dit wil sê deur die "*Tora* wat gekenmerk word deur die geloof" en nie deur die "*Tora* wat gekenmerk is deur werke" nie.

---

[70]Aland, B., Aland, K., Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M., & Wikgren, A. 1993. *The Greek New Testament* (4th ed.). (*In* Sholar's Library: Gold. Logos Bible Software 3 '06.) [CD-ROM.]

So 'n siening sou dan pragtig aansluit by Sailhamer (1991:253) wat daarop wys dat die enigste eerlike oplossing om die betekenis van Gen 26:5 reg te verstaan (*In Gen 26:5 sê God; "want Abraham het na my stem geluister* בְּקֹלִי שָׁמַע *en hy was gehoorsaam aan My bevel* וַיִּשְׁמֹר *my gebooie* מִצְוֹתַי *my voorskrifte* חֻקּוֹתַי *en my wette* וְתוֹרֹתָי) in die groter strategie en doel van die Pentateug geleë is. Dat die klem in hierdie vers op die feit van Abraham se onderhouding van die wet is, is sterk te betwyfel. Aangesien die finale vorm van die Abrahamitiese verhalende gedeeltes deurweek is met die geloofstema wat die groter struktuur van die Pentateug vorm, is dit onwaarskynlik dat dieselfde outeur wat geloof wil beklemtoon, sonder die wet, hier weer wet wil beklemtoon, sonder geloof. Die chronologiese plasing van die Aartsvader-verhale gee verder bewys dat Gen 26:5 bedoel is om Abraham se geloof te beklemtoon en nie sy gehoorsaamheid aan die wet as sodanig nie. Sailhamer maak dan die opmerking dat die outeur van die Pentateug die Abrahamitiese verhaal gebruik om te wys hoe die geregtigheid van die wet gehou kan word, naamlik deur die geloof (Sailhamer, 1991:253).

Dit is belangrik om te besef dat Romeine 3:31 nie handel oor heiligmaking of sonde-oortuiging nie,[71] maar oor die feit dat die wet (*Tora*) nie vernietig word deur die leer van regverdigmaking nie, aangesien dit, reg verstaan, nie in stryd is daarmee nie maar reeds in die Ou Testament bevestig het dat regverdigmaking deur geloof plaasvind. Anders gestel: die *Tora* weerspreek nie die wonderlike feit van regverdigmaking deur geloof nie, maar bevestig dit, soveel so, dat ons kan sê dat regverdigmaking deur die geloof die *Tora* se aannames bevestig. Hierdie siening strook dan ook geheel en al met die bevindinge van hierdie studie.

5.6 Die eskatologiese aard van die Nuwe Testamentiese geskrifte

Alhoewel daar na meer uitsprake rondom die *Tora* in die Nuwe Testament gekyk kon word, word bogenoemde as genoegsaam en verteenwoordigend gesien, ook juis in die lig van die grondliggende gereformeerde siening dat die hele Bybel God se Woord is wat deur Hom geïnspireer is en daarom as eenheid beskou moet word. Anders gestel: indien een boek die aannames van hierdie studie bevestig, kan 'n ander dit nie weerspreek nie.

'n Objektiewe leser van die hele Nuwe Testament moet egter besef dat daar wel in die Nuwe Testament gevalle is waar dit lyk asof daar 'n spanning bestaan tussen die teks en bevindinge van hierdie studie. Ridderbos (1966:309) verwoord hierdie spanning, wat Paulus betref, as volg:

> Want met hoe grote nadruk hij ook van het afgedaan hebben van de wet spreekt en Christus het einde van de wet noemt, op andere plaatsen grijpt hij, a.h.w. vanzelfsprekend, telkens op de wet terug, wanneer hij nl. de inhoud van

---

[71] Selfs Moo (1996b:255) wat 'n ietwat ander lyn van argumentasie volg, bevestig die feit dat dit nie oor genoemde sake gaan nie as hy sê "*it is likely that Paul means essentially the same thing here (as in 8:4): that Christian faith, far from shunting aside the demands of the law, provides (and for the first time!) the complete fulfillment of God's demands in His law.*"

> de nieuwe gehoorzaamheid en de uitgedrukte wil van God voor het nieuwe lewen wil omschrijven.[72]

Sekerlik een van die bekendste voorbeelde van hierdie spanning is die oënskynlik-ooglopende teenstrydigheid in Paulus se optrede wat die besnydenis betref. Volgens Handelinge 16:3 besny Paulus vir Timoteus, wat uit 'n gemengde huwelik kom, voordat hy hom 'n medewerker maak. Daarenteen, volgens Galasiërs 2:3, weier hy by die Apostoliese Vergadering dat sy medewerker, Titus, besny word.

Dit is op hierdie punt van die uiterste belang om die *eskatologiese aard* van die Nuwe Testamentiese geskrifte in gedagte te hou. Dit is ons oortuiging dat genoemde spanning in die lig hiervan verstaan moet word. Die meeste interpreteerders is dit vandag eens dat die vroeë Christene geglo het dat hulle alreeds in die eindtyd leef. Marshall (1997:50-60) toon egter aan dat beide in Jesus se lering sowel as in dié van Paulus daar 'n verstaan is van die feit dat Christene in die *oorvleueling* van die tye leef. Met ander woorde: die nuwe era het aangebreek, maar dit breek aan op so 'n wyse dat daar 'n oorvleueling met die oue is. Dit is belangrik om te verstaan dat behalwe vir die Messiasskap van Jesus, Sy opgestane status, die gawe van die Gees en die sending na die heidene, daar nog 'n teken was dat die nuwe era aangebreek het: die era van die *Tora* is nou oortref deur die era van die Messias.
In 'n baie deeglike studie wys Dietzfelbinger in sy, *Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, dat Paulus die periode tussen Moses en Christus as die periode van die *Tora* gesien het. Die geskiedenis van die wêreld is die geskiedenis van die *Tora*. Deur die *Tora* is die wêreld in die lewe geroep en bewaar in die geskiedenis. Alreeds voor die Sinai gebeure is die geskiedenis deur die *Tora* in beweging gebring. Indien die *Tora* tot 'n einde kom met Christus, moet die geskiedenis in sy vorige betekenis ook tot 'n einde kom. Volgens Dietzfelbinger moet Romeine 10:4 vanuit hierdie perspektief verstaan word: Die gelowige weet dat Jesus Christus die geskiedenis wat deur die *Tora* gedra is, tot 'n einde gebring het; dit is hierdie geskiedenis en geen ander nie, waarmee Paulus bekend was (Dietzfelbinger, 1985:117).

In die lig van die oorvleueling van die twee tydperke, maak Marshall egter die volgende baie belangrike opmerking wat betref Paulus se verstaan van Christus as die vervanging van die *Tora*:

---

[72] Ridderbos beskou Rom 8:3-4; 13:8-10; 1 Kor 7:19; 1 Kor 9:21; Gal 5:14; Gal 6:2 as die vernaamste gedeeltes in hierdie verband. In hierdie studie is daar aangedui dat van hierdie gedeeltes inderwaarheid ons bevindinge bevestig. Tog moet daar erken word dat Rom 13: 8-10; 1 Kor 7:19, asook gedeeltes soos Ef 6:4 op genoemde spanning dui.

> Whether, however, Paul realized immediately at his conversion that the Tora had been superseded by Christ, is dubious in my opinion. The replacement of a thing by a person is a rather subtle kind of shift. I suspect that it may not have presented itself in quite that way at the outset, but was a more gradual development – particularly in light of controversies with Jewish Christians about the admission of Gentiles to the church (Marshall, 1997:59).

Dit is dus belangrik om hierdie ontwikkeling van eskatologiese denke (nie net by Paulus nie, maar ook baie ander Nuwe Testamentiese skrywers) in gedagte te hou (Marshall, 1997:51).

Die sogenaamde post-Pauliniese geskrifte toon ook 'n duidelike worsteling en ontwikkeling met die verstaan van die wet binne die genoemde oorvleueling van die tye. Hierdie geskrifte vind gestalte in die tyd van die sogenaamde probleem van die "tweede generasie" (vanaf 64 n.C.). Behalwe vir die verandering in die historiese situasie [73]van die kerk, veroorsaak die oorskakeling vanaf die eerste na die tweede generasie tipiese probleme en strukturele veranderinge. Die tweede generasie probeer om dit wat tydens die eerste generasie tydens dinamiese deelname gevorm is, te institusionaliseer. Daar word gedreig om wesenlike inhoud te vervang met klem op rituele en wettisisme.

Dit is natuurlik onvermydelike gebeure aangesien 'n "bekerings-beweging" as sodanig nie vir altyd onderhou kan word nie. Daar was veral ook 'n geneigdheid by persone van hierdie generasie om weer eens te konformeer tot die lewenswyse wat beoefen is in die omgewing waarin hulle geleef het en waarvan hulle juis tydens hulle aanvanklike bekering bevry is. Dan was die vertraging van die *parousia,* dit wil sê, die uitrekking van die tyd van oorvleueling, 'n wesenlike krisis waarmee gehandel moes word en wat 'n uitwerking ook op die beskouing en hantering van die wet gehad het. Die kerk het hulleself aan die een kant binne die eskatologiese bestaan bevind, waarvan die volgende gesegde geldig was: *Daar is nie meer Jood of Griek nie; daar is nie meer slaaf of vryman nie; daar is nie meer man en vrou nie* (Gal 3:26); aan die ander kant het hulle ook instruksies gehad wat lui: *Laat elkeen in die roeping bly waarin hy geroep is* (1 Kor 7:20). Hierby moet ook gevoeg word die feit dat die verlenging van tyd 'n probleem geskep het vir die behoud van die tradisie van verkondiging waaruit die kerk geleef het.

---

[73] Hier word gedink aan die feit dat die mees prominente verteenwoordigers van die vroeë kerk teen 60-64 n.C. as martelaars gesterf het (Paulus, Petrus en Jakobus). In die verskillend streke het daar nou verskillende figure na vore getree, sodat die kerk in verskillende streke 'n eiesoortige karakter aangeneem het. Die ou, merendeels homogene karakter, het dus verdwyn. Die kerklike situasie het byvoorbeeld anders in Palestyns-Sirië as in Klein Asië ontwikkel en weer anders in Griekeland en Italië. Verder het die vernietiging van die tempel in 70 n.C. katastrofiese gevolge vir die kerk gehad. Die Joods-Christelike kerk is gedwing om op 'n armoedige vlak te oorleef. As gevolg hiervan word die invloed op die Hellenistiese Heidenkerk vanaf Antiochië tot Rome verloor. Ook die Judaïstiese invloed op die kerk neem af, as hulle hulleself as te ware "afsluit" en onttrek. Deur literêre kanale word daar egter steeds 'n invloed op die kerk uitgeoefen. Net soos die verhouding van die kerk tot Joodse Christenskap en Judaïsme verander het na 70 n.C., het die verhouding met die Hellenistiese wêreld en die Romeinse Ryk ook verander. Hierdie verandering is ingelui met die vervolging onder Nero in 64 n.C.. Christene was nou werklik 'n aparte godsdiens waarteen gediskrimineer is.

Die probleem was een van die bewaring van die Jesus tradisie en die kerugmatiese tradisie.
Dit is binne bogenoemde omstandighede wat die post-Pauliniese geskrifte se worsteling en ontwikkeling rondom die verstaan van die wet plaasvind.

Wanneer Lukas byvoorbeeld kortliks in oënskou geneem word, kom die volgende na vore: Wat Joodse Christene betref, het Lukas nie van hulle Judaïseerders gemaak nie; maar in terme van sy oorheersende gedagte dat die kerk die voortsetting van godvresende Israel is (Goppelt, 1982:266-284), kon hy nie anders as dat hulle voortgaan om volgens die wet as norm vir lewe, te leef nie. In kontras hiermee was Heiden-Christene, vry van die wet (Hand 15:28 e.v.). Tog was Jode en heidene nou saam die kerk, die voortsetting van godvresende Israel. Lukas worstel dus met die vraag na wat van die wet vir almal geldig was en wat nie. Dit is dan ook insiggewend dat Lukas die enigste een in die Nuwe Testament is wat die kultiese en seremoniële wette van die Mosaïese *nomos* skei. So word hy die eerste een wat 'n onderskeid in die kerk inbring wat nie in die Ou Testament bestaan het nie. Hierdie onderskeid is dan verder gevoer deur die katolieke vaders. Lukas skei die "insettinge" *(ta ethe)* van Moses van die *nomos* van Moses (Luk 10:26; 16:17; Hand 15:5; 21:20,24). Onder insettinge verstaan hy die seremoniële wet. Hy karakteriseer hierdie kultiese en seremoniële wette as *ta ethe* (Hand 15:1; 21:21; 26:3; 28:17; Luk 1:9; 2:42; Hand 16:21) (Goppelt, 1982:287). Dit is dus duidelik dat daar by Lukas, 'n eerlike worsteling was met die wet in sy poging om vir die kerk in 'n veranderde situasie, die weg met betrekking tot die wet aan te dui.

Selfs ná die oortuigende insigte uit Matteus 5:17-20, wat ons sentrale teoretiese argument rondom Jesus as die *Tora* bevestig, is dit so dat ook in Matteus, twee verskillende en prinsipieel botsende sieninge: die bevestiging van die wet en die oortreffing van die wet, gevind word.[74] Ook hier moet die eskatologiese aard van dié geskrif in gedagte gehou word. Matteus verduidelik dat Jesus se dood en opstanding 'n betekenisvolle skuif in die verlossingsgeskiedenis teweeggebring het. Voor hierdie gebeure was Hy bekommerd oor die "*verlore skape van die huis van Israel*" (15:24). Na Jesus se sending egter voltooi is, is die dissipels met die goeie nuus gestuur na "al die nasies" (28:19-20). Op dieselfde wyse, wys Matteus dat Johannes se bediening die einde van die profetiese amp van die Ou Testament aandui (11:13).

---

[74] Byvoorbeeld, In Matteus 23:23, wanneer Jesus die godsdienstige leiers berispe omdat hulle die "swaarste van die wet nalaat," dring Hy tog weer daarop aan dat hulle die wet van die gee van tiendes moet gehoorsaam. Verder verwag Jesus van sy dissipels om gawes na die altaar te bring (5:23-24), om aalmoese te gee (6:1-4) en om te vas (6:16-18). En, waarskynlik die sterkste bevestiging deur Jesus van die outoriteit van die lering van die skrifgeleerdes en Fariseërs, vind ons in 23:2-3. Hier lyk dit of Jesus nie net die Mosaïese wet nie, maar ook selfs die mondelinge wet, bevestig. Terselfdertyd, hand aan hand met hierdie sterk bevestigings van die wet, kom net sulke sterk indikasies van Jesus se oortreffing van die wet. Matteus (5:17) verwys na Jesus se aanspraak om die wet te vervul, en die antitesisse met hul implisiete kritiek van die wet (5:21-48). Saam met Markus en Lukas, teken Matteus Jesus as die een wat met soewereine vryheid optree en die verregaande aanspraak maak dat Hy die "Here van die Sabbat" is. In 'n verbandhoudende ontwikkeling, wat baie beskou as sentraal tot Matteus se siening van die wet, is daar 'n sterk klem op liefde, of omgee vir ander, as die beliggaming van die wet (7:12, 22-40) (Moo, 1992:459).

Tot 'n sekere mate, reflekteer Jesus se bevestiging van die wet in Matteus dus slegs die voortgaande geldigheid van die wet in die periode voor die nuwe era aangebreek het. In hierdie periode sal die wet nie verbygaan nie. Hierdie siening word veral bevestig in Matteus 8:4; 23:23 en 5:23-24; asook 6:1-4 en 6:16-18. Jesus se bevestiging van die lering van die Fariseërs mag dalk ook in hierdie kategorie val, alhoewel ons hier ook met ironie te doen mag hê.
Jesus betwyfel dus nooit die outoriteit van die Mosaïese wet in die tyd voor die aanbreek van die koninkryk nie en Sy instruksies vir Sy volgelinge wat in hierdie tyd leef, sal natuurlik vermanings om hierdie wette te gehoorsaam, insluit. Slegs dié wat dink dat Matteus alles herskryf het vir die gebruik van die kerk van sy dag, sal enige probleme hiermee hê.

Aan die ander kant, reflekteer stellings omtrent Jesus wat die wet transendeer (dominant in Matteus) die feit dat *'n nuwe era van verlossingsgeskiedenis inderdaad besig is om aan te breek.* Hierdie era is 'n tydperk waarin Jesus se eie lering die sentrale outoriteit vir God se mense sal wees, terwyl die wet slegs 'n rol sal speel in soverre dit opgeneem is in, en hertoegepas is deur Jesus, soos die eksgese van Matteus 5:17-19 uitgewys het.

Wanneer daar nou weer na Hebreërs gekyk word, staan die regulasies wat die diens van die priester beheers, in die sentrum van die wet (7:12; 8:4; 10:8). Sentraal tot die wet was dus 'n voorsiening vir verlossing waardeur sonde gekanselleer is en toegang tot God moontlik gemaak word. Die groot dag van die versoening (Lev 16) staan in die sentrum van die wet. Die oproep tot gehoorsaamheid verteenwoordig die agtergrond van hierdie voorsiening vir verlossing. Wanneer Hebreërs prominensie aan die versoeningsaspek van die verbond op hierdie manier gee, word daar gefokus op 'n aspek van die wet waaroor daar stilte is, ook in die geskrifte van Paulus, maar al meer beklemtoon word deur Ou Testamentiese teologie, soos reeds in hierdie studie aangedui. Hebreërs maak dit duidelik dat die wet in die Ou Testament binne die raamwerk van die verbond van God geplaas is en dat dit daarom alreeds in die ou verbond verbind is met versoening en vergifnis en inderdaad daarop gebaseer is (Goppelt, 1982:256). Natuurlik toon Hebreërs ook aan dat die voorsiening vir versoening in die ou verbond nie voldoende is nie en dat in Jesus die nuwe, beter, finale verbond aanbreek.

Wat uiters insiggewend is, is die feit dat daar van die Johannese geskrifte, wat chronologies as die laaste post-Pauliniese geskrifte aangedui word, gesê word dat *"the presence of eschatological salvation in history, was grasped more profoundly and more clearly"* en die evangelie van Johannes *"emphasized more emphatically than any other document of the New Testament that in Jesus' ministry 'eschaton' was present"* (Goppelt, 1982:300, 305).

Soos reeds in hierdie studie aangetoon, toon Johannes se proloog groot ooreenkomste met 'n pre-Christelike gesang, wat deur rabbiniese digters saamgestel is om die lof van die *Tora* te besing. Die *Tora* was vir hulle sinoniem met *wet, wysheid en woord,* asook die *instrument waarmee God die wêreld gemaak* het (*Genesis Rabba, 1.1*). Dit was God se

skat, sy "eersgeborene." Die *Tora* lê van die begin af in God se boesem (*Abot* van *Rabbi Nathan* 31 [8b]) en is vol genade en waarheid.

Johannes sluit doelbewus hierby aan en dui aan hoe Christus hierdie posisie inneem en oortref! (Epp, 1975:128-146; Burnett, 1992:876; Hammerton-Kelly, 1973:242). Johannes 1:14-17 kan natuurlik maklik misverstaan word. Dit kan verstaan word as verwysende na die feit dat die *Tora* geen genade as inhoud gehad het nie en dat Jesus hierteenoor genade en waarheid bring. "*En uit sy volheid het ons almal ontvang, ja, genade op genade. Want die wet is deur Moses gegee; die genade en die waarheid het deur Jesus Christus gekom*" (Joh 1:16-17) (ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο).[75]

Carson (1991:131-132) dui op sy kenmerkend deeglike wyse aan dat ἀντὶ nie met "op" vertaal moet word, soos die meeste moderne interpreteerders wel meen nie, aangesien die normale voorsetsel vir "op", ἐπι is. Hy wys dat die parallel in Philo (Philo, *de Post. Caini.* 145), wat almal gebruik, nie water hou nie, aangesien Philo na "genades" verwys en nie na genade nie. Carson argumenteer dus vir 'n vertaling van "*in die plek van*" (genade in die plek van genade). Johannes trek dus nie 'n streep deur die wet as 'n bedeling sonder genade nie, maar dat die genade van die vleeswording - van die Woord wat vlees geword het en van die Seun wat onder ons kom "tabernakel" het, die vorige genade van die wet van Moses *oortref* (Carson, 1991:134). Hierdie siening stem ooreen met wat ons tot nou toe in hierdie studie vasgestel het en veroorsaak dat Johannes en Matteus by mekaar aansluit.

Tereg kan gesê word dat Johannes waarskynlik die beste begrip het van Jesus as die finale *Tora*.

Die spanning tussen sekere tekste en die bevindinge van hierdie studie moet dus waarskynlik gesoek word in die feit van *ontwikkeling* van eskatologiese denke by die skrywers in die Nuwe Testament. Hierdie verstaan van ontwikkeling is uiters belangrik en dit is juis die taak van die Sistematiese teologie om hierdie ontwikkeling na te speur, in ag te neem en uiteindelik daaraan deel te neem. In getrouheid aan die uiteindelike een Outeur, moet 'n formulering aangaande 'n gegewe leerstelling - in hierdie geval die wet - gegee word.

Die bevindinge van hierdie studie is daarom volkome in lyn met die Nuwe Testament se oorkoepelende eskatologiese perspektief omtrent Christus en die *Tora*. Wat nou onteenseglik bewys is, is dat die Nuwe Testament die Bybels-teologiese lyne van hierdie studie bevestig in die siening dat Jesus Christus wel vir die gelowige onder die nuwe verbond (nuwe era), die rol van die *Tora* vervul en oorneem, in sy persoon, opdragte, kruisiging en opstanding.

---

[75]Aland, B., Aland, K., Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M., & Wikgren, A. 1993. *The Greek New Testament* (4th ed.) .(*In* Sholar's Library: Gold. Logos Bible Software 3 '06.) [CD-ROM.]

HOOFSTUK 6

Praktiese implikasies

6.1 Inleidend

In hierdie hoofstuk word die implikasies van die *korrektiewe* op federale teologie wat, a) die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens betref en b) wat betref die riglyn vir die Christen se dankbaarheidslewe, die sogenaamde derde gebruik van die sedewet, ter tafel gelê. Onder eersgenoemde korrektief, sal die implikasies wat dit inhou vir Godsbeskouing en die meegaande prediking hieroor, uitgestip word. Die implikasies vir sogenaamde boeteprediking (prediking van die wet) as voorbereiding vir evangelie prediking en die prediking van regverdigmaking, sal ook onder die loep kom. Wat laasgenoemde korrektief betref, sal daar gekyk word na etiese prediking en dan meer spesifiek die teologie en prediking van die Sabbat. Wanneer ons praat van teologie *en* prediking, word dit nie gedoen om daarmee te impliseer dat die twee los van mekaar staan nie. Teologie word egter nie gepreek nie. Die Woord word gepreek. Die teologie hou egter, om die beeld te gebruik, altyd toesig oor die prediking.

6.2 Godsleer

Wet in die Bybel is volgens hierdie studie as *Tora* beskryf, wat ten diepste die verbondsformule "*Ek wil vir jou 'n God wees en jy moet vir my 'n volk wees*", as inhoud het. Daar is aangedui dat Jesus beide kante van hierdie formule vervul, of dan dat Hy niks anders *is* as die finale *Tora* nie. Die oomblik wanneer dit gesê word kom die implikasies vir ons Godsleer en prediking duidelik na vore. Tradisioneel het gereformeerde sistematiese teologie begin met die wese van God, dit wil sê met God soos Hy in Homself is. Eers dan is daar gekyk na Sy verhouding met die wêreld deur Sy gebooie, Sy skeppingsdade, Sy verbond, Sy Seun. Onderliggend aan hierdie metodiek lê die bewuste of onbewuste aanname dat God verdeel kan word in: God soos Hy in Homself is en God soos Hy Homself aan ons geopenbaar het. In hierdie studie het dit egter duidelik geword dat die verband tussen *Tora* en verbond, samehangend met die eenheid tussen God die Vader en die Seun, duidelik wys dat teologiese refleksie oor God nooit op "God-in-Homself", dit wil sê abstrak, kan fokus nie. Om te ontdek wie God is, is om na Sy *verhouding* met die wêreld te kyk. So word gesien dat God ten diepste 'n *"wese-in-gemeenskap"* is. Hy is die God van verbond, die God van *Tora*. Sy verhoudings is daarom ook nie statiese punte van kontak tussen tyd en ewigheid nie, maar dinamiese gebeure wat ontwerp is om die wêreld na 'n einddoel te neem. Ons leer oor God moet daarom altyd *eskatologies* wees. God se einddoel is, soos gesien, Jesus Christus, die finale *Tora* of dan gestalte van die verbond. Hierdie Jesus is egter weer die een in wie God die Vader, die Here van Israel ten volle geopenbaar word.
Agter Jesus die *Tora* is daar daarom nie 'n ander God nie. Die God wat geken moet word, is hierdie God.

Die oomblik wanneer daar op hierdie fondament gestaan word, kan die vaarwaters van beide oordrewe immanensie en oordrewe transendensie vermy word, wanneer ons kom by die vraag na die *kenbaarheid* (knowability) van God.

In beide oordrewe immanensie en oordrewe transendensie verdwyn die Bybel se etiese en relasionele kategorieë in die najaag van ontologiese kategorieë, veral wanneer daar gedink word oor die "aanwesigheid" of "afwesigheid" van God (Horton, 2005:12). Wanneer hierdie studie se bevindinge as vertrekpunt geneem word, naamlik dat die basiese verhouding tussen God en mens 'n *Tora*-verhouding is wat uiteindelik vergestalting vind in Jesus, God die Seun self, verander die prentjie. God ontmoet ons! Goddelike teenwoordigheid en afwesigheid kan nou ook as etiese en relasionele kategorieë gehanteer word, eerder as blote ontologiese kategorieë. Die "teenwoordigheid" (of nabyheid) van God word in hierdie benadering sinoniem met verlossing en Goddelike guns, terwyl "afwesigheid" staan vir verbondsverbreking en vloek.

Nog radikaler gestel, hierdie studie se bevindinge rondom die basiese verhouding tussen God en mens as 'n *Tora*-verhouding, noodsaak die stelling dat God nie geken kan word *sonder* dat daar etiese implikasies is nie. Kortliks: Om God te ken beteken per definisie dat jy ook die "wet" kant van die verhouding moet gehoorsaam.

Binne federale teologie word die etiese in die ken van God wel sterk beklemtoon, maar die klem op die "onveranderlikheid" (immutibility) van God, wat selfs by sommige beskryf word as 'n "impassibility" (God is nie onderworpe aan emosies nie) (Grudem, 1999:70) kan veroorsaak dat die etiese maklik gesien word as die gehoorsaamheid van wette, uitgevaardig deur 'n koue, onbeweeglike (Aristoteliese), harde God.

Wanneer *wet* deurgaans as *Tora* gesien word, word hierdie gevaar vermy. Gehoorsaamheid en verhouding word dan onlosmaaklik. In die lig hiervan sou dit selfs beter wees om op voetspoor van Hendrikus Berkhof nie te praat van die onveranderlikheid van God nie, maar eerder van die *veranderlike trou* van God (Berkhof, 1985:140 e.v.). Hiermee word bedoel dat God juis in sy trou aan sy verbond, sy verhouding van liefde met sy bondgenote ernstig opneem en daarom in reaksie op hulle gebede en gedrag, kan "verander", juis omdat God dan in sy heilige liefde, Homself is. Liefde maak net sin indien dit gedurig reken met sy voorwerp. Daarom is die verbondsliefde van God die vermenging van veranderlikheid en onveranderlikheid.

Gehoorsaamheid aan die "wet" kant van die *Tora*-verhouding is daarom gehoorsaamheid aan *hierdie* God. Dit kan pastoraal geweldig bevrydend wees; veral wanneer daar met oneweredige skuldgevoelens geworstel word.

Hierdie studie kan dus dien as stimulus vir prediking wat sal lei tot 'n regte verstaan van die God wat gehoorsaam moet word, die God teen wie oortree is en die God na wie ek kan gaan wanneer ek oortree het. Vir geloofsekerheid kan so 'n beskouing 'n ingrypende impak hê. Voortvloeiend hieruit, kan so 'n vernuwing van denke juis veroorsaak dat God se wil met vreugde deur die gemeente gehoorsaam word; diepsinnige gehoorsaamheid

vanuit die hart van 'n verbondsgemeenskap wat opnuut besef dat hulle God geen vreemdeling is nie, maar werklik met hulle wil ontmoet in liefde, die liefde wat aan die kruis uitbasuin is.

6.3 Die prediking van die wet as voorbereiding vir die evangelie

In die dogmahistoriese ondersoek is verwys na die feit dat die metode van evangelistiese prediking tot die onbekeerdes definitiewe verandering ondergaan het as gevolg van federale teologie. Die middele waardeur 'n mens tot bekering kom, het meer gekompliseerd begin word en evangelistiese tegniek het sodoende ook meer gesofistikeerd geword. Die onbekeerde mens moet eers daarop gewys word dat hy, deur Adam, die verbond van werke gebreek het en nie kan hou nie en sodoende veroordeeld staan. As gevolg hiervan, moet hy na die genadeverbond vlug. Daar is angedui dat die benaming "law work" 'n algemene verskynsel in verskeie Puriteinse werke is.[76] Met ander woorde: die *wet* moet eers gepreek word, alvorens die *genade* en *werk van Christus* gepredik kan word.[77] Daar is ook gewys dat dit 'n afwyking van veral die latere Calvyn is, wat kan sê: "*Berou word in die Naam van Christus verkondig wanneer mense deur die onderwysing van die evangelie hoor dat al hulle gedagtes, al hulle gevoelens, al hulle planne bedorwe en sondig is...*" (onderstreping myne) (Calvyn, *Inst.* 3.3.20).

Meer resent het Walter Chantry, 'n Gereformeerde Baptis van die V.S.A. met die publisering van sy boekie; *Today's Gospel: Authentic or Synthetic,* die klem op die prediking van die *wet* as voorvereiste vir die verkondiging van die *genade*, weer stewig op die tafel van Federaliste wêreldwyd geplaas. Chantry spreek skerp kritiek uit teen die moderne neiging in evangelisasie om ter wille van ekumeniese vrede die eenheid van die Skrif aan te tas (Chantry, 1991:33). Aan die hand van die verhaal van die ryk jongman (Mark 10:17-27) dui Chantry dan aan hoe evangelie-prediking behoort te lyk. Hy doen 'n beroep op sy lesers "*to look closely at the Master Evangelist* and ... *note His methods*" (Chantry, 1991:17-18).

Behalwe vir die feit dat hy pleit vir die prediking van die attribute van God (Chantry, 1991:31), skryf hy ook as volg oor die belangrikheid van die prediking van die wet:

---

[76] 'Sien Robert Shaw, *An Exposition of the Westminster Confession of Faith* (1845; repr., Ross-Shire, Scotland: Christian Focus, 1992), 195.

[77] Ongetwyfeld het Galasiërs 3:24 se verwysing na die wet as ons 'tugmeester' (*paidagogos*) na Christus, 'n rol in die vorming van hierdie siening gespeel. Geen eerlike eksegese kan vandag egter meer hierdie gedeelte gebruik as 'n verwysing na die rol wat die wet vandag in persoonlike bekering speel nie. Konsensus bestaan oor die feit dat hierdie gedeelte heilshistories verstaan moet word as verwysende na die toesighoudende rol van die wet in die geskiedenis van Israel (Thielman, 1993:538-539).

> The absence of God's holy law from modern preaching is perhaps as responsible as any other factor for the evangelistic impotence of our churches and missions...Thus Jesus continued to press the law on him (ryk jongman) until his blinded eyes would begin to see, really see, his sin ... Normal evangelical practice is swiftly to run to the cross of Christ. But the cross means nothing apart from the law (Chantry, 1991:45).

Met Chantry se bekommernis oor 'n oppervlakkige prediking van die evangelie kan maar net saamgestem word. Tog moet daar van Chantry verskil word. In sy "*Exegetical Fallacies*", gebruik Carson spesifiek vir Chantry as 'n voorbeeld van die denkfout wat hy beskryf as "*Unwarranted generalization and oversimplification*" (Carson, 1996:108). In hierdie tipe denkfout is die fout wat gemaak word die idee dat 'n spesifieke geval tot 'n veralgemening gemaak kan word, net omdat dit pas by wat ons graag die teks wil laat sê, of wanneer daar gedink word dat die teks meer sê as wat in werklikheid die geval is. Tereg wys Carson daarop dat Chantry geen rasionaal gee waarom hy juis *hierdie* perikoop gebruik om sy punt te bewys nie. Gegewe die feit dat 'n kenmerk van Jesus se bediening juis die meesterlike wyse is waarop Hy elke geval anders en uniek hanteer, is dit eksegeties onverantwoordelik (Carson, 1996:109-110).

Bo en behalwe hierdie denkfout, noodsaak 'n eerlike omgang met die gedeelte (Mark 10 & Matt 19) ons om te verskil van die manier waarop Chantry hierdie gedeelte gebruik om die voortgaande geldigheid van die Mosaïese wet as middel tot sonde-oortuiging in die prediking te illustreer. Gesien in die lig van die geheelboodskap van beide Matteus en Markus, is dit nie geldig nie. Beide Matteus en Markus wil hulle lesers, deur die hele samestelling van hulle evangelies, daartoe lei om te verstaan wie *Jesus* is, wat *Hy* kom doen het en wat dit beteken om *Hom* te volg. Sentraal in die volgelingskap van Jesus staan die feit dat volgeling van Jesus beteken dat jy Hom volg in die pad van die kruis. Hierdie pad sluit in dat jy - soos Jesus - die pad van armoede stap. Dit is die pad van armoede, lyding en teenkanting, wat die pad is van 'n dissipel wat Jesus volg. Hierdie pad via die kruis is egter die een wat na verhoging lei: die ewige lewe. Dit is juis vir hierdie pad van volgelingskap van Jesus, waarvoor die ryk man terugdeins. Hy is met ander woorde gekonfronteer met Jésus en die koste verbonde aan dissipelskap. Dit is dan ook wat hom bedroef laat omdraai; nie die eise van die wet van Moses nie. Matteus, wat sy evangelie natuurlik op die Jode rig, maak dit duidelik in Matteus 19:28 dat hierdie pad van armoede en aflegging in navolging van Jesus, die pad na verhoging is vir die hele nuwe Israel (Van Bruggen, 1999:368-369).

Holwerda (1995:130-131) wys daarop dat Christus die fokuspunt van kontinuïteit vorm met die Ou Testamentiese wet (*Tora*) en van die radikalisering daarvan, beide in sy lering en in sy persoon. Juis daarom roep Jesus die ryk jong man en elke dissipel om hom te volg (Matt 19:21). Slegs deur Christus te volg, kan die dissipel die groter geregtigheid verstaan en die kapasiteit ontvang om groter geregtigheid te bereik. Natuurlik is hierdie gedagtegang ook in lyn met dit wat in hierdie studie uitgelig is in die eksegese van Matteus 5:17 e.v.

'n Onvermydelike implikasie van ons studie is dus dat in evangeliese prediking, ook binne gemeentes, Jesus gepreek moet word: Jesus as die nuwe *Tora*.

Die wet moet nie as afsonderlike entiteit los van Christus gepredik word om op dié wyse mense na Jesus te dryf nie. Veel eerder moet Jesus, met alles wat Hy is en behels, gepreek word. Jesus, in wie wet en evangelie in volmaakte harmonie verkeer, moet dus beide as middel tot sonde-oortuiging sowel as die oplossing vir sonde gepreek word.

In die lig van die gevolgtrekkings van hierdie studie omtrent Jesus as *Tora* en as God se doel en plan met die skepping, kan daar net gepleit word dat Gereformeerdes van ons dag weer erns sal maak met Barth se siening dat mense tot kennis van sonde gebring moet word deur prediking van Jesus. Barth wys daarop dat die bestaan van Jesus sonde ontbloot as Godsmoord, broedermoord en selfmoord (Barth, *CD.* 4.1, 397-399). Jesus Christus as die Regter ontbloot die sondigheid van sonde. As Jesus, wat God is, mens word, dan wys dit dat die mens se sonde daarin lê dat hy wil God wees; en as Hy wat Here is, dienskneg word, wys dit dat die mens wat dienskneg moet wees, Here wil wees. As die regter die veroordeelde word, wys dit dat die mens sy eie regter wil wees (Barth, *CD.* 4.1, 400-403 e.v.). Die bestaan van Jesus Christus wys dat sonde die waarheid is van alle menslike wesens en aktiwiteite (Barth, *CD.* 4.1, 403-407). Kennis van Jesus Christus is dus kennis van sonde se reikwydte en swaartekrag.

Die prediking van die "wet" in hierdie bedeling waarin ons leef is dus niks anders as Christus-prediking nie en Christus-prediking is weer niks anders as verbondsprediking nie. Dit is hierdie prediking wat sondaars van sonde oortuig en na Christus, as die ware *Tora*, laat vlug. Is die sonde waarvan die Heilige Gees in hierdie bedeling oortuig nie juis die sonde van ongeloof in Jesus (Joh 16:9) nie?

6.4 Regverdigmaking

In beide die *Westminster Confession of Faith* en die 1689 *Baptist Confession of Faith* word daar van regverdigmaking gesê dat dit moontlik gemaak word deur "*imputing Christ-active obedience unto the whole law, and passive obedience in his death for their whole and sole righteousness by faith, which faith they have not of themselves; it is the gift of God*" (*WCF & 1689,* par. 11.1).

Jonker (1989:193) wys daarop dat die idee agter die benaming werkverbond juis dié is van die bewaring van die regselement in die verkryging van die heil. Dit word, volgens Jonker, gedoen deur te aanvaar dat God se wet as uitdrukking van sy wil 'n basiese element in sy verhouding tot die mens is. Ons kan dit ook anders stel en sê dat die gedagte dat Christus iets verdien het, wat ons nie kon verdien nie, ten grondslag lê van die leer van regverdigmaking, soos dit ook uitdrukking vind in federale teologie.

Hierdie studie hou dus implikasies in vir die leer van regverdigmaking, indien die gedagtegang op logiese, konsekwente wyse deurgevoer wil word.

In hierdie studie is juis beklemtoon dat daar *nie* 'n element van verdienste ten grondslag van die verhouding tussen God en mens lê nie. Die eerste mens sou nie die lewe verkry deur gehoorsaamheid aan die wet, in die sin van verdienstelikheid nie. Daar is gewys dat

die basiese verhouding tussen God en mens 'n *Tora*-verhouding is, wat in effek niks anders is nie as die verbondsverhouding wat bestaan uit 'n "*Ek sal vir jou 'n God wees*" en "*jy moet vir my 'n volk wees*" verhouding, wat geloof ten grondslag het. Hierdie verhouding kon egter, as gevolg van sonde, nie gehandhaaf word nie. Sonde wat manifesteer in ongeloof, kenmerk die verhaal dwarsdeur die Ou Testament.

Kortweg: wat verbreek is en wat herstel moes word, was nie 'n verdienstelike verhouding wat daaruit bestaan het dat die mens aan 'n eksterne "wet" gehoorsaam moes wees, maar nie daarin geslaag het nie. Wat verbreek is en herstel moes word, was 'n geloof-gebaseerde verbondsverhouding, wat ons beskryf as 'n *Tora* verhouding. Die mens wat in die regte verhouding met God wil wees, moet dus 'n persoon wees wat 'n ware bondgenoot is; 'n ware onderhouer van *Tora.*

Soos aangedui, is dit juis wat Christus kom doen. Hy vervul beide kante van die *Tora*/verbond en Hy sterf uiteindelik as 'n verbreker van hierdie *Tora*-verhouding en staan op as 'n ware onderhouer van die verbond; as iemand wat in 'n volkome *Tora*-verhouding tot God staan.

Regverdigmaking beteken dan dat ek deur God gereken word as iemand wat in die regte *Tora*-verhouding staan, die oomblik wanneer ek deur geloof in Christus in vlug, of anders gestel: dan word ek gereken as 'n troue bondgenoot, nie op grond van iets in my nie, maar op grond van Christus se getrouheid en nakoming van die *Tora*-verhouding soos beskryf. In regverdigmaking moet God tevrede gestel word. Let wel: God self moet tevrede gestel word, nie 'n eksterne wet buite God nie. Wat God tevrede stel, is 'n ware *Tora*-verhouding. Alleenlik Hyself, wat mens word en hierdie verhouding handhaaf, kan God tevrede stel. Daarom kan God alleenlik deur Jesus en dié wat in Hom is, tevrede gestel word: dié wie se verbreking van die *Tora*-verhouding in Jesus gestraf is deur die dood; die straf vir verbondsverbreking. Hierin word die geregtigheid van God gesien, naamlik dat Hy 'n geregtigheid ('n hou van die *Tora*-verhouding deur geloof) verskaf aan onregverdiges (verbrekers van die *Tora*) op 'n regverdige wyse (Hy straf die sonde en bewys terselfdertyd Sy liefde).

Baie belangrik is egter om te sien dat die "uitruiling" of "oordrag" wat plaasvind aan die kruis, nie soseer die oordrag van my oortreding van verskillende wette is nie; en dit wat ek ontvang, nie Christus se onderhouding van verskillende wette is nie. Wat op Christus gelaai word en gestraf word, is 'n *Tora*-verbreker (iemand wat nie deur geloof in die wet-geïnkorporeerde evangelie geleef het nie) en wat aan my "oorgedra" word, is 'n onderhouer van *Tora* ('n ware bondgenoot). Dit is hier waar die taal van Romeine 6 gebruik moet word. As Jesus sterf, sterf ek; as Hy opstaan, staan ek op, as ware *Tora* onderhouer/bondgenoot.

Wanneer ons die *Tora*-verhouding gelykstel aan die verbondsverhouding en die regverdigmaking sien as die verklaring van God dat jy gesien word as 'n onderhouer van die *Tora* of dan as 'n ware bondgenoot, moet daar rekening gehou word met N.T. Wright se siening van regverdigmaking en in watter mate daar in hierdie studie met hom saamgestem of van hom verskil word.

Wright sien regverdigmaking[78] as die verklaring van God dat iemand "*in the right*" is. Hy wys daarop dat die terme "vergifnis" en "vryspraak" nie sterk genoeg is om hierdie waarheid te verwoord nie. Die status van "*in the right*" wees, word *geregtigheid* genoem, wat nie soseer verwys na die persoon se karakter of morele waardes nie, maar bloot na sy status in die hof, op grond van die regter se uitspraak. Regverdigmaking is die regter se uitspraak dat iemand "*in the right*" is. Geregtigheid is die status voor die hof as gevolg van daardie verklaring (Wright, 1980:13; 1997:97-98).

Wright (1997:34) wys daarop dat die Regter in die Bybel, God self is en dat die uitspraak op die oordeelsdag gemaak sal word (Rom 2:1-16; 14:10; 2 Kor 5:10; Hand 17:31; ens.). Met die evangelie van Jesus het 'n dramatiese verandering egter ingetree: God se uitspraak word nou in die hede ingebring. Selfs nou kan God verklaar dat mense "*in the right*" is.

In die Bybelse hof is die wet wat die regter self uitgevaardig het, die verbond tussen God en sy volk (Wright, 1997:33; 1980:13). Wright meen dat vir God om regverdiglik op te tree is om in ooreenstemming met die verbond op te tree. God se geregtigheid verwys dan ook na sy "covenant faithfulness." Belangrik is die volgende opmerking van Wright: "*What God's righteousness never becomes, in the Jewish background which Paul is so richly summing up, is an attribute which is passed on to, reckoned to, or imputed to, his people*" (Wright, 2003:6 ook Wright, 1997:33). Aan die ander kant maak hy dit duidelik "*for his people, to appeal for vindication in the heavenly lawcourt is to appeal to the covenant. Justification is therefore God's declaration that certain people are within the covenant. And the significance of this is that God's covenant people are a forgiven people...*" (Wright, 1980:13).

Wright wys dat regverdigmaking nie die manier is waarop mens 'n Christen *word* nie, maar dit is die regverdige verklaring dat iemand *alreeds* 'n Christen is. Dit verwys dus nie na hoe jy *inkom* nie, maar is 'n verklaring dat jy *reeds in* is. Geloof is nie die middel waardeur hierdie regverdigmaking verkry word nie, maar die bewys van genade wat alreeds aan die werk is, deur die Gees. Geloof in Jesus as die opgestane Here en daarom die Gees se werk, is die tekens dat jy bewys dat jy reeds aan die verbond behoort en

---

[78] Teenoor sommiges wat voel dat N.T. Wright direk teenoor die gereformeerde leer staan, is dit miskien van belang om op te merk dat baie van sy aannames in verband met byvoorbeeld die "geregtigheid van God", teruggevind kan word in geskrifte uit die Reformasie. Calvyn sê die volgende in sy kommentaar op Romeine 1:17 (Engelse vertaling): "*I take the righteousness of God to mean, that which is approved before his tribunal; as that, on the contrary, is usually called the righteousness of men, which is by men counted and supposed to be righteousness, though it be only vapour. Paul however, I doubt not, alludes to the many prophecies in which the Spirit makes known everywhere the righteousness of God in the future kingdom of Christ. Some explain it as the righteousness which is freely given us by God: and I indeed confess that the words will bear this sense; for God justifies us by the gospel, and thus saves us: yet the former view seems to me more suitable, though it is not what I make much of. Of greater moment is what some think, that this righteousness does not only consist in the free remission of sins but also, in part, includes the grace of regeneration. But I consider, that we are restored to life because God freely reconciles us to himself....*" Dit blyk hieruit dat Calvyn meer besorg is om te wys dat die term nie die Rooms-Katolieke lering onderstreep nie, as om dogmaties daaroor te raak.

regverdigmaking is dus die verklaring van God dat jy 'n lid van die verbondsfamilie is. Die basis van hierdie regverdigmaking is die genade van God wat vrylik en onverdiend aan sondaars gegee word, juis omrede daar met sonde gehandel is in Jesus se dood aan die kruis (Wright, 1980:14).

Alhoewel baie van die kritiek teen Wright as ongeldig afgemaak kan word,[79] moet sy siening van regverdigmaking egter bevraagteken word. Sy argument vir regverdigmaking as "God se verklaring dat iemand deel het aan die verbond", as verklaring dat jy "*in*" *is* en nie hoe jy "*inkom*" nie, berus grootliks op sy interpretasie van "*Second Temple Judaïsm*" (Wright, 197:34).

Carson (2001:548) se kritiek op Sanders kan sekerlik ook in die geval van Wright gemaak word as hy sê die lees van Paulus teen hierdie agtergrond is "*too doctrinaire, too unsupported by the sources themselves, too redactionistic, too monopolistic.*"

Iemand soos Seifrid (2001:423 e.v.) in sy navorsing oor "*Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaïsm*" toon op bevredigende wyse aan dat die interpretasie van "righteousness" as "covenant faithfulness", 'n geval is van "*to invert the actual semantic relation between the terms.*" Hy kom tot hierdie gevolgtrekking (onder meer) op grond van die feit dat *bĕrit* (*brh)* en *ṣdq*–terme, ten spyte van hulle herhaalde voorkoms in die Hebreeuse Bybel, slegs by rare geleentheid in enige noue verband met mekaar voorkom. Verbond (*bĕrit*) kom 283 keer en *ṣdq*–terminologie 524 keer voor, waarvan daar net in 7 gevalle van enige betekenisvolle semantiese kontak sprake is. Dit is veral interessant as in gedagte gehou word dat beide hierdie woordgroepe betekenisvelde het wat verband hou met verhoudings, sowel as etiese en juridiese dimensies. Seifrid wys ook dat die herhaalde verbintenis van "righteousness" taal met "ruling and judging" op "creational theology" dui (Seifrid, 2001:425) en daarom *meer* is as blote getrouheid aan die verbond met Israel. Hier is dit weer insiggewend dat die *ṣdq*-wortel en die *shaphat*-wortel in 142 kontekste in noue verband met mekaar gevind word (d.i. binne 5 woorde van mekaar af). Aangesien koningskap natuurlik die maak van verbonde insluit, is dit nie vreemd dat "heers en regeer", soms voorkom by die verbond met Israel nie (en met Dawid spesifiek). Daarom kom geregtigheid en verbond, in groter literêre eenhede soos Psalm 50 en Psalm 89, ook saam voor (Seifrid, 2001:425).

Hierdie studie vind dus aansluiting by Wright, in die gedagte dat regverdigmaking wel met die verbond en die verklaring dat jy deel het aan die verbond, te make het. Ons wil in eksegetiese getrouheid egter dit sien as meer as 'n verklaring dat jy *reeds deel het* aan die verbond met die volk Israel. Ons sien regverdigmaking as die manier *hoe* jy deel kry aan God se geregtigheid. Ons sien geloof op voetspoor van Gereformeerdes van alle tye steeds as die middel waardeur regverdigmaking 'n werklikheid word en nie as aanduiding

---

[79] Hier word byvoorbeeld gedink aan Thomas Schreiner wat Wright verkeerdelik interpreteer asof hy sou sê dat God se geregtigheid niks met die verlossing van sy volk te doen het nie, maar net met Sy getrouheid aan die verbond. Wright maak dit egter duidelik dat die bedoeling van die verbond van die begin af verlossing is (Schreiner, 201:198).

dat jy reeds geregverdig is nie, alhoewel geloof later op die Christelike weg wel hierdie rol vervul. Ons verskil wesenlik van Wright se siening dat God se geregtigheid nie toegereken kan word nie omdat dit sy getrouheid aan die verbond is. Soos reeds aangedui, is ons van mening dat God *wel* sy geregtigheid (God die Seun se geregtigheid) oordra en dat hierdie geregtigheid juis die nakom van die *Tora* (verbond) is. Dit blyk uit die feit dat Jesus (God self), as die troue bondgenoot as't ware op ons oorgedra word wanneer ons, die oomblik wat ons in geloof na Jesus vlug, gesien word as mense wat saam met Jesus gesterf en opgestaan het (Rom 6). Dat ons geregtigheid in verband bring met "creational theology" (Seifrid, 2001:425) blyk uit die feit dat daar aangedui is dat die basiese grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens, *ook by die skepping*, 'n *Tora*-verhouding is.

Daar moet wel ook met Wright saamgestem word dat regverdigmaking, indien dit met verbond te make het, *meer* as 'n persoonlike aangeleentheid is (Wright, 1980:21). Regverdigmaking beteken dat mens deel van 'n verbondsgemeenskap is met die verantwoordelikheid om mekaar lief te hê. Die belangrikheid van gemeenskap en die beoefening van die sakramente is dus 'n belangrike uitvloeisel van regverdigmaking. Anders gestel: die kerk moet ernstig opgeneem word en daar moet gewaak word teen allerlei subjektiewe beklemtoninge wat hierdie gemeenskap kan verbreek. Dit sou met reg ook in die lig van hierdie studie beklemtoon kan word. Die verband tussen die eenheid van die kerk en regverdigmaking moet dus in die prediking uitgelig word, sowel as die verantwoordelikheid teenoor mekaar en die ontsaglike belangrikheid van die sakramente as tekens van hierdie nuwe, geregverdigde volk. Daar moet dus gewaak word teen 'n blote individualistiese, subjektiewe gerigtheid wanneer regverdigmaking verkondig en geleer word in gereformeerde kerke.

Teenoor Wright wat uitsluitlik hierdie klem op die gemeenskap van gelowiges wil laat val, moet ons, in die lig van die feit dat ons studie aangetoon het dat ook die eerste mens in 'n *Tora*-verhouding tot God gestaan het, egter ook beklemtoon dat regverdigmaking te make het met die individu in sy *Tora* (verbond)-verhouding met God. In die prediking moet hierdie aspek, as uitvloeisel van die leer van regverdigmaking, aandag kry. Daar moet dus in die prediking van regverdigmaking deur die geloof uiters versigtig met die Skrif omgegaan word en gewaak word teen sowel die opgaan in blote subjektiewe individualisme aan die een kant, as die totale oorbeklemtoning van die ekumeniese, ten koste van die individu, wat ook as individuele skepsel weer in 'n *Tora*-verhouding met sy Skepper kom deur die geloof in Jesus Christus. Belangrik is egter dat daar in die prediking op Bybelse wyse gepraat word oor die geregtigheid wat Jesus in my plek verwerf het. Dit mag nie gepreek word in die sin van verskillende morele gebooie, wat Jesus in my plek nagekom het om so my geregtigheid voor God te verdien nie. Sulke prediking lei onbewustelik tot die pastorale probleem dat gelowiges steeds hulle verhouding met God as verdienstelik sien en beleef, aangesien Christus se gehoorsaamheid aan "gebooie" op my oorgedra is en ek dan sekerlik nou hierdie tipe gehoorsaamheid moet handhaaf. Die gepaardgaande gevolge van so 'n siening kan ongetwyfeld by die sensitiewe gelowige lei tot probleme wat heilsekerheid betref. Veeleer moet daar, soos aangedui, noukeurig omgegaan word met gedeeltes soos Romeine 6 en die implikasies hiervan vir die gelowige.

6.5 Etiese/imperatiewe prediking

Wanneer daar oor die praktiese implikasies wat hierdie studie inhou vir etiese prediking besin word, is dit belangrik om te weet wat ons daarmee bedoel. Met etiese prediking bedoel ons: prediking waarin daar gepoog word om lidmate in die lig van die Bybel te laat besin oor die *etos* wat hulle beoefen. Alle mense en alle lidmate het onbewustelik 'n *etos* waarvolgens hulle lewe. Etiese prediking het 'n verandering in die gedrag (*etos*) van mense ten doel. Deur etiese prediking moet lidmate daartoe beweeg word om in dit wat hulle as reg en verkeerd beskou (as sonde al dan nie), hoe hulle hul gedra in hulle gesinne en woonbuurtes, wat hulle met hulle geld doen en nog meer, deeglike Bybels-verantwoordbare grond te hê, sodat God deur hulle lewens geëer word en hul naaste gedien word, sonder dat hulle onder onnodige, oneweredige skuldgevoelens gebuk gaan in hulle poging om God te behaag.

Johan Cilliers se uitstaande boek, *Die uitwissing van God op die kansel,* wat in 1996 verskyn het, maak dit baie duidelik dat daar iets skort met die prediking in Suid-Afrika; ja, ook in kerke van gereformeerde oortuiging. Cilliers wys op die verlammende effek van wettiese prediking; prediking waarin God en wat Hy gedoen het (die evangelie), nie deurslaggewend is nie; prediking waarin die imperatiewe losgemaak word van die indikatiewe. Cilliers wys tereg daarop dat wettiese prediking veroorsaak word deur 'n wanbegrip van die verhouding tussen wet en evangelie (Cilliers, 1996:9).

Daar kan maar net met Cilliers saamgestem word, maar hierdie studie kan beslis 'n verdere bydrae lewer tot die oplossing van die probleme op ons kansels. Indien die aard van *Tora* - en dan veral *Tora* in die bedeling van die nuwe verbond - reg verstaan word deur predikers, kan dit onmoontlik tot die uitwissing van God op die kansel lei. Trouens, is dit nie waar dat een van die diepste redes vir hierdie toestand in die prediking juis geleë is in 'n onkunde omtrent die aard van die verhouding tussen God en mens, soos dit van die begin af daar uitsien; en 'n onkunde omtrent die unieke en heerlike aard van lewe onder die nuwe *Tora*, Jesus, teenoor die lewe onder die *Tora* van Moses nie?

Hierdie studie wys baie duidelik uit dat in die Bybel "wet" nooit onafhanklike status het nie. Die *Tora*-verhouding bestaan altyd uit 'n "evangelie"- en 'n "wet"- kant wat onlosmaaklik deel van mekaar is. Die Bybel het tewens geen belang in die daarstel van 'n abstrakte kode van etiek nie. Die tema is die reddende dade van God, waartoe die mens opgeroep word om te reageer met vreugdevolle nakoming van die wet.

Soos ons gesien het, vereis God se verlossing altyd gedrag wat in ooreenstemming is met (wat pas by) *verbonds*gemeenskap. Kortweg: wet (as element van *Tora*) is altyd 'n onafskeidbare deel van die verbond. Die verband tussen wet en verbond is so onafskeidbaar, dat die twee soms uitruilbaar gebruik word (Eks 34:28; 2 Kon 18:12; Ps. 78:10). Soos Verne H. Fletcher dit stel:

> The law is the demand of the covenant God upon the covenant people and is concerned above all with the maintenance of the covenant relationship. This makes it clear that the law is not an afterthought, but is essential to the

> covenant. Its aim and purpose is to maintain a standard of conduct which is consonant with membership of the covenant community and which would protect the covenant from . . . violations which would jeopardize its continuance'. Thus the law and the covenant are integrally one (Flethcher, 1971:68).

Aangesien Moses die middelaar van die ou verbond is (Gal 3:19), word hierdie wet "die wet van Moses" genoem (Mal 4:4; Hand 15:5). Aangesien Christus die middelaar van die nuwe verbond is (Heb 12:24), kan sy wet "die wet van Christus" (Gal 6:2) genoem word - natuurlik word dat daar hiermee bedoel dat Christus self die rol van die *Tora* onder die nuwe verbond vervul.

Binne federale teologie is die wetgedeelte van die Mosaïese (ou) verbond/*Tora* (spesifiek die Dekaloog) steeds die riglyn van etiese gedrag. In die lig van ons studie moet hierdie aanname ernstig bevraagteken word. Die ooreenkomste en verskille tussen etiek onder die Mosaïese sisteem en etiek onder die nuwe verbond, sal nou aangedui word om die praktiese implikasie van ons studie vir etiese prediking binne gereformeerde kringe duidelik te maak.

6.5.1 Etiek onder die wet van Moses

Die wet van Moses mag nie losgemaak word van sy begronding in verbondsgeskiedenis nie. Dit was nie 'n Goddelike wetgewing onafhanklik van Sy groot handeling van verlossing in die Eksodus nie. Die wet van Moses het as't ware uit die Eksodusgeskiedenis gegroei. Hierdie groot handeling van God het van die Israeliete gedrag vereis wat 'n toepaslike reaksie op sy verlossing sou wees. Die totale etiese sisteem van die Ou Testament is gestruktureer en gekleur deur die Eksodusgebeure. Die karakter van die Eksodusgebeure het die manier waarop Israel verplig was om te leef, bepaal.

Die Dekaloog, wat genoem word die "woorde van die verbond" (Eks 34:28), word voorafgegaan deur 'n stelling omtrent God se verlossing: "*Ek is die HERE jou God wat jou uit Egipteland, uit die slawehuis, uitgelei het*" (Eks 20:2). Juis omdat die magtige Skepper, die Vader, Man, Koning en Bondgenoot van Sy volk geword het, deur middel van 'n handeling van vrye guns en liefde; en omrede Hy hulle Beskermer is en die Waarborg dat Israel alles sal hê (Ek is ... jou God), is daar 'n geïmpliseerde *daarom ... "Jy mag geen ander gode voor my aangesig hê nie* (Eks 20:3).

Deuteronomium is vol voorbeelde van hierdie indikatief-imperatief verhouding "*maar julle eie oë het gesien al die groot werke wat die HERE gedoen het. Onderhou dan ...*" (Deut. 11:7,8; 6:20-24; 7:7-11; 10:17-19; 27:9,10).

In die Ou Testament is die essensie van aanbidding die onthou, herhaling en oordenking van die magtige handelinge van God, spesifiek in die Eksodusverhaal (Rigters 5:11; Ps. 66; 78; 105; 106; 111:4). Sonde was altyd 'n uitdrukking van 'n vergeetagtigheid van wat

God gedoen het. Vir die Ou Testamentiese heilige was die lewe 'n dankbare viering van die Eksodus. Sy godsdiens was een van herinnering en dankbaarheid.

Die wet van Moses was niks anders nie as die definiëring van konkrete handelinge waardeur die magtige dade van God onthou kon word en die Israeliet sy dankbaarheid vir insluiting in daardie heilige geskiedenis kon uitdruk.

Dit is waarom hy die Sabbat moes hou (Deut 5:15), die jaarlikse feeste moes vier (Eks. 12:27; 13:3-9; Lev 23:41-43), die offers van die eerstelinge moes bring (Deut 26:1-10), die eersgebore kind of dier moes loskoop (Eks 13:2; 14-16) en al die skulde afskryf tydens die jubeljaar (Lev 25). Ten diepste het die wet gesê: "*En jy moet daaraan dink dat jy in Egipteland 'n slaaf was, en die HERE jou God jou daarvandaan uitgelei het deur 'n sterke hand en 'n uitgestrekte arm*" (Deut 5:15).

Die Eksodus het bepaal hoe Israel in elke saak moes optree. Hulle moes vriendelik wees teenoor 'n vreemdeling, aangesien hulle ook vreemdelinge in Egipte was voordat God hulle bevry het. Hulle moes nie die arme onderdruk nie, want hulle moes onthou dat hulle 'n arm volk was wat God se genadige verlossing gesmaak het. Hulle moes met regverdigheid, gelykheid en barmhartigheid optree net soos God in die Eksodus opgetree het.
Israel se etiek was daarom gegrond in die verlossingsgeskiedenis, gekleur deur die verlossingsgeskiedenis sowel as 'n uitdrukking van daardie geskiedenis.

Sulke gedrag het dus die vinger as't ware weggedraai van die self en van die volk, na die genadige handelinge van God in die geskiedenis.

Om die punt duidelik te maak: Indien ons 'n vrome Hebreeuse familie sou besoek en vra: "Hoekom aanbid jy soos jy aanbid? Hoekom vier jy die Sabbat? Hoekom is jy goed vir vreemdelinge? Hoekom sorg jy vir die armes en minder-bevoorregtes?", sou die antwoord wees: "*Omdat ons slawe was in Egipte en die Here ons met 'n magtige hand uitgelei het. Daarom doen ons hierdie dinge.*"

6.5.2 Etiek onder die wet van Christus/Christus as *Tora*

Nuwe Testamentiese etiek het dieselfde karakter as Ou Testamentiese etiek aangesien dit voortvloei uit verlossingsgeskiedenis en gestruktureer en gekleur word deur daardie geskiedenis.
Hierin lê die kontinuïteit tussen die etiek van die Ou Testament en dié van die Nuwe Testament. Aangesien beide gegrond is in 'n groot verlossingshandeling, vereis beide 'n etiek van dankbaarheid en 'n lewe van geloof en liefde. Soos in ons studie aangedui, vorm hierdie dinge die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens; van die skepping af.

Tog is daar ook diskontinuïteit tussen die etiek van die Ou en die Nuwe Testament. Die Nuwe Testament is "nuut" aangesien dit 'n nuwe historiese verwysingspunt het. In die

dood en opstanding van Jesus het die grootste verlossingshandeling van alle verlossingshandelinge plaasgevind. Hier word die totale geskiedenis van die Ou Testament opgesom in een magtige daad van verlossing. In Christus vind die nuwe skepping en die nuwe Eksodus van menslike geskiedenis eens en vir altyd plaas.

Net soos die wet van Moses die morele imperatiewe bevat wat voortvloei uit die Eksodus - Sinai gebeure, so beliggaam die "wet van Christus" die morele imperatiewe wat voortvloei uit die dood - opstandingsgebeure.
Die manier waarop die Christelike gemeenskap opgeroep word om te lewe, is gestruktureer, bepaal en gekleur deur die Christusgebeure. Net soos Moses herhaaldelik sy herhaling van die Eksodus laat saamval met 'n *daarom* of 'n *hou dan* (bv. "*Maar omdat die HERE julle liefgehad en die eed gehou het wat Hy vir julle vaders gesweer het, het die HERE julle met 'n sterke hand uitgelei en jou uit die slawehuis, uit die hand van Farao, die koning van Egipte, verlos .... Hou dan die gebod en die insettinge en die verordeninge wat Ek jou vandag beveel om dit te volbring*" (Deut. 7:8-11), laat die Nuwe Testament die herhaling van God se groot daad in Christus, saamgaan met 'n *daarom,* byvoorbeeld:

"*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 redelike godsdiens*" (Rom 12:1).

"*Terwyl ons dan hierdie beloftes het, geliefdes, laat ons ons van alle besoedeling van die vlees en die gees reinig en laat ons die heiligmaking in die vrees van God volbring*" (2 Kor 7:1).

"*As julle dan saam met Christus opgewek is....Maak dood dan julle lede wat op die aarde is, naamlik hoerery, onreinheid, hartstog, slegte begeertes en gierigheid, wat afgodediens is*" (Kol 3:1,5).

Die intieme verbintenis tussen God se reddende handeling in Christus en ons etiese reaksie word nie net uitgelig deur die woord *daarom* nie, maar ook deur die woord *soos.* 'n Pragtige voorbeeld is Jesus se gesprek in die bovertrek.
Nadat Jesus die dissipels se voete gewas het en aan hulle gesê het dat Hy dit as 'n voorbeeld vir hulle gedoen het, kry ons die volgende:
" '*n Nuwe gebod gee Ek julle, dat julle mekaar moet liefhê; soos Ek julle liefgehad het, moet julle ook mekaar liefhê*" (onderstreping myne) (Joh 13:34).

'n Nuwe verbond moet 'n nuwe wet hê. Die gebod om lief te hê is nie nuut nie, aangesien Moses ook beveel het om die naaste lief te hê. Wat nuut is in Christus se gebod is "*soos Ek julle liefgehad het.*" Liefde kry dus 'n nuwe historiese verwysingspunt. Dit is liefde gedefinieer deur die kruis van Christus. Moses kon nie hierdie soort liefde beveel het nie en juis daarom is sy gebod totaal onvoldoende noudat die nuwe (en finale) manifestasie van liefde in die Christusgebeure gekom het.

Daarom kan Paulus sê: "*Manne, julle moet jul eie vroue liefhê, soos Christus ook die*

gemeente liefgehad en Homself daarvoor oorgegee het" (Ef 5:25). Wat nuut is omtrent hierdie gebod is die historiese verwysingspunt. Die etiek vloei nie voort uit die liefde wat God in die Eksodus uit Egipte geopenbaar het nie, maar in die liefde van God wat in Christus Jesus geopenbaar is.
Johannes sê: "*Hierin is die liefde van God tot ons geopenbaar, dat God sy eniggebore Seun in die wêreld gestuur het, sodat ons deur Hom kan lewe. Hierin is die liefde: nie dat ons God liefgehad het nie, maar dat Hy ons liefgehad het en sy Seun gestuur het as 'n versoening vir ons sondes. Geliefdes, as God ons so liefgehad het, behoort ons ook mekaar lief te hê*" (1 Joh 4:9-11).

Deurgaans in die Nuwe Testament sien ons dat die Christen se gedrag bepaal, gestruktureer en gekleur word deur wat Christus gedoen het. Die nuwe morele imperatief vloei voort uit die nuwe verlossingsgebeure. Die "wet van Christus" vereis dat gelowiges vergewe soos hulle vergewe is (Kol 3:13), mekaar aanvaar soos Christus hulle aanvaar het (Rom 15:7) en mense so waardevol ag as wat die bloed van Christus, wat vir hulle gestort is, vereis.

In die Ou Testament is 'n groter klem gelê op die kultiese gebooie[80] en die afskeiding van Israel van ander mense. In die Nuwe Testament is die klem op die heilige verpligting van alle menslike verhoudings. Seksuele sonde, byvoorbeeld, sowel as die sondes van die gees wat menslike verhoudinge diep beïnvloed, word in die Nuwe Testament in 'n baie ernstiger lig beskou. Die rede hiervoor is dat die menswording van Jesus menslike lewe geweldige, onbeperkte waarde gegee het. Kultiese regulasies is niks in vergelyking met menslike nood nie. Die etiek van die Nuwe Testament onttrek nie van die wêreld, sodat dit sy asketiese piëteit in 'n heilige plekkie kan beoefen nie. Dit is 'n etiek wat uitreik na die regte wêreld en dit in werklike solidariteit met die menslike ras uitdruk.

6.5.3 Federale teologie: Nuwe wyn in ou sakke

Federale teologie gaan as't ware na die Christusgebeure vir genade maar keer terug na Moses vir etiek. Dit sê in effek dat Christus ons *geloof* moet struktureer maar Moses ons *etiek.*
Daar vind dus 'n skeiding plaas in die dinamiese verhouding tussen die historiese verlossingsgebeure en die etiek wat daaruit voortvloei. In federalisme word die Dekaloog die riglyn vir die dankbaarheidslewe van die gelowige. Soos gesien, is die Dekaloog die wet van Moses of dan die "woorde van die [Mosaïese] verbond" (Eks 34:28; Deut 4:13). Omrede dit voortvloei uit die verlossingsgeskiedenis van die Eksodus is dit nie genoegsaam om die aard van die lewe onder die nuwe verbond te reguleer nie.

Die Nuwe Testament stuur nie die Gees-gedoopte gemeenskap terug na Moses om hulle plig te leer nie. Nêrens word die ná-Pinkster gemeenskap vermaan om die *Tora* te

---

[80] 'n Voorbeeld hiervan word gevind in die lewe van Simson. Hy kon een helfte van die nag met 'n prostituut deurbring en die ander helfte deur die krag van die Gees optree, sonder dat hy veroordeel word. Wanneer Simson egter sy Nasireër-belofte verbreek, verlaat die Gees hom.

bestudeer as riglyn vir hulle lewens nie. Deurgaans in sy briewe redeneer Paulus vanaf die evangelie-gebeure na etiek. Hy wys hoe die verlossingshandeling in Christus moet bepaal hoe ons ons in alle menslike verhoudinge moet gedra.

Byvoorbeeld: wanneer Paulus gekonfronteer word met die probleem van seksuele immoraliteit in Korinte, verdoem hy nie sulke gedrag op die basis van die *Tora* nie. Hy redeneer vanuit die feit dat ons eenheid met Christus beteken dat ons liggame deel van Christus is. Hoe kan 'n gelowige wat een van gees met die Here is, een vlees word met 'n prostituut? (1 Kor 6:15-17). Hy gaan dan voort om te sê: "*Of weet julle nie dat julle liggaam 'n tempel is van die Heilige Gees wat in julle is, wat julle van God het, en dat julle nie aan julself behoort nie? Want julle is duur gekoop. Verheerlik God dan in julle liggaam en in julle gees wat aan God behoort*" (1 Kor 6:19,20).

Wanneer Petrus en sy geselle fouteer in Antiochië en publiek tereggewys moet word, verdoem Paulus hulle gedrag ook nie op die basis van die wet van Moses nie. Hy staan hulle teë op grond van die feit dat "*hulle nie reguit loop volgens die waarheid van die evangelie nie*" (Gal 2:14).

Vir Paulus is verkeerde gedrag alles "*wat ... met die gesonde leer in stryd is, volgens die evangelie van die heerlikheid van die salige God wat aan my toevertrou is*" (2 Tim 1:10, 11).

Vir hom is dit die "genade van God" en nie die *Tora* nie, wat verlossing bring, *sowel as* ons leer om '*nee*' te sê vir *die goddeloosheid* en *om "wêreldse begeerlikhede te verloën, ingetoë en regverdig en vroom in die teenwoordige wêreld te lewe, terwyl ons die salige hoop en die verskyning van die heerlikheid verwag van die grote God en ons Verlosser, Jesus Christus*" (Titus 2:11-13).

Paulus haal die Ou Testamentiese gebooie slegs in drie of vier geïsoleerde gevalle aan. Waar hy dit wel doen, is dit nie die basis van sy etiese appèl nie, maar 'n sekondêre appèl – en selfs dán gebruik hy die wet van Moses met groot profetiese vryheid (sien 1 Kor 9:9). 'n Stelling uit die wet het nie vir Paulus dieselfde absolute outoriteit as wat dit vir Judaïsme het nie.

Aangesien die wet van Moses ons oproep tot heiligheid en dankbaarheid teenoor God en 'n lewe van geloof en liefde, leef die gees van die ou wet steeds voort onder die nuwe bedeling. Die tydlose etiese beginsels in die wet van Moses leef voort onder die "wet van Christus." Op hierdie wyse kan die wet van Moses, soos 'n emeritus professor, steeds van waarde wees in die instruksie met betrekking tot geregtigheid. Ons kan egter nie meer sê dat iets reg of verkeerd is net omrede dit in die wet van Moses is nie – die Dekaloog ingeslote. As 'n "verbond" (Deut 4:13), het die Dekaloog tot 'n einde gekom (Heb 8:13), aangesien daardie verbond vervang is met die superieure bediening van die Gees (2 Kor 3:4-11).

Op hierdie punt kan die beswaar ingebring word: "Hoe kan ons dan nou nog sê dat lieg, moord, diefstal en egbreuk verkeerd is indien die Dekaloog nie meer die finale gesag vir

gedrag is nie?"
Die antwoord hierop is dit: Die sanksies van die Dekaloog teen genoemde dinge is vandag steeds geldig, maar nie omrede dit deel van die Dekaloog is nie.
Eerstens is dit sondes wat deur algemene openbaring verdoem word en selfs onder heidene geken word. Dit is dwaasheid om te suggereer dat die Dekaloog nodig is om aan mense te sê dat hierdie sondes verkeerd is. Wanneer Paulus die heidene wil oortuig van hulle sonde, beroep hy hom nie op die Dekaloog nie, maar die feit dat hierdie mense "*mense* (is) *wat die verordening van God goed ken*" (Rom 1:32).

Tweedens en meer belangrik, hierdie sondes is duidelik onversoenbaar met die evangelie, wat aan gelowiges glashelder wys hoe hulle moet optree teenoor andere vir wie Christus gesterf het.

Derdens en laastens, word die sonde wat deur die Dekaloog verdoem word, baie meer spesifiek verdoem in die Nuwe Testament.
'n Aantal wette in Levitikus 19 is baie duidelik vandag nog op ons van toepassing:
"*Jy mag jou broer in jou hart nie haat nie. Jy moet jou naaste vrymoedig berispe, sodat jy om sy ontwil geen sonde op jou laai nie.*
Jy mag nie wraakgierig of haatdraend teenoor die kinders van jou volk wees nie, maar jy moet jou naaste liefhê soos jouself. Ek is die HERE" (Lev 19:17, 18).

Ons sê egter nie dat ons moreel verplig is om hierdie dinge te doen, omdat dit in die *Tora* (die wet van Moses) staan nie. Daar is ander wette in Levitikus 19 wat ons nie voel om te gehoorsaam nie. Byvoorbeeld: " 'n *kleed van twee soorte goed, van gemengde stof, mag nie op jou kom nie*" (Lev 19:19).

Hoe bepaal ons dan watter wette vandag steeds geldig is?
Die gewete van selfs 'n nie-Christen sal baie gou die tydlose, etiese beginsels in Levitikus 19 herken op grond van algemene openbaring.
Wat die ander wette betref, moet ons dit ondersoek met die evangelie van die Nuwe Testament.
Anders gestel: ons moet dit in die lig van Christus meet.

Indien mens 'n Mormoon wil oortuig dat die *Book of Mormon* nie die gesag vir Christene is nie, gaan mens nie daarmee saam die goeie etiese beginsels verwerp omdat hulle in die *Book of Mormon* gevind word nie. Dit gaan egter nie meer bindend op die gewete wees nie, aangesien dit in die *Book of Mormon* gevind word. Indien die *Book of Mormon* 'n goeie beginsel bevat, sal dit egter legitiem wees om daardie stelling as 'n self-verduidelikende waarheid aan te haal. Paulus haal sulke waarhede selfs van digters en Kretensers aan. Nuwe Testamentiese skrywers verwys soms na geïsoleerde stellings van die *Tora* as navolgingswaardig. Dit bewys egter nie dat die *Tora* nog in plek is as 'n wetlike entiteit nie. As 'n verbondskode is dit nie meer geldig nie, maar die Nuwe Testament gebruik steeds die wet met profetiese vryheid.[81]

---

[81] Vergelyk ook weer die *Eskatologiese aard van die Nuwe Testamentise geskrifte.*

Federale teologie het 'n geneigdheid om 'n etiese sisteem daar te stel wat gebaseer is op die geskrewe kode van Moses. Waarskynlik word dit gedoen uit angstigheid om die kontinuïteit tussen die Ou en die Nuwe Testament (wat bestaan en uiteraard uiters belangrik is) te beklemtoon. In die proses geskied daar egter nie reg aan die werklike "nuwe dinge" wat God in Jesus gedoen het nie. In hoofstuk 4 is daar reeds op breedvoerige wyse aangetoon dat die *Tora* onder die nuwe verbond, al die wetselemente dwarsdeur God se verbondsverhouding, of dan *Tora*-verhouding met die mens, insluit. Hierdie wetselemente vorm egter nou die "wet" kant van die *Tora*, soos dit *in en deur Christus, onder die kruis deurgegaan het.* Dit bring 'n radikaal nuwe dimensie. Die "wet" onder die nuwe verbond, wat die riglyn vir 'n Christen se dankbaarheidslewe vorm, kan dus nie bloot 'n bevestiging van die "morele" wette (Dekaloog) van die Mosaïese verbond wees nie. Dit beteken selfs dinge soos reinigingswette is nou "wet" vir die gelowige onder die nuwe verbond, maar die kruis het so 'n radikale verandering hieraan teweeg gebring dat die gehoorsaamheid hieraan die teenoorgestelde sal lyk as onder die Mosaïese verbond. Waar jy *nie* die onreine mag aanraak onder die Mosaïese verbond nie, beteken reinheid nou juis om die onreine aan te raak en na hom uit te reik met die evangelie! Trouens, wat betref dit wat onder die kruis deurgegaan het, is daar in hierdie studie op verskeie aspekte gewys wat hier herhaal kan word. Daar is gesien dat die term "*in Christus*" nou, na die kruis, dieselfde behels as wat in die term "*in die land*" opgesluit was: 'n status en 'n verhouding wat deur God *gegee* is; 'n posisie van insluiting en sekuriteit, sowel as 'n verbintenis om waardiglik te lewe deur die praktiese verantwoordelikhede te vervul teenoor diegene wat die verhouding met jou deel. In die Nuwe Testament vind die *sosio-ekonomiese* dimensies van die land daarom op praktiese wyse tipologiese vervulling in die *koinonia* aansprake in die Nuwe Testament. Na die kruis kan ons sê dat die opdragte tot *koinonia*, met alles wat dit behels, is nou "wet" is vir gelowiges.
Verder meer is aangedui dat alhoewel Jesus Christus nou die enigste Hoëpriester is, is almal wat deel is van die nuwe verbondsgemeenskap nou priesters. Ons bring egter nie meer ramme, bulle, bokke en skape as offers nie, maar wel: onsself (Rom 12) (liggaam, gedagtes, ens.); lof, die vrug van ons lippe (Heb 13:15), en ons gawes en besittings (2 Kor 9:5). Hierdie wette het natuurlik radikaal onder die kruis deurgegaan en daarom vind dit nie meer plaas in die sfeer van versoening vir sondes nie, maar as uitvloeisel van dankbaarheid vir die groot Offer.

Verder meer is gesien hoe Jesus die aardse tempel vervul en vervang het. Na die kruis is ons tabernakel nou eerstens die hemel self, waar Jesus as Hoëpriester vir ons elke dag by God intree. Op aarde is ons tabernakel ook nie een met hande gemaak nie, maar ons is die tabernakel (tempel) van God; die plek waar Hy spesifiek teenwoordig is; ons, kollektief en individueel. Al die individuele opdragte aan gelowiges sowel as die opdragte aan die kerk kan daarom as "wet" vir gelowiges beskou word.

Die "wet" by die skepping, naamlik om te vermeerder en die aarde te vul met sy beelddraers, geld nou weer as wet vir die gelowige in die Groot Opdrag.

Op hierdie punt moet daar kortliks gekyk word na die wyse waarop hierdie eiesoortige

"nuwe wet"/*Tora gepreek* moet word.

6.5.4 Die eiesoortigheid van Christus die *Tora*: Rigtingwysers vir etiese prediking

6.5.4.1 Die Christosentriese aard

Die "wet van Christus" is nie 'n nuwe stel reëls wat die oues vervang nie. Christus gee ons nie 'n nuwe geskrewe kode nie. Die Nuwe Testament bevat nie 'n reëlboek-etiek nie. Soos ons reeds gesien het, toe die Ou Testamentiese *Tora* vervul is (aan beide die "wet" kant en die "evangelie" kant), het dit sy ware doel en eindpunt in Christus bereik. Hy is die een waarna die *Tora* heengewys het. Christus self neem die plek in wat die *Tora* voorheen ingeneem het. Hy vervul, soos gesien, beide die "evangelie" kant en die "wet" kant van die *Tora.*

Net soos Judaïsme vir leiding die *Tora* bestudeer het, so moet die Christen vir leiding die openbaring van God in Christus bestudeer. Hierin lê die enorme taak van die prediking.

Die nuwe *Tora* bevat nie slegs 'n stel strenger reëls as die oue nie, maar bevat eerder Christus en sy werk. Om die indruk te gee dat Christene nuwe reëls en gebooie gegee is, is 'n afwyking van die Nuwe Testament se manier om na die saak te kyk. Natuurlik is dit so dat die kerk vir sy organisasie praktiese reëls vir elke dag moet hê, om te wys wat toelaatbaar en wat verbode is. Indien sulke reëls egter as 'n Nuwe Testamentiese "wetboek" beskou word, word die punt gemis. Christus is die nuwe wet (*Tora*).

Die oomblik wanneer daar werklik begryp word dat *Christus self* die plek inneem wat die *Tora* in Judaïsme ingeneem het, is dit onmoontlik om hierdie nuwe "wet" tot 'n onpersoonlike stel reëls en gebooie te reduseer. Dit is natuurlik so dat ons, solank ons op hierdie aarde is, sekere konkrete gebooie moet hê om die "wet van Christus" toe te pas in spesifieke situasies. Maar aan sulke gebooie kan nie onafhanklike of absolute status gegee word, asof hulle die somtotaal van die doen van God se wil sou uitdruk nie. Die Christen se toewyding is gerig tot 'n Persoon, nie 'n kode nie. Die essensie van Christelike etiek is nie reëls of wette of selfs abstrakte beginsels nie, maar 'n verhouding met die lewende Christus. Hy onderhou ons in 'n verhouding wat ons motiewe en houding so transformeer dat ons daartoe beweeg word om op dieselfde wyse teenoor ander op te tree as wat Hy teenoor ons optree, naamlik *persoonlik.*

Judaïsme maak die geskrewe kode sy kos en drank. Die Christelike geloof kan dit nie doen nie. Paulus sê "*want vir my is die lewe Christus*" (Fil 1:21). " ... *Christus ... wat ons lewe is*" (Kol 3:4). "*Ek is met Christus gekruisig, en ék leef nie meer nie, maar Christus leef in my. En wat ek nou in die vlees lewe, leef ek deur die geloof in die Seun van God wat my liefgehad het en Homself vir my oorgegee het*" (Gal 2:20).

In die *Tora* van die ou verbond word baie klem gelê op die onthou van feeste, nuwe mane en spesifiek die Sabbat (Eks 20:8). In die nuwe verbond is die fokus geheel-en-al op die persoon van Christus. Byvoorbeeld: "*doen dit tot my gedagtenis*" (1 Kor 11:24). "*Onthou*

dat Jesus Christus, uit die geslag van Dawid, uit die dode opgewek is volgens my evangelie" (2 Tim 2:8).

In Judaïsme was daar kasuïstiese reëls vir elke situasie van die lewe. 'n Getroue Jood kon dus altyd weet wat van hom verwag word. Die Nuwe Testamentiese gelowige het nie so 'n bloudruk nie. In Christus het hy egter die hoogste geopenbaarde wil van God vir die mensdom. Teenoor die Jood wat presies in elke situasie die *Tora* kon navolg, vind die Christen sy patroon van lewe in die navolg van Christus. Jesus verklaar: "*Ek is die lig van die wêreld; wie My volg, sal sekerlik nie in die duisternis wandel nie, maar sal die lig van die lewe hê*" (Joh 8:12). "*Ek is die goeie herder. My skape luister na my stem, en Ek ken hulle, en hulle volg My*" (Joh 10:11,27). "*Ek is die weg en die waarheid en die lewe*" (Joh 14:6).

Vir die prediking is hierdie klem van uiterste belang. Die *solus Christus* van die Hervormers kan nie net normatief wees vir die leerstelling van geloof en regverdigmaking deur geloof nie. Dit moet ook die riglyn vir etiese prediking wees, aangesien *solus Christus* ook *totus Christus* beteken; dit wil sê: die hele Christus vir die hele lewe. Anders gestel: Christologie en Christopraksis word een, in so 'n mate, dat 'n totale holistiese kennis van Christus sy stempel nie net op die denke en die hart afdruk nie, maar op die hele lewe in die gemeenskap van Christus. Dit beteken ook dat Christus ontvang en geken word, nie net deur die denke en hart nie, maar deur die ervaring en praktyk van die hele lewe. Hiertoe moet etiese prediking vandag oproep, ook in Suid-Afrika. Gelowiges moet opgeroep word om as't ware Jesus te wees en te word in hulle omgang en kontak met die buitewêreld. Die 'gestuur wees' in die wêreld *soos Jesus*, om iets van die koninkryk van God te laat sigbaar word, *soos Jesus,* moet prominent wees in die prediking.

6.5.4.2 Die belangrikheid van die Gemeente

Indien Christus die rol van die *Tora* oorneem en die gemeente die liggaam van Christus is, is dit heel logies dat daar, wat etiese gedrag betref, gekyk moet word na die rol van die gemeente.

Die ekklesiologiese motiewe van Paulus se *paranese* is al dikwels uitgewys (Schnabel, 1984:306). Paulus maak selde individualistiese stellings en selfs dán word dit in verband gebring met die Christelike gemeenskap. Die kerk (gemeente) is baie spesifiek die *locus* van die ontdekking en onderskeiding van die wil van God.

Daarom is Paulus se vermanings omtrent onderskeiding en persepsie in die meervoud (Rom 12:2; Fil 1:9-10; 4:8; Kol 1:9-10). Hy vermaan die gelowiges om eensgesind te wees en een in denke te wees (Rom 12:16; 15:5; 2 Kor 13:11; Fil 2:2; 4:2). Die verwysing na die gedrag van ander gelowiges of gemeentes kan beslissend wees in argumente (1 Kor 1:16). In die hele dispuut tussen "swakker" en "sterker", is die verwysing na die gelowiges se verantwoordelikheid teenoor mekaar 'n uiters belangrike deel van Paulus se antwoord.

Die "woord van wysheid" (1 Kor 12:8) blyk 'n charisma te wees wat verwys na besluite op etiese gebied. Hierdie etiese besluite vind egter weer plaas binne die gemeenskap van die kerk; en dit is hier waar die woord van wysheid tot sy reg kom; nie in een of ander wilde weg, buite-om die gemeente nie.

Die "woorde van wysheid" moes ook ooreenstem met 'n hoër norm aangesien die meerderheid nie outomaties die waarheid besit nie (Rom 15:5, Gal 2:6,14) Die meeste geleerdes verwys na 'n sakramentele fondasie van die Christelike etos (Schnabel, 1984:307). Ons sal dit hier insluit onder die ekklesiologiese basis van etiek. Die hoof fokus is hier die funksie van die doop as inleiding in die nuwe bestaan in Christus en as motief vir Christelike gedrag. Katolieke en Protestantse geleerdes blyk ooreen te stem dat doop beide 'n kognitiewe en 'n oorsaaklike gebeurtenis is; ten spyte van die feit dat Paulus geen "leer" oor die doop daarstel, of dit tematies behandel nie. Die hele kwessie van '*klein*' of '*groot*' *(belydenis)* doop kan nie bevredigend uit die dokument afgelei word nie, maar dit kan wel met sekerheid gesê word dat Paulus die doop, of dit nou as 'n oorsaaklike handeling of getuienis beskou word, in verband bring met regverdigmaking en heiligmaking (Rom 6). Die doop as inlywing by Christus die *Tora* en die etiese verpligting wat dit op die gelowige lê, moet waarskynlik baie meer aandag kry in beide Baptistiese en *Paedo* Baptistiese kringe wat hulleself as gereformeerd beskou.

Daar moet dus gesê word dat hierdie studie Gereformeerdes (ook in Suid-Afrika) daartoe aanspoor om erns te maak met die gemeente en dit wat onlosmaaklik deel is van gemeentewees. Praktiese gemeentewees, die funksionering van die gawes en die gebruik van die sakramente moet inderwaarheid as deel van die etiese oproepe tot die gemeente gesien word indien Christus die rol van die *Tora* oorgeneem het.

6.5.4.3 Die skeppingsordes

In die lig van hierdie studie se gevolgtrekking, moet ook die skeppingsordes 'n belangrike rol speel in die etiese prediking van Gereformeerdes.

Volgens Schnabel (1984:318) speel die Ou Testamentiese skeppingsgeloof 'n belangrike rol as norm in Paulus se etiek, selfs al is dit nie die basiese of mees belangrike een nie. Hy wys daarop dat Paulus se *skeppingsteologie* niks anders as *skeppings-Christologie* is nie. Paulus het dus geen "skeppings-etiek" as sodanig, wat dan onafhanklike norme van skepping sou voorskryf nie. God se verlossingshandeling in en deur Christus maak die wêreld weer herkenbaar as God se skepping. Met en in Christus kan die ware wil van die Skepper vervul word, veral dan ook omrede Christus die manifestasie van die wysheid van God is en die bemiddelaar van die skepping (1 Kor 8:6). As gevolg hiervan is alles skoon en rein (Rom 14:20), aangesien die aarde in sy totaliteit aan die Here behoort. Ons sou dus kon sê dat die gelowige se verhouding met die wêreld daarom nie uitsluitlik negatief of positief is nie, maar eerder dialekties; dit wil sê: alles hang af van die motief waarmee die wêreld gebruik word.

Dit is egter uiters belangrik dat Schnabel (1984:319) daarop wys dat die geldigheid van die skeppingsorde gesoek moet word, nie alleen in die werk van Jesus Christus nie, maar in die verhouding waartoe *Tora* en Skepping staan. Ons het reeds gewys op die verhouding *Tora* en wysheid. Die *Tora* is dus identies met goddelike, kosmiese, en etiese wysheid. En dit is juis omdat Christus hierdie rol oorneem dat hierdie dinge normatief is vir die gelowige. Dit is daarom dat Paulus na "natuur" kan verwys, wat waarskynlik verwys na God se oorspronklike orde in die skepping (Rom 1:26). Hy kan historiese ordes soos hulle in gebruike en tradisies goedgekeur word, as normatief aanhaal (1 Kor 11:14) "*Of leer ook die natuur self julle nie dat as 'n man lang hare dra, dit vir hom 'n oneer is nie*"; ook ander skeppingsordes soos die huwelik (1 Kor 7), die staat (Rom 13:1-7), en werk (1 Tes 5:14, 2 Tes 3:6-7, 11) - selfs respek vir die konvensionele (Rom 13:13; 1 Kor 7:35; 13:5; 14:40; 1 Tes 4:12).

In die lig van bogenoemde kan daar gesê word dat Paulus se etiek 'n tweeledige kriterium vir Christengedrag impliseer wat betref die teenswoordige wêreld en sy ordes. Die Christen kan en mag nie op arbitrêre en onafhanklike wyse die nuwe orde antisipeer, solank as God die ou orde laat bestaan nie en terselfdertyd mag en kan hy nie die wag vir die nuwe orde wat besig is om aan te breek, laat vaar nie en ook nie die opdrag opgee om daardie ordes van die wêreld met liefde binne te dring nie. Dit is hierdie tweede kriterium wat lei tot die vraag van vryheid in die Christelike etiek.
Dit bring ons by die onderwerp van die belangrikheid van die Heilige Gees en van liefde in Christelike etiek en etiese, imperatiewe prediking.

6.5.4.4 Die prominensie van die Heilige Gees

Dat Christus as die nuwe *Tora*, nie los gesien kan word van die Heilige Gees nie, is reeds uitgelig. Juis daarom is dit van groot belang dat daar in die etiese prediking van die kerk erns gemaak moet word met die Heilige Gees.
Wanneer daar na Paulus se etiek gekyk word, is dit duidelik dat die pneumatologiese motief van Paulus se etiek beskou kan word as die konkretisering van die Christologiese fondasie.

Die Christelike lewe kan gedefinieer word as 'n "wandel" in die Gees (Gal 5:25; Rom 8:4), wat die "vrug" van die Gees (Gal 5:22) produseer. Die gawe van die Gees is die fundamentele krag en beginsel van die nuwe lewe. Die Gees bepaal die hele lewe van die gelowige en die kerk (1 Kor 12:11; asook Rom 5:5; 8:9; 14:26-27; 12:4 e.v.; 15:16; 1 Kor 12:3-11; Gal 3:3; 5:22-25).

Die vernuwing van die gelowige deur die Gees sluit bo alles die area van morele besluite en morele gedrag in. Die gelowige word "ontwikkel" deur die Gees op *eksterne* wyse - deur die apostoliese vermaning (1 Tes 4:1-8), die broederlike aansporing (Gal 6:1), die voorbeeld van ander (1 Tes 1:6-7), die ampte en Charismata van die gemeente (1 Kor 12-14; Rom 12:4-8) en die aanbiddingsdiens (1 Kor 14; Kol 3:16). Die gelowige word ook op *interne* wyse ontwikkel deur die Gees via persepsie (1 Kor 2:10-16; Kol 1:9-10), geloof (2 Kor 4:13), hoop (Rom 5:5;8:16-17; 15:13), gebed (Gal 4:6; Rom 8:15 & 26-27)

en liefde (Rom 5:5; 15:30; Gal 5:22). Die Gees stel die gelowige in staat om die wil van God te doen (Rom 8:4; Gal 5:13-14,16,25).

Binne die etiese prediking moet daar dus nie net na die Gees verwys word nie, maar daar moet 'n bewustheid en openheid wees vir die Heilige Gees om etiese verandering teweeg te bring. Sulke prediking en so 'n bewustheid is deel van die implikasie van die feit dat Christus nou die *Tora* is. Soos ook in hierdie studie aangetoon, kan die Heilige Gees egter weer nie losgemaak word van Wysheid nie, net so min as *Tora* en Wysheid van mekaar geskei kan word.

6.5.4.5 Die rol van wysheid

Volgens Paulus is die Christen verantwoordelik vir sy spesifieke gedrag in die alledaagse lewe. Hierdie verantwoordelikheid het twee aspekte: hy is verantwoordelik om die bindende norme van die Christelike etos te gehoorsaam en hy is verantwoordelik om hierdie gehoorsaamheid 'n werklikheid te maak en te implementeer in die konkrete lewe van elke dag. Hierdie tweede aspek is verantwoordelik vir die vryheid in Paulus se etiek.

Paulus probeer nie die manier waarop elke Christen in elke situasie moet optree, beskryf en voorskryf nie.

Daar is verskille rakende skeppinge en aardse toestande, soos byvoorbeeld die verskil tussen man en vrou, getroud en ongetroud, meesters en slawe. Daar is ook verskille wat betref spesifieke eksistensiële situasies en daar is verskille op die gebied van charismatiese gawes, byvoorbeeld selibaatskap. Hierdie verskillende situasies word nie almal gereguleer nie en ook nie op 'n omvattende wyse nie (1 Kor 7:25).

Baie duidelik is verskillende maniere van optrede en verskillende besluite aangaande dieselfde sake moontlik (1 Kor 6:1-8; 7:1-40). Persoonlike advies is waardevol (1 Kor 1:10; 7:25,40; 2 Kor 8:10), maar die persoonlike, verantwoordelike besluit is nodig, soos wat Paulus baie in genoemde gedeeltes impliseer. Hierdie saak is veral duidelik in Paulus se hantering van die "sterk" en "swak" broer in Romeine 14-15 en in 1 Korintiërs 8. Die persoonlike, verantwoordelike besluit van die individu is van uiterste belang en die moontlikheid van verskille in besluite word basies erken. Hierdie etiese pluraliteit kan natuurlik nie op enigiets toegepas word nie, maar slegs op daardie areas van die lewe waar die fundamentele norme en gebooie van die Christelike etos (soos in en deur die nuwe *Tora,* Jesus, bepaal), nie geaffekteer word nie en waar die gelowiges daarom die reg het om dit te doen. Die realiteit van die kerklike dissipline wys dat sommige grense nie beredeneerbaar is nie; dit wil sê: dit is absoluut.

Ons sou op voetspoor van Schnabel (1984:324) wou redeneer dat hierdie vryheid op die gebied van die Christelike etiek gedeeltelik verstaan kan word (1) in die lig van die Joodse wysheidstradisie en (2) in die feit van vryheid en gelyktydige gehoorsaamheid tot sekere bindende norme wat weer gedeeltelik toegeskryf word aan die korrelasie tussen wysheid en *Tora.*

Sommige geleerdes het reeds aanduidings gegee dat daar 'n verhouding bestaan tussen elemente, vorme en dele van Paulus se paranese en die wysheidstradisie (Schnabel, 1984:324). Paulus se beroep op "*common sense*" (1 Kor 5:6; 6:12; 9:7; 11:15-16; 2 Kor 9:6; Kol 3:21; 2 Tes 3:10), die beroep op 'n bewustheid van skaamte (1 Tes 4:4; 1 Kor 1:6; 2 Kor 9:4; Rom 2:17 e.v.; 16:17-18), sowel as sosiale redes (1 Tes 4:12; 1 Kor 7:4; Rom 13:1-6; Gal 5:15; Kol 3:20-25) kom geweldig baie ooreen en is selfs identies met motiveringe uit die wysheidsliteratuur (Schnabel, 1984:324).

Verskeie belangrike verse, wat op terminologiese vlak die verband tussen Paulus se etiek en die wysheidstradisie aandui, moet uitgewys word:

- In 1 Kor 3 hanteer Paulus die problematiese verdeeldhede in die Korintiese gemeente en hy verklaar dat die doel van 'n ware Christelike houding, met die fokus op broederlike verhoudinge, die ken van wysheid is (3:18).
- In 1 Kor 6:5, betreur Paulus die feit dat niemand in die kerk wys genoeg is om met regsake onder broers te handel nie.
- In Rom 16:19 beveel Paulus die broeders aan vir hulle gehoorsaamheid aan die Here en noem dat hy wil hê hulle moet *wys* wees wat betref die goeie en onskuldige en rein wat betref die bose. Duidelik het ons hier 'n verwysing na etiese besluite van Christene.
- In Kolossense 1:9-10 bid Paulus dat die gelowiges "*vervul mag word met die kennis van sy wil in alle wysheid en geestelike insig, sodat julle waardiglik voor die Here mag wandel om Hom in alles te behaag en julle in elke goeie werk vrug mag dra*" - duidelik gaan dit hier oor 'n etiese konteks.
- In Kolossense 1:28, maak Paulus dit duidelik dat sy vermaning en lering *in alle wysheid* geskied, sodat elke gelowige tot volmaaktheid in Christus kan kom. Duidelik verbind hy wysheid en Christelike etiek.
- Net so, stel Paulus dit in Kolossense 3:16 dat dit die taak van gelowiges is om mekaar te leer en te vermaan *in alle wysheid.*
- In Kolossense 4:5 (vgl 5:15) beklemtoon Paulus dat die Christelike gedrag, ook teenoor nie-Christene, deur 'n wandel in wysheid gekenmerk moet word.

In 'n tyd waar "private openbaring" en "leiding" in sekere kringe sterk beklemtoon word, mag Gereformeerdes nie die belangrikheid van die Christen se optrede in wysheid afskeep nie.

6.5.4.6 Vryheid en liefde

Paulus sê aan die Galasiërs dat enigeen wat onderworpe is aan die wet van Moses, niks anders as 'n slaaf is nie. Die hou van "*dae en maande en tye en jare*" is "*diensbaarheid onder die eerste beginsels van die wêreld*" (sien Gal 4:1-10). Dan doen die apostel 'n beroep op sy bekeerlinge wat wil terugkeer na hierdie dinge, "*Staan dan vas in die vryheid waarmee Christus ons vrygemaak het, en laat julle nie weer onder die juk van diensbaarheid bring nie*" (Gal 5:11).

In die evangelie word God se mense die status van volwasse kinders gegee. Hulle is nie vry van God se wet (die *Tora*-verhouding wat van die begin af die verhouding tussen God en mens kenmerk) nie (1 Kor 9:21), maar hulle is vry van die "kleuterskool" regulasies van die wet van Moses. 'n Klein seuntjie moet byvoorbeeld die ligte om 20h00 afskakel, terwyl 'n volwasse seun die vryheid gegun word om sy eie diskresie in hierdie verband te gebruik. Sy pa mag hom daaraan herinner dat hy dwaas sal wees om die hele nag wakker te bly, maar sy pa plaas hom nie onder die verpligting van regulasies wat by klein kindertjies pas nie. Hy sê aan sy seun: "*Aangesien jy oud genoeg is om die beginsel agter hierdie reëls te verstaan, gaan ek dit nie langer op jou afdwing nie. Jy kan kom en gaan soos jy wil. Jy mag steeds hierdie reëls nuttige dissipline vind, maar jy is vry om dit aan te pas by jou omstandighede.*"

God wou gehad het dat Israel oorvloedig en vrygewig moes wees in dit wat God aan hulle gegee het en Hom sou erken as die Gewer en Besitter van alles. Om hulle hierin te help, het Hy hulle kinderlike opvoedingsregulasies gegee soos tiendes, eerste vrugte offers, dankoffers, ensomeer. Hierdie regulasies was nie die regte wet agter die wet nie. Nog minder was dit permanent. Dit was tydelike regulasies wat op Israel afgedruk is, totdat Christus sou kom.

In die Nuwe Testament, verander God nie die werklike wet agter die Mosaïese regulasies nie. Die Nuwe Testament wil nog meer hê dat God se mense vrygewig moet wees met sy gawes en dat hulle sy aanspraak op alles wat hulle is en het, sal raaksien. Maar die Nuwe Testament gee nie regulasies oor tiendes en offerandes nie. In sy brief aan die gemeentes roep Paulus die mense op tot vrygewige bydraes en verantwoordelike rentmeesterskap.

Indien Paulus Ou Testamentiese regulasies in verband met tiendes sou wou gee, het hy 'n gulde geleentheid hiertoe gehad. Hy reken die gemeente egter as 'n gemeenskap wat volwasse geword het onder die evangelie. Terwyl hy by hulle aandring om die "geregtigheid van die wet" te praktiseer, druk hy nie die regulasies van die wet op hulle af nie.

Die wet van Moses bevat wel regulasies in verband met tye en plekke van aanbidding, maar die Nuwe Testament het geen begeerte om sulke wette neer te lê nie. Dit is duidelik dat Paulus nie wil toelaat dat regulasies in verband met heilige dae en Sabbatte afgedruk word op die gewetens van die gemeente nie (Rom 14:5; Gal 4:10; Kol 2:16).

Natuurlik het die kerk steeds tye en plekke van aanbidding nodig. *Gees* het steeds *vorm* nodig – dit wil sê: waar daar geloof is, sal daar goeie werke wees; waar daar 'n gemeente is, sal daar regering en orde wees; waar daar evangelie is, sal daar sakramente wees. Waar die wet van Moses egter spesifieke voorskrifte i.v.m. die vorme gee, het die Nuwe Testamentiese gemeenskap baie meer vryheid. Aangaande die Nagmaal sê Jesus: "*doen dit tot my gedagtenis* " (1 Kor. 11:24). Hy spesifiseer egter nie dat dit byvoorbeeld in die aand gedoen moet word nie (soos die Pasga) of op 'n sekere dag (soos die Sabbat) nie.

Dit is natuurlik nie vreemd dat die kerk dikwels beïnvloed is deur sy Joodse wortels nie. Soos die dienste van die Joodse sinagoge, bestaan die kerk se liturgie uit Skrif-

voorlesing, gebede en psalms en gesange. Die regering van plaaslike ouderlinge lyk soos die regering van plaaslike sinagoges. Net soos Judaïsme 'n heilige jaar het (Paasfees, Pinkster, Dag van Versoening, Loofhuttefees, ens.), so was die kerk geneig om 'n liturgiese jaar te ontwikkel wat die groot momente van die Christelike gebeure vier. Soos die sinagoge elke week vergader, so kom die Christelike gemeente elke week bymekaar. In al hierdie sake is daar egter 'n groot verskil tussen Judaïsme en Christendom: Die Christelike kerke het groot vryheid om hulle vorme aan te pas by die kultuur waarin hulle hul bevind.

Hierdie vryheid wat bestaan in die tydperk van Christus die *Tora*, moet egter altyd in die lig van liefde verstaan word. Weer en weer sien ons in die Nuwe Testament dat liefde die kern van die nuwe "wet", oftewel Christus die *Tora,* is. Hyself is immers liefde as die Een wat God is. Etiese prediking wat die vryheid beklemtoon onder Christus die *Tora,* moet daarom terselfdertyd klem lê op liefde. Sonder hierdie klem sal die gemeente nie 'n voorstelling van Jesus self aan die wêreld wees nie.

In sy uitstekende werk, *Resurrection and Moral Order*, waar hy 'n raamwerk vir evangeliese etiek deurgee, maak Oliver O'Donovan waardevolle opmerkings wat betref die Gees, vryheid en liefde (O'Donovan, 1994:101 e.v.). Hy wys daarop dat die pinkstergawe beteken dat die vernuwing van die heelal my raak op die punt waar ek 'n morele agent is; waar ek handel en kies en myself as "ek" ervaar. Dit beteken dat, in die verlossing van die wêreld, ek as gelowige myself oorgee aan God se orde en vryelik my plek daarin inneem.

In hierdie studie is daar reeds op voetspoor van O'Donovan (1994:31 e.v.) gewys dat in Jesus se opstanding, hierdie morele orde publiek en kosmies in die gelyk gestel is deur God. Jesus is nie net getuie tot die herstelde morele orde nie, maar Hy is die een in wie die orde gekom het; God het gewil dat die herstelde skepping vorm sou aanneem in, en in verhouding tot een Man. Hy bestaan nie net as voorbeeld en prototipe nie, maar as die Een in wie dit opgesom is. Om deel te hê aan die nuwe skepping is om deel te hê aan Christus. In die hernude skeppingsorde is die universele betekenis wat agter al ons morele persepsies lê, konkrete en onvervangbare beliggaming gegee deur Jesus. Hierdie orde is in ons studie uitgewys as die God/mens verhouding van liefdesharmonie, wat niks anders is as 'n *Tora*-verhouding nie.
In die inneem van my plek in hierdie orde, is daar 'n oorgang tussen die objektiewe en subjektiewe modus. En in daardie oorgang, wat gekenmerk word deur die gelowige se vryheid, het die eskatologies-verwagte wêreldverlossing 'n realiteit geword wat alreeds teenwoordig is.

Wanneer gelowiges die Gees daarom sien as een wat ons krag of vryheid gee wat nie die krag en vryheid van Jesus Christus is nie, raak hul ontspoor. Trouens, Christelike vryheid is nie vryheid om weer die "wet" na te kom nie, maar dit is die deelname in Christus se outoriteit binne die skeppingsorde. Dit is daardie outoriteit waarvolgens ons nie meer slawe is nie, maar kinders.

Christelike vryheid, gegee deur die Heilige Gees, laat gelowiges toe om morele response kreatief te maak. Hierdie outoriteit moet egter nie gesien word as 'n uitdaging van God se outoriteit nie. Dit is die herstel van Adam se heerskap in die natuurlike orde; daardie heerskap waardeur hy aan alles name gegee het.

Die Christen is dus nie een wat nou maak soos hy wil nie, maar 'n mens wat leef *in* orde. Hy/sy kan nie kreatief funksioneer met toe oë op die heelal nie.
Kortom beteken Christelike vryheid dus dat die toepaslike patroon van vrye respons tot die objektiewe realiteit, deur die Gees gevorm en tot uitdrukking gebring word.

Paulus beskryf hierdie respons in algemene terme as *liefde*. Liefde is die omvattende vorm van Christelike etiek; die vorm van menslike deelname in die geskape orde. Dit is self georden en gevorm in ooreenstemming met die orde wat dit in sy voorwerp ontdek. Substantiewe Christen-etiek het die taak om hierdie ordening van liefde na te spoor. Hierdie liefde is dieselfde liefde wat Jesus beoefen het.

In ons etiese prediking, ook hier in Suid-Afrika, is dit dus van die allergrootste belang dat hierdie verband tussen Gees, vryheid en liefde gepredik word.

6.5.4.7 Katolisiteit

Die wet van Moses is kulties. Alhoewel dit tydlose etiese beginsels bevat, is dit geklee in 'n kultiese kleed. Die kultiese eiesoortigheid van die Mosaïese *Tora* het 'n skeidsmuur gevorm wat die heidene as't ware uitgehou het. Soos reeds gesien, het Christus juis hierdie skeidsmuur afgebreek (Ef 2:14,15). Onder Christus die *Tora* gaan dit dus nie meer oor 'n afskeiding van die buitewêreld om sodoende heilig te bly nie, maar dit gaan juis daaroor om die onheilige binne te dring met die heilige en so die onheilige te omvorm. Daar is nie net sekere heilige dae en tye wat beskerm moet word nie, maar alle dae, tye en plekke moet binnegedring word en heilig gemaak word.

6.5.4.8 Ekumenisiteit

Samehangend met die voorafgaande moet daar onthou word dat *Christus die Tora* mense verenig en nie verdeel nie. Die *Tora* onder Moses het mense eenkant gehou en sodoende 'n skeiding in die mensdom veroorsaak. Hierdie benadering mag geen rol speel in die internasionale, Christelike gemeenskap nie. Die middelmuur van skeiding is afgebreek. Paulus waarsku Titus teen Joodse Christene (Titus 1:10-14) wat die wet gebruik om allerlei "twis en stryery" onder Christene te veroorsaak (Titus 3:9 1 Tim 1:6,7). In die prediking moet daar baie aandag gegee word aan hierdie aspek; die prediking van *Christus die Tora* moet eenheid bevorder!

6.6 Die onderhouding van die Sabbat onder Christus die *Tora*

Wanneer daar na die Sabbat gekyk word, moet daar onthou word dat die Sabbat gegee is as die teken van die Mosaïese verbond (Eks 32:17; Eseg 20:12) Verder, soos al die godsdienstige vorme en feeste onder die wet van Moses (bv. Pasga, Pinkster, Loofhuttefees ens), was die Sabbat 'n fees wat gehou is ter herinnering aan die Eksodusgebeure (Deut 5:15). Dit het natuurlik ook die skepping gevier en is juis waarskynlik ook omrede die Eksodus gesien as 'n herhaling van die skeppingsgebeure (Eks 20:8-11; 31:14-17.)

Die vraag is hoe hierdie Ou Testamentiese vorm, en dan spesifiek die Sabbat, wat uit die Eksodus opkom en die Eksodus vier, genoegsaam is om die nuwe gebeure wat God in Christus gedoen het, te vier?
'n Nuwe skepping en 'n nuwe Eksodus vind in Christus plaas. Verder maak die Nuwe Testament dit baie duidelik dat die hou van feeste en dae nie meer gelowiges in die nuwe verbond moet kenmerk nie: "*Laat niemand julle dan oordeel in spys of in drank of met betrekking tot 'n fees of nuwemaan of sabbat nie, wat 'n skaduwee is van die toekomstige dinge; maar die liggaam behoort aan Christus*" (Kol 2:16,17). Verdraagsaamheid moet wel getoon word teenoor dié wat nog "swak" is (Rom14:1-5).

Die vraag óf en hoé die Sabbat van toepassing is op ons indien Christus die nuwe *Tora* is, moet beantwoord word in die lig van dit wat reeds in hierdie studie uitgewys is, naamlik, die verband tussen die *Tora* en die skepping en dan spesifiek dit wat gesien is omtrent Jesus se vervulling van die land, as onlosmaaklike deel van die *Tora.* Daar is ook gewys op die feit dat die land onlosmaaklik gekoppel is aan die Sabbat, Sabbatsjaar en Jubeljaar.

Wat die Sabbat betref, kan ons in die lig van dit wat in die evangelies en veral Hebreërs na vore kom, opsommend sê dat die vierde gebod in sy oorspronklike plasing vooruit gesien het na *rus*, deur *rus* voor te skryf, sodat die Sabbat onderhou is as daar gerus is. Maar die gebod het spoedig aan hierdie grense ontsnap; gedeeltelik deur middel van sy rol as 'n teken van die hele wet en gedeeltelik deur Israel se onvermoë om rus in die land te vind. Die klem in die profete op getrouheid as die hart van Sabbatsonderhouding is deur die Nuwe Testament opgeneem, maar daar is dit gesien in die lig van dít wat Jesus gedoen het. As God se perfekte mens, het Jesus die Sabbat geleef vir God en sodoende sy medemense verlos van gebondenheid, seëning vir hulle gebring en uiteindelik self God se rus ingegaan. Jesus, as Heer van die Sabbat, maak dit moontlik vir ander om Hom te volg in daardie rus. Om dit baie eenvoudig te stel, kan ons sê dat dit beteken dat Christene nie meer onder verpligting is om die Sabbat te hou nie (Christus het dit reeds gedoen), maar wel onder verpligting is om in Jesus te glo. Om in Jesus te glo, beteken egter om in Hom te wees en om al meer soos Hy te wees en te leef. Hierna is daar reeds verwys in die bespreking van die Christo-sentriese aard van die "nuwe wet." In sy finale plasing, is die vierde gebod dan nie meer 'n gebod vir God se mense nie, maar die *bedoeling* daarvan bly steeds geldig vir dié wat nie meer onder die wet van Moses, maar onder die "wet van Christus", onder Christus die *Tora*, leef .

Vir ons as Nuwe Testamentiese gelowiges moet die voortgaande betekenis van die Sabbat dus gevind word in die bedoeling van die Sabbat en daarom in die bedoeling van die Sabbatsjaar en die Jubeljaar. Soos aangedui, het Jesus nie net *'n* jaar van bevryding aangekondig nie. Hy kondig *die* Messiaanse jaar van bevryding aan. Die Messiaanse Sabbat wat hy aankondig sal nie net 12 maande duur nie, maar sal geen einde hê nie.

Indien ons die Sabbat nou hou deur in Jesus te glo en indien die glo in Jesus beteken om *in Christus te wees*, kan dit nie anders as dat die onderhouding van die Sabbat vir ons 'n navolging van Lukas 4 vers 18 inhou nie: "*Die Gees van die Here is op My, omdat Hy My gesalf het om die evangelie aan die armes te bring. Hy het My gestuur om die wat verbryseld van hart is, te genees; om aan gevangenes vrylating te verkondig en aan blindes herstel van gesig; om die wat gebroke is, in vryheid weg te stuur; om die aangename jaar van die Here aan te kondig.*"

Die prediking van die Sabbat en die onderhouding daarvan het dus alles te make met Lukas 4:18. Ook in Suid-Afrika, word Gereformeerdes hiertoe opgeroep. Anders gestel: ons as gelowiges, ook in Suid-Afrika, moet konkreet hiermee besig raak indien ons die Sabbatsgebod in Bybels-teologiese perspektief wil nakom. In die prediking moet die implikasies van Lukas 4:18 dus uitgelig word en die gemeentes moet daartoe opgeroep word.

Kortweg: Wanneer bevryding vir gevangenes (van watter aard ookal) gebring word en wanneer skulde (van watter aard ookal) vrygeskeld word, wanneer daar na armes omgesien word en onderdruktes bevry word in navolging van en in die krag van Jesus, word die Sabbat gehou.

Verder meer, wanneer die kerk erns maak met die Sabbatsgebod in Bybels-teologiese konteks, raak dit besig met die koninkryk – want wat is Lukas 4:18 anders as 'n beskrywing van die koms van die koninkryk? Soos gesien is, die koninkryk en die verbond is as't ware twee kante van dieselfde muntstuk. In beide koninkryk en verbond staan die *Tora* en Jesus as die uiteindelike gestalte van *Tora,* sentraal.

Jesus as die *Tora* van die verbond en die *Woord* van die koninkryk kom dus juis tot sy reg in die regte verstaan van die Sabbat en die onderhouding daarvan vir gelowiges vandag.
Natuurlik is die kerk nie identies met die koninkryk nie. Die kerk is 'n empiriese entiteit wat gedefinieer kan word; die koninkryk van God is nie. Uit Matteus 16:18-19 is dit duidelik dat die kerk (*ekklesia*) en die koninkryk van God (*basileia)* aparte konsepte is, maar tog ook weer intiem aan mekaar verbonde is.

Wanneer Matteus 13:28,41,43 bestudeer word, is dit duidelik dat die kerk die "kinders" van die koninkryk van God is. Die kerk is die vrug en daarom die bewys daarvan. Die kerk is in die posisie van afhanklikheid van en nederige diens in die koninkryk van God.
Ons moet daarom getuig dat ons gehoor het dat so 'n regering gekom het en inderwaarheid alreeds inbreek in die wêreld. Ons nooi mense uit met die doel om hulle te help in hulle ingaan in hierdie regering en om met hulle as mede-pelgrims te beweeg.

Hierdie regering is niks anders nie as die finale Sabbat, die Jubeljaar wat reeds aangebreek het en uiteindelik finaal gaan manifesteer.

Ons kan sê die kerk *verteenwoordig* die koninkryk van God. Passief beteken *verteenwoordiging*: een entiteit staan in die plek van 'n ander. Aktief is *verteenwoordiging* 'n aanduiding van die outoriteit wat aan iemand gegee is om ten behoewe van en in die plek van 'n ander op te tree. Die kerk verteenwoordig die koninkryk van God as *teken en voorsmaak* daarvan (Ef. 2:11ev, 3:6, 3:10). Hier sien ons dat die multikulturele kerk 'n voorsmaak gee van God se verlossings-doelwitte vir die wêreld. Die kerk verteenwoordig ook die koninkryk as *agent en instrument* daarvan (Matt 16:19; Joh 20:19-23). Paulus spreek Christene aan as "medewerkers" vir die koninkryk van God (Kol 4:11).

Die prediking van die Sabbat is dus 'n belangrike deel van die prediking van die koninkryk en 'n oproep vir ons om, soos Jesus, as gestuurdes hierdie koninkryk te laat sigbaar word - hierdie rus, bevryding en kwytskelding waarvan die Sabbat spreek. As kerk moet ons dit, soos Jesus, deur prediking en lering, maar ook deur "genesing" laat plaasvind; genesing in die breë sin van die woord (emosies, vergifnis, vrede, versoening, vryheid, herstel van regte en regverdige verhoudings, sowel as fisiese genesing). Ons moet egter onthou dat genesing in die gestuurde kerk teen die grein van baie verwagtings van die dominante kultuur sal ingaan.

Maar wat is die rol van die Sondag in dit alles?
Daar is wel aanduidings in die Nuwe Testament dat die eerste dag van die week opsy gesit is vir aanbidding in die aand; die Nagmaal ingeslote (Hand 20:7; 1 Kor 16:2). Openbaring 1:10 verwys ook na die "Dag van die Here." Daar is egter absoluut geen aanduiding dat die Sondag die "Sabbatdag" in praktyk vervang het nie (die eerste Joodse Christene het voortgegaan om die sinagoge op die Sabbat te besoek), of van 'n oorplasing van Sabbatsteologie na Sondagsaanbidding nie. Die *Sabbat* was 'n dag van rus, eerder as 'n dag van aanbidding. Daarteenoor, was die *Sondag* 'n dag van aanbidding, maar nie aanvanklik 'n dag van rus nie. Die Sabbatsdag was dus 'n teken van hierdie eskatologiese rus, terwyl die Sondag nie in die Nuwe Testament as 'n teken van enigiets aangetoon word nie, ten spyte van die verbintenis met die opstanding. Dit is bloot 'n goeie dag om bymekaar te kom en mekaar te bemoedig in die daaglikse strewe om die Sabbatsrus in te gaan (Heb 4:11). Die enigste byeenkoms wat waarlik beskryf kan word as 'n Sabbat, is die byeenkoms van die diensknegte wat vir ewig saam met die Lam sal regeer in die nuwe skepping (Op 22:3–6) (Davies, 1983:33–41).

In die lig hiervan is dit die taak van die kerk juis om lidmate te bevry van skuldgevoelens wat ontstaan deurdat daar bewustelik of onbewustelik in hulle denke 'n vereenselwiging tussen die Ou Testamentiese Sabbat en meegaande voorskrifte aan die een kant en die Sondag aan die ander kant, bestaan. 'n Volkome oordrag van die Sabbat en sy voorskrifte na die Sondag, kan egter nie in die praktyk gehandhaaf word nie. Anders gestel: wanneer die *Westminster Confession of Faith* se belydenis rondom die Sondag as 'n Sabbat wat as 'n " ... *positive, moral, and perpetual commandment, binding all men, in all ages* ..." (par. 21.7) gegee is, eerlik en ernstig opgeneem word, sal die resultaat heelwat teregstellings

en ontelbare skuldige gewetens wees. Tog word hierdie belydenis steeds onderskryf en word daar van lidmate verwag om hierdie belydenis te onderskryf indien hulle lidmate wil wees. Hierdie saak moet aangespreek word. Meer nog – 'n regte Bybels-teologiese verstaan van die Sabbat sal juis veroorsaak dat hierdie juk van lidmate afgehaal word deur die prediking van Christus die *Tora*. Natuurlik word hiermee nie bedoel dat lidmate aangemoedig moet word om soos die wêreld die Sondag deur te bring in ledigheid en jolyt nie. Hier sal die prediking van die verband tussen Jesus die *Tora* en die gemeente, die belangrikheid kan ondersteun vir die gebruik van die Sondag vir gemeente-byeenkomste, uitreiking, diensbaarheid, barmhartigheid, ensomeer.

Trouens, Christene se deurbring van die Sondag sal steeds radikaal anders lyk as die van die wêreld, juis deurdat hulle die Sabbat, Bybels-teologies verstaan en onderhou. Daarom sal ook die Sondag en om praktiese redes miskien juis die Sondag, as 'n dag gebruik word om bevryding vir gevangenes (van watter aard ookal) te bring en skulde (van watter aard ookal) vry te skel, na armes om te sien en onderdruktes te bevry. Dit alles word gedoen in navolging van Jesus, in die krag van die Heilige Gees.

HOOFSTUK 7

SAMEVATTING EN AANBEVELINGS

7.1 Samevatting

In hierdie studie was daar 'n bepaalde problematiek op die tafel wat verheldering en uiteindelik 'n oplossing, vereis het: "Wat is die plek en funksie van die wet (*Tora*) in die bedeling *ná* Christus?" Verskeie antwoorde is tot op hede hierop gegee. Federale teologie bely dat die "morele wet" onveranderd die standaard is vir die lewe van God se volk ten alle tye. Christus en die apostels herbevestig die gesag van die morele wet en wys ons die *ware* betekenis van die onveranderde woorde van die morele wet. Die Dekaloog is die hoogste standaard vir moraliteit. Tog het die burgerlike, sowel as die seremoniële wette, geen bindende gesag meer oor gelowiges ná die koms van Christus nie. Die vraag is natuurlik of hierdie antwoord reg laat geskied aan die geheelboodskap van die Skrif, veral aan die Bybels-teologiese fokus op Christus as God se hoogste openbaring. Vir Gereformeerdes, wat hiermee erns maak en vir wie die verbond belangrik is, is daar in hierdie studie dus 'n onontkombare vraag: "*Hoe moet 'n verbondsmatige teologiese*

beskouing van die plek en funksie van die Tora, ná die koms van Christus, daar uitsien as dit eksegeties getrou wil wees en wil inpas in die geheelboodskap van die Skrif?"

In hoofstuk 2 het 'n dogmahistoriese ondersoek getoon dat die problematiek van die plek en funksie van die wet (*Tora*) in die bedeling *ná* Christus, dwarsdeur die kerk se geskiedenis teenwoordig was. Wat die Patristiek betref, is die antwoorde wat gegee is, telkens deur die hermeneutiese en filosofiese raamwerke van die tyd beïnvloed. Die siening en hantering van die wet het dan juis ook as gevolg hiervan mank gegaan aan eerlike, Bybels-teologiese eksegese, met die gevolg dat daar nie konsekwent vanuit Christus gedink is oor die rol en funksie van die wet *ná* Sy koms nie. 'n Omvattende sisteem van denke, wat ook pre-lapsaries gedink het oor die verhouding tussen Christus en die *Tora,* bestaan nog nie. Waar daar wel pre-lapsaries gedink is, is dit nie op Bybels-teologiese wyse deurgetrek om die kontinuïteit tussen die *Tora* en Jesus aan te dui nie. Wat die Patristiek betref, moet ook gesê word dat die verhouding *Tora/verbond*, nog geensins omvattend uitgewerk is nie.

Wat die Skolastiek betref, is gewys op die feit dat Thomas van Aquino nie Bybels-teologies werk met Christus as vertrek- en eindpunt nie. Onderliggend aan bogenoemde problematiek is Thomas se gevaarlike metodiek, wat 'n metafisiese Godsbeeld vorm om dit agterna met openbaringsinhoude te vul.

Die siening en gebruik van die wet tydens die Reformasie en na-Reformasie, wat uiteindelik in federale belydenisskrifte neerslag vind, gaan in 'n groot mate mank aan dieselfde tekortkominge van beide die Patristiek en Skolastiek. By die Hervormers word daar met die wet as 'n teologiese realiteit gewerk en nie soseer as 'n historiese realiteit nie. Hierdie benadering beïnvloed dan ook hulle eksegese. Verder, bring hulle ook nog nie wet en verbond saam op so 'n wyse dat daar van 'n pre-lapsariese "werkverbond" sprake is nie. Vir Luther is dit onmoontlik, omdat die wet met sy negatiewe konnotasie nooit gegee kon word vir die bereiking van die goeie nie; net deur geloof is dít moontlik.
Calvyn weer, gaan nie sover om 'n "werkverbond" te bely nie, aangesien die wet by hom juis uitvloei uit die verbond van genade. In Calvyn se wetsbeskouing word wel sterk Bybels-teologiese tendense gevind. Die wet en Christus word by tye, byna saamgedink, met die gevolg dat Christus die wet, of dan die *Tora*, vir die gelowige word. Beide Christus en die wet, word afwisselend as riglyn vir Christelike lewe uitgewys. Tog word daar steeds nie pre-lapsaries gedink oor die verhouding Christus en die *Tora* nie.

Uiteindelik is dit Bullinger wat die Reformasie en die Patristiek se beklemtoninge saambring en die teologiese idee van *verbond (foedus)* formuleer. Ursinus word in 1562 die eerste teoloog wat in sy Kategismus onderskei tussen 'n *foedus naturale* (natuurverbond) wat by die skepping van die mens tussen God en die mens tot stand gekom het en die *foedus gratia* of genadeverbond wat ná die val in werking tree. Hy gebruik dus 'n pre-lapsariese verbond as 'n manier om Genesis 1 tot 3 se verhaal van die mens voor die sondeval te interpreteer, in teenstelling met Calvyn, Zwingli, Bullinger en die ander Hervormers wat net werk met die genadeverbond as 'n post-lapsariese verbond wat met sondaars ná die val gesluit is. Vir die eerste keer in die gereformeerde tradisie is die term *foedus* gebruik om die skepping en menslike bestaan vóór die val te interpreteer.

Die konsep van 'n *foedus naturale,* of *foedus creationis,* was egter nog nie 'n koördinerende beginsel in hul teologie nie. Voor die einde van die 16de eeu verkry dit so 'n oorheersende funksie en in 1585 publiseer die Puritein, Dudley Fenner, sy *Sacra Theologia* wat die eerste werk is waarvan ons weet wat die term "covenant of works" (*foedus operum*) of "the covenant of law" gebruik. Dit is die eerste teologiese werk wat omvattend verskeie Ou en Nuwe Testamentiese gedeeltes gebruik ter ondersteuning van die konsep van 'n pre-lapsariese verbond.

Uiteindelik vind ons in federale teologie, soos dit neerslag vind in beide Baptiste (die 1689 *Baptist Confession of Faith*) en *Paedo* Baptiste (*die Westminster Confession of Faith*), die belydenis dat die Dekaloog, of dan "morele wet" wat God by Sinai aan Israel gegee het, wat inhoud betref, dieselfde is as die werkverbond, maar aan Israel gegee is as 'n perfekte riglyn vir die lewe van geregtigheid. Hierdie "morele" of "sedewet" is steeds ook die riglyn vir die Christen se dankbaarheidslewe. Behalwe vir hierdie normatiewe (derde) gebruik, vervul die sedewet in hierdie bedeling ook 'n burgerlike (eerste gebruik) funksie en 'n pedagogiese (tweede gebruik) funksie. In die breë is die bedoeling van die genadeverbond dat aan die eise van die werkverbond voldoen moet word. Waar die sondaar dit nie meer self kon doen nie, het Christus gekom om dit in sy plek te doen. So is die genadeverbond eintlik daar om die oorspronklike verbond van God met die mens, die werkverbond, met sy eis van wetsonderhouding te vervul. Uiters gevaarlik is die tendens wat onder meer bespeur word in die *Westminster Confession of Faith,* waar 'n mens baie sterk die indruk kry dat die model en beeld waarna ons moet beweeg, nie *Christus* is nie, maar die "*law, as a covenant of works*" (par. 19:1) wat reeds in Adam se hart geskryf is en steeds "... *the perfect rule of righteousness after the Fall*" (par. 19:2) is. Dit is natuurlik 'n afwyking van Calvyn wat Christus sien as die model en beeld waartoe God ons wil verander. Meer kommerwekkend is die feit dat 'n mens hier ten diepste 'n verdraaiing opmerk wat betref die skopus en klem van die totale Skrifboodskap aangaande Jesus Christus, as die Alfa en die Omega.

Aangesien die invloed van federale teologie, via die belydenisskrifte, steeds sterk figureer in die gereformeerde wêreld, is daar gekyk of nuwe lig wat eksegese en Bybelse teologie op die Skrifboodskap werp, nie vereis dat Gereformeerdes 'n nuwe, verbondsmatige antwoord op die vraag na die siening en hantering van die wet *ná* die koms Christus moet gee nie. Só 'n antwoord moet ontkom aan die invloed van skolastiese en humanistiese denke, die geneigdheid tot die voorrang van wet bo genade, die geneigdheid om die verhouding tussen God en mens as 'n regsverhouding te beskryf in stede van 'n genadeverhouding, sowel as ander problematiese implikasies van die federale denksisteem. Ten diepste moet hierdie korrektief op federale teologie 'n antwoord bied op die vraag na die aard van die grondstruktuur in die verhouding tussen God en mens aan die een kant; en aan die ander kant moet die vraag na die riglyn vir die Christen se dankbaarheidslewe bevredigend beantwoord word.

In **hoofstuk 3** is daar dus eerstens gepoog om die vraag na die grondstruktuur van die verhouding tussen God en die mens, te beantwoord. Dit het duidelik geblyk dat die leer van die werkverbond deur die jare reaksie uitgelok het onder teoloë van gereformeerde oortuiging, juis omdat die benaming "werk" onmiddellik dui op 'n teenstrydigheid met

ander beklemtoninge van die gereformeerde leer. In die gees van *semper reformanda* is daar in hierdie hoofstuk weer eerlik na die teks van die Bybel self gekyk. Sodanige ondersoek na die Ou Testamentiese teks toon dat die leer van 'n werkverbond nie strook met die inhoud van die teks nie. Dit word uit ons ondersoek duidelik dat dit nie eksegeties haalbaar is om die *Tora* te verdeel in morele, seremoniële en burgerlike wette nie, waarvan die morele deel die kern van 'n werkverbond sou vorm en steeds as riglyn vir gelowiges se dankbaarheidslewe sou geld. Daar is duidelik aangetoon dat die *Tora* 'n eenheid is en as eenheid die verbondskontrak van die ou verbond is. Op voetspoor van resente Ou Testamentiese navorsing, is aangedui dat die karakter van hierdie *Tora* nie op blote "wet" dui wat tot 'n "werke"-verhouding sou oproep nie, maar eerder as wet-geïnkorporeerde evangelie gedefinieer kan word, wat tot geloof oproep. Op grond van die onlosmaaklike eenheid tussen *Tora* en verbond, *Tora* en tabernakel, *Tora* en land sowel as die *Tora* en wysheid, is aangedui dat 'n *Tora*-verhouding, soos bo gedefinieer, reeds by die skepping bestaan. In hierdie studie is daar daar sterk gewerk vanuit 'n Bybels-teologiese vertrekpunt. Daar is dus vanuit Christus gedink. Die verband tussen Christus en die tabernakel/tempel, Christus en die land, Christus en die wysheid en Christus en die verbond, dui onomwonde aan en bevestig dat die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens, nie 'n "wetlike", "werke" - verhouding is wat bestaan uit die nakom van die Dekaloog om lewe te bereik nie. Die evangelie is ook nie die instrument waardeur daar voldoen is aan hierdie "werkverbond" se eis, soos geïmpliseer deur federale teologie nie. Veeleer is die grondstruktuur tussen God en mens 'n verhouding van wet-geïnkorporeerde evangelie wat tot geloof oproep, soos reeds genoem, is dit juis wat die *Tora* ten diepste is. Dat Jesus as die uiteindelike finale gestalte van *Tora*, uiteindelik hierdie *Tora*-verhouding vir, in en met ons bereik, blyk duidelik uit ons Bybels-teologiese benadering.

In **hoofstuk 4** moes vanuit die Skrif aangedui kon word dat die inhoud van verbond(e) dwarsdeur die Bybel, wel konsekwent *Tora* is, tot in die era van die nuwe verbond. Trouens, ons moes kon aandui dat daar 'n *eenheid in die verbonde lê*, wat ten diepste gevind word in 'n *Tora*-verhouding. Dit moes ook moontlik wees om te kon aandui dat die verbonde daarom progressiewe Christus-openbaring is. Indien daar aangedui kon word dat die *Tora* dieselfde rol in die koninkryk inneem, kon daar finale uitsprake rondom Jesus en die *Tora* gemaak word.
Die *chronologiese bestudering* van die Bybelse verbonde het ongetwyfeld bevestig dat die verbondsverhouding, en die nou reeds bekende verbondsformule, 'n onlosmaaklike eenheid dwarsdeur die Bybel vorm. Aangesien daar reeds bevind is dat die *Tora* die inhoud van die verbond vorm, in so mate dat die verbondsverhouding en 'n *Tora*-verhouding sinoniem is in die Ou Testament; kan daar onomwonde verklaar word dat die *Tora*-verhouding, nie net by die skepping teenwoordig is nie, maar dwarsdeur die Bybel, vanaf Genesis tot Openbaring, die verhouding tussen God en mens kenmerk.

Die verdeling van die *Tora*-verhouding in die *Tora-elemente*, naamlik "wet" en "evangelie", het verdere bevestiging en verheldering gebring wat betref die eenheid in die *Tora*-verhouding dwarsdeur die Bybel. Daar is selfs aangedui dat uitsprake deur Paulus wat op die oog af op 'n weerspreking van die *Tora* se karakter onder die Mosaïese verbond dui, juis op verstommende bevestiging dui wanneer deeglike eksegese toegepas

word. Onomwonde kan gesê word: die *Tora*-verhouding vanaf die skepping is 'n afskaduwing van *Jesus Christus*; die Een met die oog op wie God geskep het. Anders gestel: God se skeppingsdoel is 'n *Tora*-verhouding. Aangesien Jesus Christus hierdie skeppingsdoel vir ons, in ons en met ons bereik het, kan die *Tora* nie in dieselfde vorm die riglyn vir gelowiges bly onder die nuwe verbond nie, aangesien Jesus self die inhoud van hierdie nuwe verbond is, in so 'n mate dat Hy self die nuwe verbond - die nuwe *Tora* - is. Deur sy kruisiging het Hy juis ook die vloek van *Tora*-verbrekers gedra, en daarmee saam het *alles* van die ou *Tora* onder die kruis "deurgegaan" en sien dit nou anders daar uit. In dié sin het *niks* soseer *verval* nie, maar is *ten volle gevul (vervul).* In Jesus se opstanding bevestig Hy dat God voortgaan met hierdie nuwe *Tora*-verhouding, vir dié wat in Christus glo. Al die individuele gebooie en "wette" van nie net die Sinaïtiese *Tora* nie, maar al die "wet" vanaf die skepping en die Noagitiese verbond verder, is in hierdie nuwe *Tora* opgeneem, soos die stene van 'n gesloopte gebou gebruik kan word vir die oprigting van 'n nuwe. Die nuwe *Tora* is steeds niks anders nie as wet-geïnkorporeerde evangelie, wat geglo moet word.

In die konklusies wat bereik is rondom die karakter van die *Tora* dwarsdeur die verbonde, is daar baie na aan Barth se siening beweeg. Tog is daar belangrike verskille. Eerstens is daar nie in hierdie studie van die staanspoor af gewerk met die supralapsariese teologiese uitgangspunte nie, wat kenmerkend is by Barth. Daar is veeleer nougeset met die Skrif self omgegaan. Die verhouding skepping - verbond (verlossing) is nie in hierdie studie omgekeer, soos dit by Barth die geval is nie. Dit word egter in noue verband gesien. Op dieselfde wyse word daar ook nie geworstel met 'n volgorde van evangelie en wet nie, maar daar word gefokus op die onlosmaaklikheid van wet en evangelie binne die verhouding tussen God en mens en die belangrikheid van geloof. Die "wet"-kant, gaan nie soos by Barth die geval is, op in die gebod op so 'n wyse dat dit geen eis-karakter meer het en geen rigtende karakter nie. So byvoorbeeld het die uitsprake van Jesus en al die "wet" wat onder die kruis deurgegaan het, ook steeds 'n eis-karakter en 'n rigtende karakter. Dit kan egter nooit *sonder* die "evangelie"-kant gebring word nie.

Deur die verhouding koninkryk en *Tora* op die tafel te plaas, is daar verdere bevestiging gevind vir die feit dat Jesus self, die inhoud van die nuwe *Tora* is onder die nuwe verbond. Dit het duidelik na vore gekom deurdat die Nuwe Testament Jesus skilder as die inhoud van die koninkryk. Die "woord" van die koninkryk en die "wet" van die verbond, is daarom een en dieselfde, dwarsdeur die Bybel, en vind uiteindelike (ver)vulling in Jesus Christus. Daar kan geen twyfel bestaan dat *koninkryk* en *verbond* en daarom *koninkryk* en *Tora*, volgens die Bybel, twee kante van dieselfde muntstuk is nie.
'n Verdere bydrae wat die verhouding *Tora* - koninkryk lewer tot ons verstaan van *Tora* en die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens, is dat die teenstelling tussen "wet" wat sou geld by die verhouding tussen God en mens by die skepping en "evangelie" wat later bykom om aan hierdie wet te laat reg geskied en dit na te kom, weereens as ongeldig uitgewys word. Die verhouding *Tora* en koninkryk bevestig dus op 'n vars wyse die gevolgtrekkings waartoe daar tot dusver gekom is in hierdie studie en help veral om die *eskatologie* in 'n breër sin te verstaan.
Daar is ook uiters belangrike *ekklesiologiese implikasies* geleë in die *Tora*-koninkryk verhouding. Sonder die korrelasie met die Nuwe Testamentiese begrip van die koninkryk

kan dit maklik gebeur dat die kerk as verbondsgemeenskap staties raak, soos inderdaad met Israel gebeur het. Wanneer dit gebeur, word die kerk uit die eskatologiese spanning van die alreeds - nog nie van die Nuwe Testament gehaal. Die verband tussen *Tora*/verbond en *Tora*/koninkryk open dus die weg vir 'n *missionale ekklesiologie.* Anders gestel: Dit bevestig dat die kerk nie net sending as deel van sy bedrywighede moet hê nie, nee die kerk *is* sending. Die kerk is 'n agent en instrument van die koninkryk!

In **hoofstuk 5** moes aangetoon word dat Nuwe Testamentiese gedeeltes wat *op die oog af* in stryd is met ons bevindinge, wel die aansprake van die studie bevestig. Die meeste spasie is aan Matteus 5:17-20 afgestaan, aangesien dit die *locus classicus* is vir die bewering dat Christus die wet, onveranderd, kom bevestig. Daar is ook gekyk na die uitsprake in Jakobus, sowel as Pauliniese uitsprake in Galasiërs 6:2, en Romeine 3:31. Die ondersoek het getoon dat *al* hierdie gedeeltes inderdaad die aannames van die studie onderstreep wanneer daar erns gemaak word met Bybels-teologiese hermeneutiek en deeglike eksegese. Wat Matteus betref, word dit mooi opgesom deur Allison (1993:190): "*I am lured to believe that Matthew 1-5 presents Jesus as the new lawgiver, the eschatological revealer and interpreter of Torah, the Messiah who brought the definitive, end-time revelation, a revelation for the heart, as foretold by Jeremiah's ancient oracle.*" Dit is hierdie *Tora* wat Jesus kom instel, wat Hyself in werklikheid beliggaam. En dit is hierdie *Tora*, Jesus self, wat die vervulde *Tora* van Matteus 5:17-20 is. Hierdie *Tora* is nie 'n vernietiging van die ou *Tora* nie, maar is 'n vervulling daarvan tot 'n ongekende volheid.

Navorsing het onomwonde getoon dat Jakobus se paranese tot die paranese van die Jesus-tradisie behoort. Dit skep alreeeds die verwagting dat Jakobus se siening van die wet nie in stryd sal staan met dit wat in Matteus 5 gevind word nie. Ekesegese van Jakobus bevestig dat die wet waartoe opgeroep word, die wet van koning Jesus is wat vryheid bring. Natuurlik is Hy die verpersoonliking van hierdie wet. Wanneer daar onderskeid gemaak word tussen ryk en arm in die gemeente, word hierdie wet oortree en dan is hulle skuldig aan hierdie hele wet, net soos 'n mens onder die Ou Testamentiese bedeling skuldig gestaan het aan die hele wet indien jy een wet oortree het (Jak 2:10).

Uit Galasiërs 6:2 het dit duidelik geword dat Christus, *die gekruisigde*, nou die rol van die *Tora* oorneem. In hierdie nuwe *Tora* en die navolging daarvan kan dit wat die Mosaïese *Tora* nooit kon vermag nie tot vervulling kom in die liefdevolle diens van dié wat getransformeer is deur die Gees van Christus tot gelykvormigheid aan die karakter van Christus. Hulle is die volk van die nuwe verbond. Dit is dus nie vreemd dat Paulus die term "Israel van God" (τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ) (Gal 6:16) toepas op die gemeenskap van dié wat in Christus is en waarin die *Tora* sy vervulling vind nie.

Die eksegese van Romeine 3:31 het getoon dat hierdie gedeelte nie handel oor die voortgaande geldigheid van die wet in heiligmaking of sonde-oortuiging nie. Veeleer gaan dit hier oor die feit dat die wet (*Tora*) nie vernietig word deur die leer van regverdigmaking nie aangesien dit, reg verstaan, nie in stryd is daarmee nie maar reeds in die Ou Testament bevestig het dat regverdigmaking deur geloof plaasvind. Tewens, die

Tora weerspreek nie die wonderlike feit van regverdigmaking deur geloof nie, maar bevestig dit, soveel so dat ons kan sê dat regverdigmaking deur die geloof die *Tora* se aannames bevestig. Hierdie siening strook dan ook geheel en al met die bevindinge van hierdie studie.

Tog is dit so dat daar steeds enkele uitsprake in die Nuwe Testament gevind word wat op die oog af moeilik inpas by bevindinge van hierdie studie. Daarom is daar kortliks gewys op die *eskatologiese aard van die Nuwe Testamentiese geskrifte*, om die feit van *ontwikkeling* by die skrywers van die Nuwe Testament se verstaan van die vervanging van die Mosaïese *Tora,* te verdiskonteer. Dit het duidelik geblyk dat die vroeë Christene geglo het dat hulle alreeds in die eindtye leef. Beide in Jesus se lering sowel as in dié van Paulus is daar egter ook 'n verstaan van die feit dat Christene in die *oorvleueling* van die tye leef. Met ander woorde; die nuwe era het aangebreek, maar dit breek aan op so 'n wyse dat daar 'n oorvleueling met die oue is. Die spanning tussen sekere tekste en die bevindinge van hierdie studie moet gesoek word in die feit dat daar binne die raamwerk van die oorvleueling van die tye 'n ontwikkeling van eskatologiese denke by die skrywers in die Nuwe Testament teenwoordig is.

In **Hoofstuk 6** is die implikasies van die *korrektiewe* op federale teologie wat a) die grondstruktuur van die verhouding tussen God en mens betref, en b) wat betref die riglyn vir die Christen se dankbaarheidslewe, die sogenaamde derde gebruik van die sedewet, ter tafel gelê. Wat eersgenoemde korrektief betref, is die implikasies wat dit inhou vir Godsbeskouing en die meegaande prediking hieroor uitgestip. Daar is aangetoon dat die etiese, onder federalisme, maklik gesien word as die gehoorsaamheid van wette, uitgevaardig deur 'n koue, onbeweeglike (Aristoteliese), harde God. Wanneer *wet* deurgaans as *Tora* gesien word, word hierdie gevaar vermy. Vir geloofsekerheid kan so 'n beskouing 'n ingrypende impak hê. Voortvloeiend hieruit, kan so 'n vernuwing van denke juis veroorsaak dat God se wil met vreugde deur die gemeente gehoorsaam word; diepsinnige gehoorsaamheid vanuit die hart van 'n verbondsgemeenskap wat opnuut besef dat hulle God geen vreemdeling is nie, maar werklik met hulle wil ontmoet in liefde, die liefde wat aan die kruis uitbasuin is.

Wat sogenaamde boeteprediking (die prediking van die wet) as voorbereiding vir evangelie-prediking betref, is bevind dat die wet nie as afsonderlike entiteit los van Christus gepredik moet word om op dié wyse mense na Jesus te dryf nie. Veel eerder moet Jesus, met alles wat Hy is en behels, gepreek word. Jesus in wie wet en evangelie in volmaakte harmonie verkeer, moet dus beide as middel tot sonde-oortuiging sowel as die oplossing vir sonde gepreek word.

Die prediking van regverdigmaking het ook onder die loep gekom. Die ooreenkomste en verskille met N.T. Wright se beskouing van regverdigmaking is uitgewys. Daar is tot die slotsom gekom dat die prediking op Bybelse wyse moet praat oor die aard van die geregtigheid wat Jesus in my plek verwerf het. Dit mag nie gepreek word in die sin van verskillende morele gebooie, wat Jesus in my plek nagekom het om só my geregtigheid voor God te verdien nie. Sulke prediking lei onbewustelik tot die pastorale probleem dat gelowiges steeds hulle verhouding met God as verdienstelik sien en beleef, aangesien

Christus se gehoorsaamheid aan "gebooie" op my oorgedra is, en ek dan sekerlik nou hierdie tipe gehoorsaamheid moet handhaaf. Die gepaardgaande gevolge van so 'n siening kan ongetwyfeld by die sensitiewe gelowige lei tot probleme wat heilsekerheid betref. Veeleer moet daar, soos aangedui, noukeurig omgegaan word met gedeeltes soos Romeine 6. Daar moet aangedui word dat Jesus (die Troue Bondgenoot) gesterf het as verbondsverbreker (my verbondsverbreking) en weer opgestaan het as onderhouer van die verbond. Dit is deur my verbondenheid met Hom (deur die geloof) dat ek nou voor God as regverdige staan – as 'n troue bondgenoot.

Daar is beklemtoon dat Nuwe Testamentiese etiek dieselfde karakter het as Ou Testamentiese etiek aangesien dit voortvloei uit verlossingsgeskiedenis en gestruktureer en gekleur word deur daardie geskiedenis. Wanneer daar gekyk word na die riglyn vir die Christen se dankbaarheidslewe, moet dit in gedagte gehou word.
Tog is daar ook diskontinuïteit tussen die etiek van die Ou en die Nuwe Testament. Die Nuwe Testament is "nuut" aangesien dit 'n nuwe historiese verwysingspunt het.
Net soos die wet van Moses die morele imperatiewe bevat wat voortvloei uit die Eksodus - Sinai gebeure, so beliggaam die "wet van Christus" die morele imperatiewe wat voortvloei uit die dood - opstandingsgebeure. Die manier waarop die Christelike gemeenskap opgeroep word om te lewe, is gestruktureer, bepaal en gekleur deur die Christusgebeure. Daarteenoor het federale teologie 'n geneigdheid om 'n etiese sisteem daar te stel wat gebaseer is op die geskrewe kode van Moses. In die proses geskied daar egter nie reg aan die werklike "nuwe dinge" wat God in Jesus gedoen het nie. Die *Tora* onder die nuwe verbond sluit al die wetselemente dwarsdeur God se verbondsverhouding, of dan *Tora*-verhouding met die mens, in. Hierdie wetselemente vorm egter nou die "wet" -kant van die *Tora*, soos dit *in en deur Christus onder die kruis deurgegaan het.* Dit bring 'n radikaal nuwe dimensie. Die "wet" onder die nuwe verbond, wat die riglyn vir 'n Christen se dankbaarheidslewe vorm, kan dus nie bloot 'n bevestiging van die "morele" wette (Dekaloog) van die Mosaïese verbond wees nie. Dit beteken selfs dinge soos reinigingswette is nou "wet" vir die gelowige onder die nuwe verbond, maar die kruis het so 'n radikale verandering hieraan teweeg gebring dat die gehoorsaamheid hieraan die teenoorgestelde sal lyk as onder die Mosaïese verbond. Waar jy *nie* die onreine mag aanraak onder die Mosaïese verbond nie, beteken reinheid nou juis om die onreine aan te raak en na hom uit te reik met die evangelie!

Voorts beteken die "*in Christus*" wees van die Nuwe Testament, net soos om "*in die land*" te wees, 'n status en 'n verhouding wat deur God *gegee* is; 'n posisie van insluiting en sekuriteit, sowel as 'n verbintenis om waardiglik te lewe deur die praktiese verantwoordelikhede te vervul teenoor diegene wat die verhouding met jou deel. In die lig hiervan vind die *sosio-ekonomiese* dimensies van die land op praktiese wyse tipologiese vervulling in die *koinonia* aansprake in die Nuwe Testament. Die opdragte tot *koinonia*, met alles wat dit behels, is daarom "wet" onder die nuwe *Tora* (verbond).
Wat wette met betrekking tot die priesterskap en offerdiens betref: Jesus Christus is nou die enigste Hoëpriester. Almal wat egter deel is van die nuwe verbondsgemeenskap is priesters. Ons bring egter nie meer ramme, bulle, bokke en skape as offers nie. Ons bring wel die volgende: onsself (Rom 12) (liggaam, gedagtes, ens.); lof, die vrug van ons lippe (Heb 13:15), en ons gawes en besittings (2 Kor 9:5). Hierdie wette het natuurlik radikaal

onder die kruis deurgegaan en daarom vind dit nie meer plaas in die sfeer van versoening vir sondes nie, maar as uitvloeisel van dankbaarheid vir die groot Offer.

Wat die wette van die tabernakel/tempel betref: Ons tabernakel is nou eerstens die hemel self, waar Jesus as Hoëpriester vir ons elke dag by God intree. Op aarde is ons tabernakel ook nie een met hande gemaak nie, maar ons is die tabernakel (tempel) van God; die plek waar Hy spesifiek teenwoordig is; ons, kollektief en individueel. Al die individuele opdragte aan gelowiges sowel as die opdragte aan die kerk kan daarom as "wet" vir gelowiges beskou word.

Die "wet" by die skepping, naamlik om te vermeerder en die aarde te vul met sy beelddraers, geld nou weer as wet vir die gelowige in die Groot Opdrag.

Hierdie radikale nuwe wet/*Tora* moet egter gepreek word. Daar is dus rigtingwysers verskaf om te help met die prediking van hierdie radikale nuwe *Tora*. Hierdie rigtingwysers het ingesluit: 'n kyk na die rol van die gemeente, die plek van die skeppingsordes, die belangrikheid van die Heilige Gees sowel as die belangrikheid van vryheid en liefde in Nuwe Testamentiese etiek. Die rol van wysheid asook die feit van die katolisiteit en ekumenisiteit van Christus die *Tora,* is ondersoek.

Laastens is daar in hierdie hoofstuk gekyk na die teologie en prediking van die Sabbat. Daar is aangetoon dat die prediking van die Sabbat en die onderhouding daarvan alles te make het met Lukas 4:18-19 se aankondiging van die "aangename jaar van die Here." Ook in Suid-Afrika, word Gereformeerdes hiertoe opgeroep. Trouens, ons as gelowiges, ook in Suid-Afrika, moet konkreet hiermee besig raak indien ons die Sabbatsgebod in Bybels-teologiese perspektief wil nakom. In die prediking moet die implikasies van Lukas 4:18-19 dus uitgelig word en die gemeentes moet daartoe opgeroep word. Kortweg: wanneer bevryding vir gevangenes (van watter aard ookal) gebring word en wanneer skulde (van watter aard ookal) vrygeskeld word, wanneer daar na armes omgesien word en onderdruktes bevry word, in navolging van en in die krag van Jesus, word die Sabbat gehou. Die prediking van die Sabbat is ook 'n belangrike deel van die prediking van die koninkryk en 'n oproep vir ons, om soos Jesus, as gestuurdes hierdie koninkryk te laat sigbaar word - hierdie rus, bevryding en kwytskelding waarvan die Sabbat spreek. As kerk moet ons dit, soos Jesus, deur prediking en lering, maar ook deur "genesing" laat plaasvind - genesing in die breë sin van die woord (emosies, vergifnis, vrede, versoening, vryheid, herstel van regte en regverdige verhoudings sowel as fisiese genesing).
Christene se deurbring van die *Sondag* sal daarom steeds radikaal anders lyk as die van die wêreld, juis omdat hulle die Sabbat Bybels-teologies verstaan en onderhou. Daarom sal hulle om praktiese redes miskien *juis* die Sondag as 'n dag gebruik om bevryding vir gevangenes (van watter aard ookal) te bring, skulde (van watter aard ookal) vry te skeld, na armes om te sien en onderdruktes te bevry in navolging van Jesus en in die krag van die Heilige Gees.

Na afloop van hierdie studie kan daar dan onomwonde verklaar word dat **'n verbondsmatige teologiese beskouing van die plek en funksie van die *Tora*, ná die**

koms van Christus, Jesus Christus as God se skeppingsdoel moet sien en as sodanig die inhoud van die verbond dwarsdeur die Bybel; met die gevolg dat Hy, na sy menswording, die rol van die *Tora* vir die gelowige binne die koninkryk vervul.

7.2 Aanbevelings

Jean-Luc Marion (1991:2) vermaan wyslik: "*One must obtain forgiveness for every essay in theology.*"

Wie is ons, blote sterflinge, wat geneig is om te dwaal en die waarheid in ongeregtigheid te onderdruk? Wie is ons om te praat oor God? Tog is dit so, dat stilbly van ons kant 'n weiering is om God, wat ons in sy *Tora* aanspreek, aan die woord te stel. Juis daarom poog hierdie studie om weg te bly van 'n spekulatiewe onderneming; om besig te wees met 'n hermeneutiese verkenning.

Wanneer daar dan enkele aanbevelings aan die breë gereformeerde familie (en spesifiek die gestalte daarvan in Suid-Afrika) gerig word, word dit gedoen uit diepe bewustheid van bogenoemde retoriese vraag in die vertroue dat dit in dieselfde gees aanvaar sal word.

Die aanbevelings word dus puntsgewys gemaak met die vertroue dat Gereformeerdes met 'n begeerte tot *semper reformanda* dit ter harte sal neem:

- Dogmatici aan gereformeerde instellings moet 'n bewuste poging aanwend om *op hoogte te kom, en te bly,* van ontwikkelinge op die bibliologiese vakgebiede. Leerstellings, soos die verbond en die wet, moet Bybels-teologies aangebied word in harmonie met die nuutste hermeneutiese en eksegetiese ontwikkelinge. In hierdie proses kan spreekwoordelike kruisbestuiwing tussen die dogmatologiese en bibliologiese departemente 'n groot rol speel. Van dogmatiese kant is die gevaar altyd daar om eksegetiese integriteit op die altaar van leerstellige konformiteit te laat beland, terwyl die bibliologiese vakgebiede dikwels nie hulle bevindinge binne die groter geheel van die openbaring plaas nie; en ook daartoe geneig is om die Bybel vanuit 'n 'neutrale' histories-kritiese standpunt vryblywend as 'n literêre dokument te lees en nie vanuit die verstaansraamwerk van die kerk van alle eeue nie. Sonder om die belydenisskrifte opsy te skuif, moet die leer van die *Tora* aangebied word, met 'n diepe bewustheid van die feit dat God ons uit genade nou meer lig gegee het wat betref die verstaan van die *Tora*. Gereformeerde dogmatici moet in ag neem dat getrouheid aan die gereformeerde leer nie beteken dat daar noodwendig *eksegetiese* gelykvormigheid moet bestaan oor elke leerstelling nie. In hierdie verband het T.H.L. Parker 'n baie insiggewende boek die lig laat sien. In sy *Commentaries on Romans 1532-1542* word duidelik aangetoon dat daar in die tyd van die Reformasie 'n geweldige verskeidenheid van interpretasies bestaan het rondom byvoorbeeld "die geregtigheid van God" en "die werke van die wet" (Parker, 1986:201; 142-146). Tog was hulle een in wat hulle wou bely teenoor die Rooms-Katolieke dwalings. Wanneer die belydenisskrifte, wat die *Tora* betref (met al die implikasies soos uitgelig), opnuut in die lig van die nuwe eksegetiese insigte hanteer word, kan dit verhoed dat die belydenisskrifte versteen en tot fossiele raak. Dit sal enersyds verhoed dat die

belydenisskrifte as onvervangbare groothede funksioneer wat in feite beteken, hoewel dit teoreties ontken sal word, dat die gesag van dié konfessies aan dié van die Skrif gelyk gestel word. Andersyds sal dit verhoed dat hulle op die agtergrond raak en alleenlik nog maar op die periferie van die kerklike lewe funksioneer.

- Die taak van die diakonale vakgebiede, en spesifiek die homiletiek, is egter om die nuwe begrip van die *Tora* uiteindelik op die kansel te kry. Die *Tora*, soos in hierdie studie belig, moet *gepreek* word. Indien die *Tora* die grondstruktuur van die verhouding tussen God en die mens is, moet prediking sonder die *Tora*, soos hier gedefinieer, as geestelike "moord" beskou word. "Evangeliese" prediking, deur "evangeliste" en sending- en evangelisasieaksies, moet opnuut deur betrokke liggame ondersoek en geëvalueer word. Word Jesus, die *Tora*, gepreek of 'n "ander" evangelie? Ook die invloed wat hierdie studie op die prediking van regverdigmaking sowel as etiese prediking het, moet reeds aan kandidaatpredikers uitgelig word.

- In die lig van hierdie studie moet daar ook deeglik aandag aan die *liturgie* geskenk word. Die lees van die wet met sondebelydenis wat daarop volg, kan nie meer onnadenkend toegepas word nie. Die huidige gebruik in die meerderheid gereformeerde denominasies kommunikeer onteenseglik dat ons steeds onder die "wet van Moses" staan, asook dat die grondverhouding tussen God en mens 'n verdienstelike verhouding van "wet" is. Met ander woorde; dit kommunikeer dat die hele doel van die diens eintlik is dat ons weer die "wet" sal nakom. Daar moet deeglik besin word, tot op Sinodale vlak, hoe die liturgie daar moet uitsien noudat Christus die rol van die *Tora* oorgeneem het.

- Wat die *kategese* betref, het hierdie studie ook ingrypende implikasies. Kategetiese materiaal moet, wat die wet betref, hersien word. Te dikwels verstaan kinders die wet bloot as "God se stel reëls", los van Sy openbaring in Jesus. Oor wat die effek van so 'n aanpassing op die betrokkenheid van kinders in die gemeente kan hê, kan net bespiegel word.

- Geloof wil bely word. Indien die *Tora* aan die hart lê van dit wat geglo word, moet daar in die lig van hierdie studie, saam met verdere ontwikkeling op die gebied van hermeneutiek en eksegese, besin word oor die vraag of die kerk nie juis nou 'n *status confessionis* bereik het nie. Dit wil sê: het daar nie 'n "oomblik van waarheid" aangebreek vir kerke van gereformeerde oortuiging, om dit wat hulle glo omtrent die grondstruktuur van die verhouding tussen God en die mens, te bely nie? Wanneer hierdie voorstel gemaak word, moet daar op voetspoor van Heyns & Jonker (1977:213-214) onthou word dat

  "die gereformeerde vaders veels te diep deurdronge van die feilbaarheid van alle mensewerk was, om ooit die belydenis van die kerk onfeilbaar te verklaar. Volgens gereformeerde standpunt is die belydenisskrifte nie bedoel as norme wat naas die Heilige Skrif opgerig word en waaraan die uitleg van die Heilige Skrif gebind word nie. Dit wil niks anders wees nie, as *repetitio Sacrae Scripturae*, herhaling van en heenwysing na die Skrif. Die belydenisskrifte ontleen hulle gesag heeltemal aan hulle ooreenstemming met die Heilige Skrif. Hulle mag daarom nooit teenoor die Skrif 'n selfstandige betekenis kry en aan die kontrole deur die Heilige Skrif onttrek word nie. Al is dit waar dat die kerk 'n belydenisskrif beskou as 'n gesaghebbende uitdrukking van sy geloof, as akkoord van kerklike gemeenskap en as, in alles, in ooreenstemming met die Woord van God, wil dit nie sê dat die belydenisskrif vir die

kerk as onveranderlik geld nie. Die moontlikheid word deur die kerk oopgehou dat sy huidige insig in die Woord van God later verdiep kan word en dat die belydenisuitsprake wat op hierdie moment deur die gemeente as in ooreenstemming met die Woord van God beskou word, later tog meer skriftuurlik geformuleer kan word."

- Die kerk van vandag kan met vrymoedigheid bely wat die geheelboodskap van die Skrif te sê het oor Jesus as die *Tora* vir die Christen binne die koninkryk van God; bely teenoor alles wat hierdie belydenis vandag bedreig. Die effek van so 'n belydenisskrif wat byvoorbeeld die uitleef van die Sabbat, soos in hierdie studie beskryf, onder die aandag van gelowiges van alle rasse in Suid-Afrika sal bring, mag verreikende invloed hê op die geweldgeteisterde Suid-Afrika wat smag na Sabbatsrus. Kortweg gestel: 'n nuwe belydenisskrif waarin die *Tora* en die implikasies van die *Tora*, soos hier uitgelig, bely word, behoort hoog op die prioriteitslys te wees van alle Gereformeerdes in Suid-Afrika, wat smag na 'n "nuwe" Suid-Afrika.

Dit is gepas om hierdie studie en aanbevelings rondom 'n nuwe verstaan van die *Tora* aan Gereformeerdes te rig met die pleidooi van iemand vir wie Verbondsteologie na aan die hart gelê het:

> It would not be ... in the interests of theological conservation or theological progress to think that the covenant theology is in all respects definitive and that there is no further need for correction, modification and expansion. Theology must always be undergoing reformation. The human understanding is imperfect ... there always remains the need for correction and reconstruction so that the structure may be brought into closer approximation to the Scripture ... It appears to me that the covenant theology ... needs recasting (Murray, 1954:4-5).

AD MAIOREM GLORIAM DEI

BIBLIOGRAFIE

ADAMSON, J.B. 1989. James: the man and his message. Grand Rapids: Eerdmans.

ALAND, B., ALAND, K., BLACK, M., MARTINI, C. M., METZGER, B. M., & WILGREN, A. 1993. The Greek New Testament 4th ed. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

ALEXANDER, T.D. 1994. Abraham reassessed theologically. (*In* Hess, R.S., Wenham, G.J., Satterthwaite, P.E., *eds*. He swore an oath: biblical themes from Genesis 12–50. Grand Rapids: Zondervan. p. 7-28.)

ALEXANDER, T.D. 1997. Further observations on the term "seed" in Genesis. *Tyndale bulletin,* 48:363–367.

ALLISON, D.C. 1993. The new Moses: A Matthean typology. Minneapolis: Fortress.

ARMSTRONG, J.H. 1997. New covenant. *Reformation and revival journal,* 6(3):28.

ATHANASIUS. 1994. Incarnation of the Word. Athanasius: Select works and letters. (*In* Schaff. P., *ed.* Nicene and post Nicene fathers, vol 4. Peabody, M.A.: Hendrickson. p 54.)

ATHANASIUS. 2006. Festal epistles: early church fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

AUGUSTINUS. 1978. Contra faustum. (*In* Schaff. P., *ed.* Nicene and post Nicene fathers, vol 4. Grand Rapids: Eerdmans. p. 155-345.)

AUGUSTINUS. 2006. De civitas Dei. Early Christian fathers. (*In* Sholar's Library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

AUGUSTINUS. 2006. De Doctrina Christiana. Early Christian Fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

BAHNSEN, G.L. 1996. The theonomic reformed approach to law and gospel. (*In* Bahnsen, G.L., Kaiser, W.C., Moo, D.J., Strickland, W.G., VanGemeren, W.A., *eds.* Five views on law and gospel. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. p. 93-144.)

BAKER, J.W. 1980. Heinrich Bullinger and the covenant: The other reformed tradition. Athens, Ohio: Ohio University Press.

BALL, J. 1645. A Treatise of the covenant of grace. London: G.Miller.

BARCLEY, W. 1970. The letters to James and Peter. Edinburgh: Saint Andrew Press.

BARNABAS. 1926. Epistle of Barnabas. (*In* Lightfood, J.B., *ed.* The apostolic fathers. London: Macmillian. p. 269-288.)

BARNARD, A.C., BOTHA, W.J., ELOFF, S.J. , MALAN, D.J., PRINS, J.M.G., en VILJOEN, D.J. 1981. Glo en bely: handboek vir leraars vir gebruik in die

belydenisklaskategese; Opgestel in opdrag van die algemene sinode van die Nededuitse Gereformeerde Kerk. Bloemfontein: N.G. Sendingpers.

BARR, J. 1976. Story and history in Biblical theology. *Journal of religion*, 56: 1-17.

BARTH, K. 1956. Church dogmatics. Edinburgh: T&T Clark.

BARTHOLOMEW, C.G. 2001. Dictionary of Biblical theology: Creation and Old Testament wisdom. (*In* Scholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

BARUCH. 1995. 2 Baruch: apocrypha & pseudepigrapha. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

BASILIUS. 1978. De Spiritu Sancto. Early church fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

BAUCKHAM, R.J. 1982a. Sabbath and Sunday in the medieval church. (*In* Carson, D.A., *ed.* From Sabath to Lord's day: a Biblical, historical and theological investigation. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. p. 299-311.)

BAUCKHAM, R.J. 1982b. Sabbath and Sunday in the post-apostolic church. (*In* Carson, D.A., *ed.* From Sabath to Lord's day: a Biblical, historical and theological investigation. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. p. 251-299.)

BAUCKHAM, R.J. 1982c. Sabbath and Sunday in the protestant tradition. (*In* Carson, D.A., *ed.* From Sabbath to Lord's day: a Biblical, historical and theological investigation. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. p. 311-343.)

BAVINCK, H. 1922. The Sacrifice of praise. Grand Rapids: Louis Kregel.

BAVINCK, H. 1967. Gereformeerde dogmatiek, III. Vijfde onveranderd druk. Kampen: Kok.

BEASLEY MURRAY. 1986. Ezekiel. (*In* Guthrie, D., Motyer, J.A., Stibbs, A.M., Wiseman, D.J., *eds.* New Bible commentary. Leicester, England: IVP. p. 664-687.)

BECKWITH, R.T. 1987. The unity and diversity of God's covenants. *Tyndale bulletin,* 38: 93–118.

BELL, M.C. 1985. Calvin and Scottish Theology: The doctrine of assurance. Edinburg: Handsel.

BENIN, S. 1983. Sacrifice as education in Augustine and Chrysostom, *Church history,* 52:18.

BENIN, S. 1993. The footprints of God: Devine accomodation in Jewish and Christian thought. Albany: State University of New York.

BERKHOF, H. 1985. Christelijk geloof. Nijkerk: Callenbach.

BERKHOF, L. 1988. Systematic theology. Edinburgh: Banner of Truth.

BERKOUWER, G.C. 1971. Sin. Grand Rapids. Eerdmans.

BETZ, H.D. 1979. Galatians: a commentary on Paul's letter to the churches in Galatia. Philadelphia: Fortress.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. 2006. With Westminster 4.0 morphology. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

BLOCK, D. 2005. The grace of Torah: the Mosaic prescription for life (Deut 4:1-8; 6:20-25). *Bibliotheca sacra*, 162:3-22.

BOKENKOTTER, T. 1990. A concise history of the Catholic church. New York: Image.

BOLTON, S. 1964. The true bounds of Christian freedom. London: Banner of Truth Trust.

BOOYENS, M.J. 1997. Laat my lammers wei: Bybelse geskiedenis vir katkisasie, skool en huis. Orkney: EFJS.

BORNKAMM, H. 1969. Luther and the Old Testament. Philadelphia. Fortress.

BOSCH, D.J. 1992. Transforming mission: Paradigm shifts in theology of mission. Maryknoll, New York: Orbis.

BRASWELL, J.P. 1991. "The blessing of Abraham" versus "the curse of the law": another look at Gal 3:10-13. *Westminster theological journal,* 53:73-91.

BROWN, F., DRIVER, S.R. & BRIGGS, C.A. 1966. Hebrew and English lexicon of the Old Testament. Oxford: Claredon.

BRUNNER, E. 1966. The Christian doctrine of creation and redemption: Dogmatics, Vol II. London: Lutterworth.

BULLINGER, H. 1537. De testamento seu foedere Dei unico et aeterno, commentarii H. Bullingeri in omnes apostolicas epistolas. Basel: s.n.

BULLINGER, H. 1849. The decades. Cambridge: Cambridge University Press.

BURNETT, F.W. 1992. Wisdom. (*In* Green, J.B., McKnight, I., Marshal, H., *eds.* Dictionary of Jesus and the gospels. Leicester: IVP. p. 873-876.)

BYBEL. 2003. Familie-Studiebybel: drie-in-een vergelykende Bybel. Pretoria: Olyfberg.

CALVYN, J. 1984. Institusie van die Christelike godsdiens. Potchefstroom: CJBF.

CALVYN, J. 2006. Commentaries. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

CANNON, W. 1961. Law in Thomas van Aquino. *Religion in life,* 31: 219-27.

CARSON, D.A. 1984. Matthew: the expositor's Bible commetary. Grand Rapids: Baker.

CARSON, D.A. 1991. The Gospel according to John. Leicester: IVP.

CARSON, D.A. 1996. Exegtical fallacies. Grand Rapids, Michigan: Baker.

CARSON, D.A. 2001. Summaries and conclusions. (*In* Carson, D.A., O' Brien, Peter T., Seifrid, M. A., *eds.* Justification and variegated nomism. Grand Rapids: Baker. p. 505-549.)

CASSELLI, S.J. 1999. The threefold division of the law in the thoughts of Thomas van Aquino. *Westminster theological journal,* 61:175-207.

CHANTRY, W. 1991. Today's gospel: Authentic or synthetic. Carlisle, Pennsylvania: Banner of Truth.

CHILDS, B.S. 1979. Introduction to the Old Testament. Philadelphia: Fortress.

CHRYSOSTOMOS. 2006. Homilies on Genesis: early church fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

CHRYSOSTOMOS. 1978. Homilies on Galatians. (*In* Schaff, P., *ed.* Nicene and post Nicene fathers. vol 13. Peabody, M.A.: Hendrickson. p. 29.)

CILLIERS, J. 1996. Die uitwissing van God op die kansel: ontstellende bevindinge oor Suid-Afrikaanse prediking. Kaapstad: Lux Verbi.

CLEMENS VAN ALEXANDRIA. 2006. Stromateis: early church fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

CLEMENS VAN ALEXANDRIA. 2006. Paedagogus: early church fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

CLEMENS VAN ALEXANDRIA. 2006. Protreptikos: early church fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

CLEMENS VAN ROME. 1926. 1 Clement. (*In* Lightfood, J.B., *ed.* The apostolic fathers Fathers. London: Macmillian. p. 5-40.)

COHN, R.L. 1996. Narrative structure and canonical perspective in Genesis. (*In* Rogerson, J.W., *ed.* The pentateuch. Sheffield, England: Sheffield Academic Press. p. 89-103.)

COMBRINK, H.J.B. 1991. Dissipelskap as die doen van God se wil in die wêreld. (*In* Roberts, J.H., Vorster, W.S., Vorster, J.N., Van der Watt, J.G., *eds*. Teologie in konteks. Pretoria: Orion. p. 1-31.)

CONZELMANN, H. 1987. Acts of the apostles. Philadelphia: Fortress.

CRANFIELD, C.E.B. 1980. Romans volume 1:1-V11: the International critical commentary. Edinburgh: Clark.

CRENSHAW, J.L. 1981. Old Testament wisdom. Atlanta, Georgia: John Knox.

CRISP, T. 1832. Christ alone exalted. (*In* Gill, J., *ed.* Complete works of Tobias Crisp volume II. London: John Bennett. p. 85 e.v.)

CROSS, F.M. 1998. Kinship and covenant in ancient Israel. (*In* Cross, F.M., *ed.* From epic to canon: History and literature in ancient Israel. Baltimore: John Hopkins University Press. p. 3-21.)

DAVIDS, P. 1982. New international Greek Testament commentary: commentary on James. Exeter: Paternoster.

DAVIES, G.N. 1983. The Christian sabbath. *Reformed theological review,* 42: 33–41.

DAVIES, W.D. 1964. The setting of the sermon on the mount. Cambridge: University Press.

DAVIES, W.D. 1980. Paul and rabbinic Judaism. Philadelphia: Fortress.

DAVIS, J.A. 1984. Wisdom and Spirit: an investigation of 1 Corinthians 1:18-3:20 against the background of Jewish sapiental traditions in the Graeco-Roman period. New York: University Press of America.

DE GRAAF, S.G. 1954. Het ware geloof. Kampen: Kok.

DE JONGE, H.J. 1978. On the origin of the term 'Apostolic fathers.' *Journal of theological studies,* 29: 503–505.

DE LANGE, N.M.R. 1979. Origen and Jesus: studies in Jewish- Christian relations in third century Palestine. Cambridge: Cambridge University.

DEIST, F.E. 1981. Van Eden tot Haran. (*In* Deist, F.E., Vosloo, W., Pretorius, E., Du Plessis, I., *reds*. Van Eden tot Rome. Pretoria: Van Schaik.

DEIST, F.E. & BURDEN, J.J. 1980. 'n ABC van Bybeluitleg. Pretoria: Van Schaik.

DELL, K.J. 2003. Covenant, oath, and the composition of the pentateuch. (*In* Mayes, A.D.H., en Salters, R.B., *eds*. Covenant as context: essays in honour of E.W. Nicholson. Oxford: Oxford University. p. 111-134.)

DESILVA, D.A. 2000. Entering God's rest: eschatology and the socio-rhetorical strategy of Hebrews. *Trinity journal,* 21: 25-43.

DICKSON, D. 1697. Therapeutica sacra. Edinburgh: s.l.

DIDACHE. 1926. The Didache. (*In* Lightfood, J.B., *ed.* The Apostolic fathers. London: Macmillian. p. 229-235.)

DIEMER, N.S. 1935. Het scheppingsverbond met Adam: het verbond der werken bij de theologen der 16e, 17e en 18e eeuw in Zwitserland, Duitschland, Nederland en Engeland: dogmenhistorische studie. Kampen: Kok.

DIETZFELBINGER, C. 1985. Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

DIOGNETUS. 2006. Early Christian fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

DONALDSON, T.L. 1986. The curse of the law and the inclusion of the Gentiles: Galatians 3:13-14. *New Testament studies,* 32:95-97.

DUMBRELL, W.J. 1981. The logic of the role of the law in Matthew V 1-20. *Novum Testamentum*, XXIII,I : 1-21.

DUMBRELL, W.J. 1984. Covenant and creation: A theology of the Old Testament covenants. London: Paternoster.

DUNN, J.D.G. 1988. Word Biblical commentary: Romans 1-8. Nashville: Thomas Nelson.

DURAND, J.J.F. 1981. Skepping, mens, voorsienigheid. Pretoria: N.G.K.B.

DURAND, J.J.F. 1985. Die lewende God. Pretoria: N.G.K.B

EBELING, G. 1979. Dogmatik des christlichen Glaubens 111. Tübingen: s.l.

ENOCH (1). 1991. Apocrypha & pseudepigrapha. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

EPP, E. J. 1975. Wisdom, Torah, Word: the Johannine prologue and the purpose of the fourth gospel. (*In* Hawthorne, GF., *ed.* Currrent issues in Biblical and patristic interpretation: studies in honor of Merrill C. Tenney presented by his former students. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans. p. 128-146.)

EUSEBIUS. 2006. Dememonstratio evangelica. Early Christian fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

EZRA. 2006. 4 Ezra. Apocrypha & pseudepigrapha. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

FAIRBAIRN, P. 1960. An exposition of Ezekiel. Evansville, Ind.: Sovereign Grace.

FISHER, E. s.a. The marrow of modern divinity. Philadelphia: Presbyterian board of publishers.

FLETCHER, V. H. 1971. The shape of Old Testament ethics. *Scottish journal of theology* 34, no. 1: 68.

FORDE, G.O. 1997. On being a theologian of the cross: Reflections on Luther's Heidelberg disputation, 1518. Grand Rapids: Eerdmans.

FRANCE, R. T. 1985. The gospel according to Matthew: Tyndale New Testament commentaries. Grand Rapids: Eerdmans.

FRANCE, R. T. 1989. Matthew: evangelist and teacher. Exeter: Paternoster.

FRANCKE, J. 1985. Lichtende verbintenissen: Gods verbond met mense. Kampen: Uitgeverij Van den Berg.

FREEDMAN, D.N. 1964. Divine commitment and human obligation: The covenant theme. *Interpretation*, 18: 419-431.

FUNG, R.Y.K. 1988.The Epistle to the Galatians. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.

GENESIS RABBA. 1991. Apocrypha & pseudepigrapha. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

GERDES, H. 1955. Luthers Streit mit den Schwärmern und das rechte Verstandnis des Gesetzes Mose. Göttingen: Göttingen Verslagsanstalt.

GESE, H. 1981. The law. (*In* Gese, H., *ed.* Essays on Biblical theology. Minneapolis: Augsburg Publishing house. p. 60-92.)

GILSON, E. 1966. The Christian philosophy of St. Thomas van Aquino. New York: Random House.

GOLDSWORTHY, G. 1981. A Christian interpretation of the Old Testament. Exeter: Paternoster.

GOLDSWORTHY, G. 1995. Gospel and wisdom. Exeter: Paternoster.

GOLDSWORTHY, G. 2000. Preaching the whole Bible as Christian scripture. Leicester, England: IVP.

GOLDSWORTHY, G. 1991. According to plan: the unfolding revelation of God in the Bible. Leicester: IVP.

GOPPELT. L. 1982. Theology of the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans

GRECH, P. 1979. "Christoloical motives in Pauline ethics" (*In* de Lorenzi, L., *ed.* Paul de Tarse. p. 541-558.)

GRUDEM, W. 1990. Bible doctrine: essential teachings of the Christian faith. Leicester: IVP.

GUDER, D. L. 1998. Missional church: a vision for the sending of the Church in North America. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

GUTBROD, W. 1967. "The law in the New Testament," (*In* Kittel, G., *ed.* Theological dictionary of the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans. p. 1063-1091.)

GUTHRIE, D. 1986. John. (*In* Guthrie, D., Motyer, J.A., Stibbs, A.M., Wiseman, D.J., *eds.* New Bible commentary. Leicester, England: IVP. p. 926-967.)

HAGNER, D.A. 2000. New dictionary of theology God: Apostolic fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

HAHN, S. 2005. Covenant in the Old and New Testaments: Some current research (1994-2004). *Catholic Biblical Review*, 3.2: 263-292.

HAMMERTON-KELLY, R.G. 1973. Pre-existence, wisdom & the Son of man: a study of the idea of pre-existence in the New Testament. Cambridge: Cambridge University Press.

HANSEN, W. G. 1997. Paul's conversion and his ethic of freedom in Galatians (*In* Longnecker, R.N. *ed.* The road from Damascus: the impact of Pauls conversion on his life thought and ministry. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans. p. 230-232.)

HANSON, D.D. 1959. Allegory and event: a study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture. Richmond: John Knox.

HARRIS, R. L., ARCHER, G. L., & WALTKE, B. K. 1980. Theological wordbook of the Old Testament. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

HARTIN, P.J. 1988. James: a New Testament wisdom writing and its relationship to Q. Pretoria: UNISA. (DTh thesis).

HAYS, D.P. 2001. Applying the Old Testament law today. *Bibliotheca sacra*, 158: 21-35.

HAYS, R.B. 1987. Christology and ethics in Galatians: The law of Christ. *Catholic Biblical quarterly*, 49: 268-290.

HELM, P. 1981. Calvin, English Calvinism and the logic of doctrinal development. *Scottish journal of theology*, 34: 179-185.

HELM, P. 1982. Calvin and the Calvinists. Edinburgh: Banner of Truth.

HELM, P. 1983. Calvin and the Covenant: unity and continuity. *The evangelical quarterly*, 55: 65-81.

HENDRIKSEN, W. 1980. New Testament commentary: Romans Chapter 1-8. Grand Rapids, Michigan: Baker.

HEPPE, H. 1987. Reformed dogmatics: set out and illustated from the sources. Grand Rapids: Baker.

HERZOG, W.R. Temple cleansing. (*In* Green, J.B., McKnight, I., Marshal, H., *eds.* Dictionary of Jesus and the Gospels. Leicester: IVP. p. 817-821.)

HESSELINK, I.J. 1984. Luther and Calvin on law and gospel in their Galatians commentaries. *Reformed reviews,* 37.2: 69-82.

HESSELINK, I.J. 1988. Law and gospel or gospel and law? Calvin's understanding of the relationship. *(In* Schnacker. R.V., *ed.* Calviniana: Ideas and influence of John Calvin's 16th century essays and studies 10. p. 13-32.)

HESSELINK, I.J. 1992. Calvin's concept of the law. Allison Park, PA: Pickwick.

HESSELINK, I.J. 1997. Calvin's first catechism: a commentary. Louisville: John Knox.

HEYNS, J.A. 1977. Die kerk. Pretoria: N.G.K.B.

HEYNS, J.A 1978. Dogmatiek. Pretoria: N.G.K.B.

HEYNS, J.A. & JONKER, W.D. 1977. Op weg met die teologie. Pretoria: N.G.K.B.

HILL, A.E. & WALTON, J.H. 1991. A survey of the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

HOLWERDA, D.E. 1995. Jesus & Israel. One covenant or two? Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

HOFIUS, O. 1983. Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 80: 262-286.

HOOD, J.Y.B. 1995. Thomas van Aquino and the Jews. Philadelphia: University of Pennsylvania.

HORTON. M.S. 2005. Lord and servant: a covenant Christology. Louisville: Westminster.

HULSE, E, 1993. Our Baptist heritage. Florida: Chapel Library.

IGNATIUS. 1970. Letter of Ignatius to the Magnesians. (*In* Richardson, C., *ed.* Early Christian fathers. New York: Collier books. p. 70.)

IRENAEUS. 2006. Adversus haereses: early church fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

JONKER, W. 1983. Die Gees van Christus. Pretoria: N.G.K.B.

JONKER, W. 1989. Uit vrye guns alleen. Pretoria: N.G.K.B.

JONKER, W. 1994. Bevrydende waarheid: die karakter van die Gereformeerde belydenis. Wellington: Hugenote.

JUNGEL, E.1959. Theological essays 11. Edinburgh: Clark.

JUSTINUS. 2006. Dialogus cum Tryphone Judaeo: early church fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

KAISER, W.C. 1996. The law as God's gracious guidance for the promotion of holiness. (*In* Bahnsen, G.L., Kaiser, W.C., Moo, D.J., Strickland, W.G., VanGemeren, W.A., *eds.* Five views on law and gospel. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.p.177-200.)

KARLBERG, M. W. 1980. Reformed interpretation of the Mosaic covenant. *Westminster theological journal,* 43: 1-53.

KENDALL, R.T. 1979. Calvin and English Calvinism to 1649. Oxford: OUP.

KEVAN, E. E. 1993. The Grace of law: a study in Puritan theology.London: Carey Kingsgate Press, s.a.; repr., Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria.

KIM, S. 2002. Paul and the new perspective: second thoughts on the origin of Paul's gospel. Grand Rapids: Eerdmans.

KLINE, M.G. 1963. Treaty of the great king: the covenant structure of Deuteronomy. Grand Rapids: Eerdmans.

KLINE, M.G. 1968. By oath consigned: a reinterpretation of the covenant signs of circumcision and baptism. Grand Rapids: Eerdmans.

KLINE, M.G. 1970. Genesis. (*In* Guthrie, D., Motyer, J.A., Stibbs, A.M., Wiseman, D.J., *eds.* New Bible commentary. Leicester, England: IVP. p. 79-114.)

KLINE, M.G. 1991. Gospel until the law: Rom 5:13-14 and the Old Covenant. *Journal of evangelical theological studies,* 34: 434.

KOEHLER, L & BAUMGARTNER, W. 1958. Lexicon in veteris Testamenti libros. Leiden: Brill.

KÖNIG, A. 1969. Jesus Christus die eskatos: Die fundering en struktuur van die eskatologie as teleologiese Christologie. Pretoria: UP. (D.D.Proefskrif).

KÖNIG, A. 1980. Jesus die laaste. Pretoria: NGKB.

KÖNIG, A. 1988. Koninkryksteologie of verbondsteologie? *Hervormde teologiese studies,* 44/2: 355-364.

LANE, A. 1983. The quest for the historical Calvin. *Evangelical quarterly,* 55: 95-113.

LE ROUX, P.J. 1991. Verbond en gemeente: die betekenis van verbond vir kerk en kosmos. Pretoria: UNISA. (D.D. proefskrif).

LOADER, J.A. 2001. "Law and Gospel" in the Pentateuch organisation. *Hervormde teologiese studies*, 57:70-85.

LOHFINK, N. 2000. The concept of covenant in Biblical theology. (*In* Lohfink, N., en Zenger, E., *eds*. The God of Israel and the nations: studies in Isaiah and the Psalms. Collegeville, MN: Liturgical Press. p. 11-31.)

LONGNECKER, R. 1987. Three ways of understanding relations between the Testaments: historically and today (*In* Hawthorne, Gerald F. & Betz ,O., *eds.* Tradition and interpretation in the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans. p. 20-45.)

LONGNECKER, R. 1997. Contours of covenant theology in the post-conversion Paul (*In* Longenecker, R. *ed.* The Road from Damascus: The impact of Pauls conversion on his life, thought and minstry. Grand Rapid Michigan: Eerdmans. p.140-145.)

LOUW, J. P., & NIDA, E. A. 1996. Greek-English lexicon of the New Testament: Based on semantic domains. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

LUTHER, M. 1958. Works. (*In* Pelikan, J., Lehmann, H.T., *eds.* Luther's Works, English translation, American edition. Philadelphia: Fortress.)

LUTHER, M. 1959. The book of concord. Translated by T.G.Tappert. Philadelphia: Fortress.

MACLEOD, D. 1967. Misunderstandings of Calvinism. *Banner of truth,* Nov: 9-13.

MACLEOD, D. 1974. Federal theology - An oppressive legalism? *Banner of truth,* Feb: 21-28;

MACLEOD, D. 1988. Faith as assurance. *Free Church monthly record,* May: 99-101.

MANN, W. 1988. The book of the torah: the narrative integrity of the Pentatech. Leiden: E.J. Brill.

MARION, J.L. 1991. God without being: Hors-texte. Chicago: University of Chicago Press.

MARSHALL, H. 1997. A new understanding of the present and the future: Paul and eschatology. (*In* Longenecker, R., *ed.* The road from Damascus: the impact of Pauls conversion on his life thought and minstry. Grand Rapids Michigan: Eerdmans. p.43-61.)

MATTHEWS, V. H., CHAVALAS, M. W., & WALTON, J. H. 2000. The IVP Bible background commentary of the Old Testament: Hosea. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

McCARTNEY, D. & CLAYTON, C. 1994. Let the reader understand. Wheaton: Victor Books.

McCOMISKEY, T. 1985. The covenants of promise. Grand Rapids: Baker.

McCONVILLE, G.J. 1997. "בְּרִית" (*In* Van Gemeren, W.A., *ed.* The New International dictionary of Old Testament theology and exegesis. Grand Rapids: Zondervan. p. 747-755.)

McCOY, C.S. 1957. The covenant theology of Johannes Cocceius. Yale University. (PhD dissertation).

McCOY, C.S & BAKER, J.W. 1991. Fountainhead of federalism: Heinrich Bullinger and the Covenental tradition. Louisville, Kentucky: John Knox.

McNEIL, S. 1946. Natural law in the theology of the Reformers. *Journal of religion,* 26: 1-20.

McWILLIAMS, D. B. 1991. The Covenant Theology of the *Westminster Confession of Faith* and Recent Criticism. *Westminster theological journal,* 53: 109-124.

MILGROM, J. 2004. Covenants: the Sinaitic and patriarchal covenants in the holiness code (Leviticus 17-27). (*In* Cohen,C., Hurvitz.,A., Paul,S.M., *eds.* Sefer Moshe: the Moshe Weinfeld jubilee volume. Winona Lake, in: Eisenbrauns. p. 91-101.)

MITCHELL, A.F. 1838. The Westminster assembly: its history and standards. London: James Nisbet.

MOLTMANN, J. 1967. Theology of hope. New York: Harper & Row.

MOLTMANN, J. 1990. The way of Jesus Christ: Christology in messianic dimensions. London: SCM.

MOO, D. 1983. "Law", "Works of the law", and legalism in Paul. *Westminster theological journal,* 43: 73-100.

MOO, D. 1985. Tyndale New Testament commentaries. James. Grand Rapids: Eerdmans.

MOO, D. 1987. Paul and the law in the last ten years. *Scottish journal of theology,* 40: 287-307.

MOO, D. 1992. Law. (*In* Green, J.B., McKnight, I., Marshal, H., *eds.* Dictionary of Jesus and the gospels. Leicester: IVP. p. 817-821.)

MOO, D. 1996a. The law of Christ as the fulfillment of the law of Moses. (*In* Bahnsen, G.L., Kaiser, W.C., Moo, D.J., Strickland, W.G., VanGemeren, W.A., *eds.* Five views on law and gospel. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. p. 319-377.)

MOO, D. 1996b. The New International Commentary on the New Testament. The Epistle to the Romans. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

MOTYER, A. 1985. Bible speaks today: message of James. Leicester: IVP.

MURRAY, J. 1954. The covenant of grace. London: Tyndale.

MURRAY, J. 1977. Collected writings II. Edinburg: Banner of truth.

MUSSNER, F. 1981. Der Jakobusbrief. 4. Aufl. Freiburg: Herder.

NEWMAN, C.C. 1997a. Covenant in Acts. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

NEWMAN, C.C. 1997b. New covenant, in Hebrews. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

NIEHAUS, J.J. 1995. God at Sinai: covenant and theophany in the Bible and Ancient Near East. Grand Rapids: Zondervan.

NOORDMANS, O. 1990. Verzamelde werken deel II. Kampen: Kok.

O'DONAVAN, O. 1994. Resurrection and moral order, An outline for evangelical ethics. Grand Rapids: Eerdmans.

OLSON, H. 1951. The concept of law according to St. Thomas van Aquino. *Anglican theological review,* 33: 149-57.

ORIGENES. 2006. Contra Celsum: early Christian fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

ORIGENES. 2006. Homilies on Leviticus: early Christian fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

OSBORN, E. F. 1981 The love command in second century Christian writings: second century. *A journal of early christian studies*, 1 (4), Wint.: 223-243.

PARKER, 1986. Commentaries on the Epistle to the Romans 1532-1542. Edinburgh: T.& T. Clark.

PASTOR VAN HERMAS. 1926 Similitude(s). (*In* Lightfood, J.B., *ed.* The apostolic fathers. London: Macmillian & Co. p. 439-483.)

PASTOR VAN HERMAS. 1926. Mandate(s). (*In* Lightfood, J.B., *ed.* The apostolic fathers. London: Macmillian. p. 422-438.)

PASTOR VAN HERMAS. 1926. Vision(s). (*In* Lightfood, J.B., *ed.* The apostolic fathers. London: Macmillian. p. 405-421.)

PATTE, D. 1987. The Gospel according to Matthew: a structural commentary on Matthew's faith. Philadelphia: Fortress.

PHILIP, J. 1984. The Westminster Confession of Faith: an exposition. Edinburgh: T&T Clark .

PHILO. 1993. Legum allegoriae: works of Philo. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

PILLAY, G.J., & HOFMEYER, J.W. 1991. Perspectives on church history: an introduction for South African readers. Durban: Haum.

POYTHRESS, V. 1991. The shadow of Christ in the law of Moses. Philipsburg, New Jersey: Presbyterian & Reformed.

POLYCARP. 1926. Letter to the Philippians. (*In* Lightfood, J.B., *ed.* The apostolic fathers. London: Macmillian. p. 177-181.)

PREUSS, H.D. 1995. Old Testament theology. Louisville, Kentucky: John Knox.

RAMSEY, P.D. 2004. In defense of Moses: a confessional critique of Kline and Karlberg. *Westminster theologica journal*, 66:373-400.

REISINGER, J.G. 1989. But I say unto you. VSA: Crown Publication, Inc.

RENDTORFF, R 1998. The covenant formula. Edinburgh: T.& T. Clark.

RICOEUR, P. 1975. Biblical hermeneutics. *Semeia*, 4: 29-145.

RIDDERBOS, H.N. 1962. The coming of the Kingdom. Philadelphia: Fortress.

RIDDERBOS, H.N. 1966. Paulus: ontwerp van zijn teologie. Kampen: Kok.

RIDDERBOS, H.N. 1972. De komst van het koninkrijk: Jesuz prediking volgens de synoptishe evangeliën. Kampen: Kok.

RIDDLE, M.B. 1978. St. Chrysostom as an exegete. (*In* Schaff, P., *ed.* Nicene and Post Nicene Fathers, vol 10. Grand Rapids: Eerdmans. p. xvii-xviii.)

ROBERTSON, O.P. 1980. The Christ of the covenants. Phillipsburg, NJ.: Presbiterian & Reformed.

ROGERSON, J. ROWLAND, C., & LINDARS, B. 1988. The study and use of the Bible. Grand Rapids: Eerdmans.

ROLLOCK, R. 1849. a Treatise of our effectual calling. (*In* Gunn, W.M., *ed.* Select works of Robert Rollock. Edinburgh: Woodrow Society. p. 34-35.)

ROLSTON, H. 1970. Responsible man in reformed theology: Calvyn versus the Westminster Confesion. *Scottish journal of theology*, 23:129-156.

ROLSTON, H. 1972. John Calvin versus the Westminster Confession: Holmes Rolston III calls on the reformer himself to refute the oppressive legalism of the Calvinists and to free 20th century man for responsible life with a gracious God. Virginia: John Knox.

RUNYON, T. 1987. Kingdom, creation, and covenant: the human condition in Biblical and theological perspective. (*In* Pruyser, P. W., *ed.* Changing views of the human condition. Macon, Ga: Mercer. p. 12-27.)

RUSHDOONY, J. 1973. The institutes of Biblical law. Nutley, NJ: Craig.

RYKEN, L., WILHOIT, J., LONGMAN, T., DUREC, C., PENEY, D., & REID, D. G. 2000. Dictionary of Biblical imagery: The temple. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

RYRIE, C. 1976. The end of the law. *Bibliotheca sacra,* 124: 239-242.

SAILHAMER, J. H. 1991. The Mosaic law and the theology of the Pentateuch. *Westminster theological journal*, 53: 241-261.

SAYERS, D. 1949. Creed or Chaos. New York: Harcourt, Brace.

SCHAFF, P., & SCHAFF, D. S. 1997. History of the Christian church: Church fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

SCHMITT, H. 1982. Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. *Vetus Testamentum,* 32:170-189.

SCHNABEL, E. J. 1984. Wisdom. (*In* Hawthorne, G.F., Martin, R.P., Reid, G., *eds.* Dictionary of Paul and his letters. Leicester: IVP. p. 967-973.)

SCHNABEL, E. J. 1985. Law and wisdom from Ben Sira to Paul: a tradition historical enquiry into the relation of law, wisdom, and ethics. Tubingen: Mohr.

SCHNABEL, E. J. 2001. New dictionary of Biblical theology: Jesus, the Wisdom of God. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

SCOTT, J.M. 1993. "For as many as are of the works of the law are under a curse" (Galatians 3.10)." (*In* Evans, C.A. & Sanders, J.A., *eds.* Paul and the scriptures of Israel. Sheffield: JSOT Press. p. 187-221.)

SCHREINER, T.R. 1993a. Law of Christ. (*In* G.F., Martin, R.P., Reid, .G., *eds.* Dictionary of Paul and his letters. Leicester: IVP. p. 542-544.)

SCHREINER, T.R. 1993b. The law and its fulfillment: a Pauline theology of law. Grand Rapids: Baker.

SEIFRID, M.F. 2001. Righteousness language in the Hebrew scriptures and early Judaism. (*In* Carson, D.A., O' Brien, P. T., Seifrid, M. A., *eds.* Justification and variegated nomism. Grand Rapids: Baker. p. 415-434.)

SEPTUAGINTA. 1996. Septuaginta with morphology. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

SHAW, R. 1845. An exposition of the Westminster Confession of Faith. Ross-Shire, Scotland: Christian Focus.

SIRACH. 1995. Apocrypha & pseudepigrapha. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible Software 3 '06.) [CD-ROM.]

SMALLEY, B. 1941. The study of the Bible in the Middle Ages. Oxford: Clarendon.

SNODGRASS, K. 1988. Spheres of influence: s possible solution to the problem of Paul and the law. *Journal for the study of the New Testament,* 32:93-113.

SOHN, S.T. 1999. "I will be your God and you will be my people": The origin and background of the covenant formula. (*In* Chazan, R., Hallo, W., Schiffman, L.H., *eds.* Ki Baruch Hu: ancient near Eastern, Biblical, and Judaic studies in honor of Baruch A. Levine. Winona Lake: Eisenbrauns. p. 355-372.)

SPARKS, H.F.D. 1970. Jerome as Biblical Scholar. Cambridge: Cambridge University Press.

SPROUL, 1990. The gospel of God: Romans. Fearn: Christian Focus.

SPYKMAN, G.J. 1992. Reformational theology: a new paradigm for doing dogmatics. Grand Rapids: Eerdmans.

STOTT, J. 1986. The cross of Christ. London: IVP.

STRICKLAND, G. 1996. The inauguration of the law of Christ with the gospel of Christ: a dispensational view. (*In* Bahnsen, G.L., Kaiser, W.C., Moo, D.J., Strickland, W.G., VanGemeren, W.A., *eds.* Five views on law and gospel. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. p. 229-280.)

STULAC, G. M. 1993. The IVP New Testament commentary series, James. Leicester: IVP.

STYLIANOPOLOUS, T. 1975. Justin Martyr and the Mosaic law. Missoula, Montana: Scholars.

TERTULLIANUS. 2006. Adversus Judaeos: early church fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible Software 3 '06.) [CD-ROM.]

TERTULLIANUS. 2006. Adversus Marcionem: early church fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

TERTULLIANUS. 2006. De Oratione: early church fathers. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

THE EPISLE TO DIOGNETUS. 1926. The Epistle to Diognetus. (*In* Lightfood, J.B. *ed.* The apostolic fathers. London: Macmillian & Co. p. 503-511.)

THIELMAN. F. 1993. Law. (*In* G.F., Martin, R.P., & Reid, .G., *eds.* Dictionary of Paul and his letters. Leicester: IVP. p. 529-542.)

THOMAS VAN AQUINO, T. 1947. Summa Theologica. Translation of the Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Brothers.

THOMSON, J.A. 1964. The ancient near Eastern treaties and the Old Testament. London: Tyndale.

TORRANCE, J.B. 1970. Covenant or Contract?: a study in the theological background of worship in seventeenth-century Scotland. *Scottish journal of theology,* 23: 51-76.

TORRANCE, J.B. 1994. The concept of federal theology: was Calvin a federal theologian? (*In* Neuser, W.H., *ed.* Calvinus Sacrae Scriptura Professor; Calvin as confessor of Holy Scripture. Grand Rapids: Eerdmans. p. 19-33.)

TSEVAT, M. 1972. The basic meaning of the biblical Sabbath. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 84:447–459.

VAN AARDE, A.G. 1989. Hand 7:48: "Die allerhoogtse woon nie in mensgemaakte konstruksies nie...": die relevansie van die Nuwe Testamentiese wetenskap na aanleiding van die metafoor "tempel." Pretoria: Van Schaik.

VAN BRUGGEN, J. 1991. Het lezen van de Bijbel. Kampen: Kok.

VAN BRUGGEN, J. 1999. Matteus: Het evangelie voor Israël. Kampen: Kok.

VAN DE BEEK, A. 1984. Waarom?: over lijden, schuld en God.Nijkerk: Callenbach.

VAN GENDEREN, J. & VELEMA, W.H. 1992. Beknopte gereformeerde dogmatiek. Kampen: Kok.

VAN RULER. A.A. 1947. Plaats en functie der belijdenis in de kerk. Nijkerk: Callenbach.

VAN SELMS, A. 1969. Jeruzalem door de eeuwen heen: van voor koning David tot generaal Dayan. Baarn: Hollandia.

VAN SETERS, J. 1975. Abraham in history and tradition. New Haven: Yale University Press.

VAN WYK, J.H. 2003. Teologie van die verbond of teologie van die koninkryk?: dogmatiese nadenke oor die verhouding tussen die verbond en die koninkryk as sentrale teologiese temas. *In die Skriflig,* 37(1):1-26.

VANGEMEREN, W.A. 1996. The law is the perfection of righteousness in Jesus Christ: a reformed perspective. (*In* Bahnsen, G.L., Kaiser, W.C., Moo, D.J., Strickland, W.G., & VanGemeren, W.A., *eds.* Five views on law and gospel. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. p. 13-59.)

WALDRON, S.E. 1995. A modern exposition of the 1689 Baptist Confession of Faith. London: Evangelical Press.

WALTKE, B. 1990. Theonomy in Relation to Dispensational and Covenant Theologies. (*In* Barker, W.S., & Godfrey, R., *eds*., Theonomy: a reformed critique. Grand Rapids: Zondervan. p. 59-88.)

WALTON, J.H. 1994. God's covenant God's plan. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

WEIMA, J.A.D. 1993. Gal 6:11-18: a Hermeneutical key to the Galatian Letter. *Calvin theological journal,* 28:90-107.

WEIMA, J.A.D. 1994. Neglected endings: The significance of the Pauline Letter closings. *Journal for the study of the New Testament supplement series*, 101 Sheffield: JSOT.

WEIMA, J.A.D. 2000. Epistolary theory. (*In* Evans, C.A., Porter,S.E., *eds*. Dictionary of the New Testament background. Downers Grove, Il: IVP. p. 640-644.)

WEINWRIGHT, G. 1997. For our salvation: two approaches to the work of Christ. Grand Rapids, Michigan. Eerdmans.

WEIR, D.A. 1990. The origins of the federal theology in sixteenteenth-century reformation thought. Oxford: Claredon.

WENDEL, F. 1963. Calvin: origins and developments of his religious thought. Grand Rapids: Baker.

WENHAM, G. 1982. The symbolism of the animal rite in Genesis 15: a response to G. F. Hasel. *Journal for the study of the Old Testament,* 22:134–137.

WENHAM, G. 2003. Exploring the Old Testament: volume 1: the pentateuch. London: SPCK.

WENTZEL, B. 1987. God en mens verzoend: Godsleer, mensleer en zondeleer. Dogmatiek 3a. Kampen: Kok.

WILDE, D. 1949. The treatment of the Jews in the Greek Christian writers of the first three centuries. Washington, D.C.: The Catholic University of America.

WILES, M.F. 1967. The divine Apostle: the interpretations of St Paul's epistles in the early church. Cambridge: Cambridge University Press.

WILLIAMSON, L.I. 1980. The Westminster Confession of Faith. Philadelphia: Presb. & Ref.

WILLIAMSON, P.R. 2000. Dictionary of Biblical theology: the number and relationship of the covenants. (*In* Sholar's library: gold. Logos Bible software 3 '06.) [CD-ROM.]

WISDOM OF SOLOMON. 1995. Apocrypha & pseudepigrapha. (*In* Sholar's Library: Gold. Logos Bible Software 3 '06.) [CD-ROM.]

WRIGHT, D. 1983. The ethical use of the Old Testament in Luther and Calvin: a comparison. *Scottish journal of theology*, 36: 463-485.

WRIGHT, J.H. 1983. An eye for an eye: The place of Old Testament ethics today. Dowers Grove Illinois: IVP.

WRIGHT, N.T. 1997. What Saint Paul really said. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

WRIGHT, N.T. 1980. Justification: the Biblical basis and its relevance for contemporary evangelicalism. (*In* Reid, G., & Gavin, J., *ed.* The great acquittal: justification by faith and current Christian thought. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans. p. 13-26.)

WRIGHT, N.T. 1996. Jesus and the victory of God. Minneapolis: Fortress.

WRIGHT, N.T. 2003. New perspectives on Paul: 10th Edinburgh Dogmatics Conference. Edinburgh: Rutherford.

WRIGHT, N.T. 2004. The climax of the covenant. Minneapolis: Fortress.

YOUNG, F. M. 1979. The use of sacrificial ideas in Greek Christian writers from the New Testament to John Chrysostom. Cambridge, MA: The Philadelphia Patristic Foundation.

ZENS, J. 1978. Crucial thoughts on 'Law' In the new covenant. *Baptist reformation review*, Spring: 7-17.

ZWINGLI, H. 1922. Latin works and correspondence. (*In* Jackson, S.M., *ed.* The Latin works and the correspondence of Huldreich Zwingli. Philadelphia: Fortress. p. 41.)