



GEMEENTELIKE AANBIDDING AS REAKSIE OP GOD

DEUR: ANTON VAN SCHALKWYK

**VOORGELÊ TER VERVULLING VAN DIE VEREISTES
VIR DIE GRAAD
MAGISTER ARTIUM (THEOLOGIAE)**

**IN DIE
FAKULTEIT TEOLOGIE
DEPARTEMENT DOGMATIEK EN CHRISTELIKE ETIEK
UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
(PRETORIA)**

**IN SAMEWERKING MET
DIE TEOLOGIESE SEMINARIUM VAN DIE BAPTISTE
(KEMPTON PARK)**

**STUDIELEIER:
PROF C.J. WETHMAR
(UNIVERSITEIT VAN PRETORIA)**

**MEDE-STUDIELEIER:
DR. I.H.DU P. VAN DER WALT
(DIE TEOLOGIESE SEMINARIUM VAN DIE BAPTISTE)**

November 2001





AFKORTINGS	2
PROBLEEMSTELLING	4
1. BETEKENIS VAN DIE WOORD "AANBIDDING"	19
1.1. AANBIDDING IN DIE OU TESTAMENT	19
1.1.1. AANBIDDING AS NEERBUIGING	19
1.1.2. AANBIDDING AS DIENS	29
1.2. AANBIDDING IN DIE NUWE TESTAMENT	40
1.2.1. AANBIDDING AS NEERBUIGING	40
1.2.2. AANBIDDING AS DIENS	58
1.3. VERDERE LIGGAAMSHOUDINGS IN DIE BYBEL	62
1.3.1. AFWISSELING IN LIGGAAMSHOUDINGS	62
1.3.2. STAAN	64
1.3.3. OPHEF VAN OË	65
1.3.4. OPHEF VAN HANDE	66
1.4. GEVOLGTREKKINGS	73
2. AANBIDDING 'N REAKSIE OP GOD SE HEILIGE TRANSENDENSIE	75
2.1. GOD SE HEILIGHEID AS 'N VERHOUDINGSBEGRIP	85
2.2. GOD SE HEILIGHEID AS MORELE BEGRIP	91
2.3. DIE REAKSIE VAN DIE KERK: DIE VREES VAN DIE HERE	118
3. AANBIDDING: 'N REAKSIE OP GOD SE IMMANENTE LIEFDE	161
3.1. GOD SE IMMANENSIE IN DIE SKEPPING	180
3.2. GOD SE IMMANENSIE IN DIE OU TESTAMENTIESE VERBOND MET ISRAEL	199
3.3. GOD SE IMMANENSIE IN CHRISTUS	226
3.4. GOD SE IMMANENSIE DEUR DIE HEILIGE GEES	244
3.5. DIE KERK SE REAKSIE: LIEFDE VIR GOD	264
SLOT	285
BIBLIOGRAFIE	287
OPSOMMING	301
SUMMERY	304

AFKORTINGS

Bybelvertalings

Afrikaans

- NV 1983 Afrikaanse Vertaling van die Bybel.
- OV 1953 Afrikaanse Vertaling van die Bybel.
- LB Lewende Bybel

Engels

- ASV American Standard Version
- KJV King James Version
- NCV New Century Version
- NIV New International Translation
- NLT New Living Translation
- RSV Revised Standard Version
- NRSV New Revised Standard Version
- TEV Today's English Version

Let wel: Sommige aanhalings is gemaak vanuit boeke wat elektronies voorkom op rekenaar, in *Logos Information Systems*. Dit is so aangedui in die bibliografie aan die einde van die verhandeling. Aangesien *Logos Information Systems* nie die bladsynommers van die boeke ingesluit het nie, word dit ook nie aangetoon in die bronverwysings nie. In die plek daarvan verskyn slegs die afkorting *LIS*.

Verder is daar aanhalings, onder andere uit die kommentare van Calvyn en



artikels deur hedendaagse teoloë, wat elektronies vanaf die internet beskikbaar is. Aangesien ek van die elektroniese formaat gebruik gemaak het, gee ek die internet adres in die bibliografie aan as die plek van publikasie en gee ek ook nie 'n bladsynommer aan nie.

PROBLEEMSTELLING

Hierdie verhandeling is geskryf vanuit die agtergrond van die Afrikaanse Baptiste Kerke, maar selfs wyer as dit, vanuit die agtergrond van die sogenaamde Evangeliese (*Evangelical*) beweging.

Die krisis wat kerke in ons tyd beleef, is dat lidmate en liturge vandag dikwels nie meer weet wat die beginsels is waarop die erediens gebou is nie. Tog is die erediens van uiterste belang, omdat dit hier is waar die gemeente saam kom om die Here te aanbid. Die gemeente is immers 'n tempel, bestaande uit lewende stene (Ef 2:21; 1 Pet 2:5) en 'n priesterdom (1 Pet 2:9) tegelyk. Dit is in die heiligdom van die gemeentelike erediens, waar die geheiligde priesters heilige offerhandes van aanbidding aan die Drie-enige God bring.

Daar bestaan vandag twee uiterstes in kerklike geledere:

- Aan die een kant kry 'n mens 'n emosielose ortodoksie, wat dikwels tradisievas in die liturgie is, maar vir baie mense verstrak voorkom. In baie gevalle hou hierdie ou liturgiese tradisies geen betekenis vir die lidmaat meer in nie. Dit is elke Sondag 'n presiese herhaling van die vorige Sondag se roetine. Vir baie kerkgangers dreineer dit alle lewe uit die erediens en ontmoedig dus spontane aanbidding wat diep uit die hart kom. Die onrusbarende realiteit is dat baie kerke stadig maar seker besig is om dood te bloei met lidmate wat na die ander uiterste van die spektrum oorloop. Om te kompenseer vir hierdie tendens, is dit selfs nog ontstellender om waar te neem hoe tradisioneel Gereformeerde gemeentes dikwels hulle Gereformeerde belydenis by die agterdeur uitgooi, ter wille daarvan om die getalle



te behou. Dit word gewoonlik gedoen deur die orrel toe te sluit, die kansel uit te breek, en die liturgiese ruimte te vul met mikrofone, kitare en dromme, waarvan laasgenoemde dikwels só luid bespeel word, dat 'n mens eintlik buite na die naambord wil gaan kyk om seker te maak jy is nog in 'n kerkgebou is wat die naam 'Gereformeerd' dra. Waar die Gereformeerde erediens die fokus op die prediking plaas, word dit deesdae geplaas op verlengde tye van sang, terwyl prediking 'n al hoe kleiner rol speel. Vra 'n mens dan vir iemand hoe die erediens was, kom die antwoord dikwels nie meer oor die inhoud van die preek nie, maar oor hoe "lekker" daar gesing is.

- Aan die ander kant van die liturgiese spektrum vind ons 'n teenreaksie teen die vaste vorm, naamlik die Pinkster- en Charismatiese bewegings, wat skares trek. Hulle verskaf die emosie wat baie Christene in tradisioneel Gereformeerde kerke so honger voor is, maar versak dikwels goeie, grondige, Bybelse leerstellings.

Laasgenoemde lei die Kerk huidiglik in 'n meer emosionele aanbidding. Hulle het 'n egosentriese, mensgesentreerde erediens daar gestel, wat mense motiveer om byeenkomste by te woon ter wille daarvan om "*blessings*" te ontvang. Aanbidding behels egter 'n veel ryker begrip, waarin die fokus weg van die individu geneem word, tot verheerliking van God. Dit handel dus nie hier oor die debat rakende die charismata nie, maar die styl van aanbidding.

Tussen die tradisionalistes en meer Charismatiese gelede, het daar "aanbiddingsoorloë" uitgebreek (Dawn 1995:3), wat groot kopsere binne baie gemeentes veroorsaak.

Vanuit hierdie verwarring is dit duidelik dat die kerk nie meer weet hoe om op God se heiligheid en genade te reageer nie. Die rede vir hierdie verskynsel is gedeeltelik omdat die sistematiese teologie nie werklik erns met die onderwerp van aanbidding maak nie. Bronne wat die Godsleer, Ekklesiologie, asook die Liturgie gesamentlik behandel is uiters skaars. Dit is opvallend dat dit veral in die Europese teologie is, waarin die minste oor die onderwerp geskryf is. Lees 'n mens standaard Europese teoloë soos Hans Küng, Jürgen Moltmann en GC Berkouwer oor die Ekklesiologie, kry 'n mens net krummels vir inligting oor aanbidding. Miskien is dit omdat dit nooit werklik as 'n geskilpunt beskou is nie. Tog verkeer die Europese Gereformeerde kerke ook in 'n groot dilemma met soveel gemeentes wat noodgedwonge hulle deure moet sluit omdat die lidmaattal so te sê in die betrokke gemeentes opgedroog het, weens die feit dat die erediens vir baie geen betekenis meer inhou nie.

Die Westerse kerk is in terme van aanbidding in chaos gedompel. Aanbidders is dikwels selfgesentreerd en afwagting om te alle tye bedien te word. Die tyd het aangebreek dat die teologie homself gelowig en dringend daarvoor uitspreek. Schmemmann stel dit treffend:

“Ultimately, the liturgical problem of our time is ... a problem of restoring to liturgy its theological meaning, and to theology its liturgical dimension. Theology cannot recover its central place and function within the church without being rooted again in the very experience of the Church (in thanksgiving and supplication). ... Theology must rediscover as its own ‘rule of faith’ the Church’s *lex orandi*, and the liturgy reveal itself again as the *lex credendi*” (1994:69).

'n Mens kan natuurlik vra: Waarom moet die sistematiese teologie hom inmeng met die vakgebied van die praktiese teologie? Segler antwoord die vraag soos volg:

“As men believe, so they worship. The doctrines we hold determine the nature of our worship.... Worship without theology is sentimental and weak; theology without worship is cold and dead. Worship and theology together combine to motivate a strong Christian faith and to empower a fruitful Christian faith” (1967:57).

'n Mens se teologiese oortuigings het verseker 'n invloed op die wyse waarop hy aanbid. Dit kan veral gesê word van die aanbieder se oortuigings van wie en wat God is. Indien hy byvoorbeeld nie 'n behoorlike begrip van die heiligheid en grootheid van God het nie, kan só 'n persoon se aanbidding dikwels aanmatigend voorkom. Saliers skryf in die verband:

“What we believe, acknowledge, and become by praying are deep features of what we profess about God. The human activity of listening for and addressing God shows something of what may be said and known about God. In this way the language with which we address God gives more than a hint of the shape that theological doctrine about God must take. That is, praying to God and speaking about God in relation to the affairs of the world are intimately related...” (1994:69).

Ook Boice en Godfrey maak melding van die teologiese verwarring wat in kerke

heers. Volgens Boyce leef ons in 'n tyd waarin teologiese oortuigings byna nie meer onder evangeliese Christene bestaan nie. Godfrey is tereg van mening dat die kerk nodig het om weer die leerstellige waarhede van die Skrif te verkondig, sodat hierdie kwaal genees kan word. Die probleem, volgens Godfrey, is dat die fokus van die kerk verkeerd is. Die kerk is só besig om mense se ervaarde behoeftes aan te spreek, dat dit die enigste fokus in baie kerke geword het en dit terwyl die kerk vandag weer 'n vars ervaring van die realiteit en teenwoordigheid van God moet hê. Natuurlik moet daar 'n balans tussen die twee wees, want mense het 'n manier om soos 'n pendulum tussen uiterstes te swaai. Baie beweeg van die tradisionele wyse van aanbidding, waarin dikwels geen persoonlike behoeftes aangespreek word nie, na 'n mensgesentreerde aanbidding waarin die individu se emosionele behoeftes die toon aangee (Boice & Sasse:1996:174). Hieroor skryf Wells die volgende:

“The fundamental problem in the evangelical world today is not inadequate technique, insufficient organisation, or inadequate music...The fundamental problem in the evangelical world today is that God rests too inconsequentially upon the church. His truth is too distant, his grace too ordinary, his judgement is too benign, his gospel too easy, and his Christ too common” (1994:30).

Die volgende aanhalings vanuit Charismatiese geleedere behoort die punt te staaf. Al die onderstaande persone wat deur Hanegraaff aangehaal word, is mense wat in meerdere en mindere mate invloedryk in die beweging is.:

Frederick Price:

“Now this is a shocker! But God has to be given *permission* to work in this earth realm on behalf of man...Yes! *You are in control!* So, if man has control,

who no longer has it? God... When God gave Adam dominion, that meant God no longer had dominion. So, God cannot do anything in this earth unless *we let* Him. And the way we let Him or give Him permission is through prayer” (1997:85).

Kennith Copeland:

“I was shocked when I found out who the biggest failure in the Bible actually is...The biggest failure in the Bible is God...Now, the reason you don’t think of God as a failure is He never said He’s a failure. And you’re not a failure till you say you’re one...Adam committed high treason; and at that point, all the dominion and authority God had given to him was handed over to Satan. Suddenly, God was on the outside looking in...After Adam’s fall, God found Himself in a peculiar position...God needed an avenue back into the earth...God laid out His proposition and Abram accepted it. It gave God access to the earth and gave man access to God...Technically, if God ever broke the covenant, He would have to destroy Himself” (1997:125-126).

Kennith Hagin:

“Man was created on terms of equality with God, and He could stand in God’s presence without any consciousness of inferiority...God has made us as much like Himself as possible...He made us the same class of being that He is Himself...Man lived in the realm of God. He lived in terms equal with God...*The believer is called Christ...That’s who we are; we’re Christ!*” (1997:11, 108).

Morris Cerullo:

"Did you know that from the beginning of time the whole purpose of God was to reproduce Himself?...Who are you? Come on, *who are you?* Come on, say it: 'Sons of God!', come on, say it! And what does work inside us, brother, is that manifestation of the expression of all that God is and all that God has. And when we stand up here, brother, you're not looking at Morris Cerullo; you're looking at God, You're looking at Jesus" (1997:11, 109).

Benny Hinn:

"And let me add this: Had the Holy Spirit not been with Jesus, He *would have sinned*. That's right, it was the Holy Spirit that was the power that kept Him pure... Can you imagine Christ headed for the grave, knowing He would remain there forever, if the Holy Ghost would change His mind about raising Him from the dead?" (1997:141).

Benny Hinn:

"Never, ever, ever go to the Lord and say: If it be Thy will.... Don't allow such faith-destroying words to be spoken from your mouth" (1997:11).

Hierdie bekende eksponente van die sogenaamde Tekens-en-Wonders-beweging (beter bekend in Engels as die "*Signs and Wonders-movement*"), waarvan die sogenaamde "Toronto-herlewing" deel uitmaak, is dan ook bekend daarvoor dat hulle die persoon en werk van die Heilige Gees tydens hulle optredes "manipuleer", sodat Hy derhalwe presies moet doen wat hulle Hom beveel. Slegs vanuit dit wat hulle sê, is dit duidelik dat die soewereine wil van God nie werklik by hulle 'n rol speel nie. Die



uitvloeiing van so 'n gebrekkige Godsleer, is dat diesulkes die Heilige Gees bevele gee. Die feit dat hulle God tot op hulle standarde afbring en hulleself verhoog, maak dat hulle in hul arrogansie geen teenstand duld nie. Hulle sien hulleself as God se onfeilbare gesalfdes – daarvan getuig hulle woede-uitbarstings. MacArthur verwys onder andere in hierdie opsig na Benny Hinn en Paul Crouch, hoof van die *Trinity Broadcasting Network*. Vir die doeleindes van hierdie verhandeling sal Benny Hinn genoegsaam wees. Hy het tydens 'n uitsending van *Trinity Broadcasting Network* se "Praise-athon" op 8 November 1990 die volgende uitlatings gemaak:

"Somebody's attacking me because of something I'm teaching. Let me tell you something, brother: You watch it!...Sometimes I wish God will give me a Holy Ghost machine gun; I'll blow your head off" (1992:360; vgl Frame 1992:52-54).

MacArthur is nie die enigste een wat Hinn kritiseer oor sulke uitbarstings nie. Hanegraaff skryf dat Hinn by geleentheid gedreig het dat diegene wat by die *Christian Research Institute* werksaam is en waarvan Hanegraaff president is, se gesinne sal betaal vir die kritiek wat teen hom uitgespreek word. Die *Christian Research Institute* is deur wyle Dr Walter Martin, outeur van *Kingdom of the Cults* gestig en is 'n Christelike apologetiese organisasie (1997:12, 344; vgl Frame:1992:52-54). Al die uitlatings wat tot dusver aangaande die eksponente van die Charismatiese beweging in hierdie verhandeling verwoord is, is ook op kasset- en video-opnames beskikbaar waar 'n mens hulle self hoor praat (Hanegraaff: Kasset 1 & 2).

Waarom persone soos Benny Hinn, Kenneth Copeland, Kenneth Hagen, ensovoorts in

'n akademiese verhandeling aanhaal, as hulle nie eens erkende teoloë is nie?

Die rede is voor die hand liggend. Hulle invloed groei wêreldwyd en ook in Suid-Afrika word gelowiges deur hulle mislei. Hulle prediking word oor Suid-Afrikaanse televisie gesien en as hulle die land besoek, trek hulle ontsettende groot skares – van hulle soveel dat hulle stadions soos Loftus Versfeld vol pak met etlike duisende. Onder 'n groot persentasie van gelowiges, voer hulle die botoon en hierdie persentasie groei by die dag – selfs onder lidmate van Gereformeerddenkende denominasies.

Hoewel hulle invloed reusagtig groot is, swyg die teologie hieroor. In die tussentyd het hierdie verskynsel, wat almal gehoop het binne 'n paar maande sou oorwaai, gegroei tot monsteragtige proporsies. Die kerk word stukkie vir stukkie opgevrete deur hierdie gevaarlike kultus wat die kerk van die Here Jesus Christus binnegedring het. Hulle werk effektief teen die gevestigde kerke deur hulle openlik teen gevestigde denominasies uit te spreek en hulle kry nie veel teenstand nie!

'n Bybelse antwoord moet dringend op hierdie godsdienstige leiers se leerstellings gebied word. Verder moet die tradisionele kerke hulle posisie dringend herevalueer met die vraag na wat hulle kan doen om die uitvloeï na Charismatiese geleedere te keer, sonder om van basiese teologiese oortuigings te verander. Hierdie verhandeling poog juis om 'n Bybelse teologie van aanbidding daar te stel. Verder word gepoog om 'n gesonde balans tussen die twee te vind, wat Bybels gefundeerd is.

Die kerk het oneindig baie skade gely met die kunsmatige skeiding wat tussen die sistematiese en praktiese teologie gekom het. Die feit dat die een nie werklik by die

ander se Ekklesiologie wil inmeng nie, maak dat daar geen teologiese riglyne van die dogmatiek se kant af kom om leiding aan die praktiese teologie te verleen nie. Die tyd het gekom dat daardie kloof noodgedwonge oorbrug moét word sodat die kerk weer indringend ondersoek na sy aanbidding kan instel. Die praktiese teologie moet inderdaad wees, soos Barth dit gestel het:

“...theology in transition to the practical work of the community... When practical theology is considered as a strict human endeavor, we find ourselves... on the periphery of theology’s task. But when considered with respect to its object, we find ourselves, as we do in other disciplines, at the heart of the matter” (1963:181-182).

In die soeke na waarheid is teologiese werk nodig en die teologie moet behulpsaam wees in die orde van aanbidding, dissipline, konstitusie en administrasie. Daarom is elke gelowige geroepe om ’n teoloog te wees. Die ganse getuienis van die kerk is afhanklik van hierdie besondere verhouding tussen sistematiese en praktiese teologie. Barth lê besondere klem daarop dat die sistematiese teologie nie ’n einddoel in homself is nie, maar dat dit gestalte moet vind in die praktiese teologie (1963:40-41).

In hierdie verband skryf hy ook:

“Theology is committed directly to the community and especially to those members who are responsible for preaching, teaching, and counseling. The task theology has to fulfil is continually to stimulate and lead them to face squarely the question of proper relation of their human speech to the Word of God, which is the origin, object and content of this speech. Theology must

give them practice in the right relation to the quest for truth, demonstrating and exemplifying to them the understanding, thought, and discourse proper to it...It ...has the task of exhibiting the lines along which this work is to be conducted" (1963:41-42).

Indien dit waar van die prediking en lering in die erediens is, is dit sekerlik ook waar ten opsigte van die ganse liturgie, waar die gemeente saamkom om die Almagtige te aanbid. Barth wys dan ook ten opsigte van teologiese denke aangaande God op die volgende:

"Human thought and speech cannot be *about* God, but must be directed *toward* God, called into action by the divine thought and speech directed to men, and following and corresponding to this work of God... True and proper language concerning God will always be a response to God, which overtly or covertly, explicitly or implicitly, thinks and speaks of God exclusively in the second person. And this means that theological work must really and truly take place in the form of a liturgical act, as invocation of God, and as prayer" (1963:164).

Indien die sistematiese teologie nie sy gestalte vind in die praktiese teologie en dus ook in die liturgie nie, is dit doelloos en klinies, sonder enige lewe. Hieroor skryf Barth:

"Theology would be an utter failure if it should place itself in some elegant eminence where it would be concerned only with God, the world, man, and



some other items, perhaps those of historical interest, instead of being theology for the *community*... It reminds all its members, especially those who have greater responsibilities, how serious is their situation and task. In this way it opens for them the way to freedom and joy in their service" (1963:42).

Die feit dat die teologie hierdie beginsel verontagsaam het, is grotendeels verantwoordelik vir die liturgiese afvalligheid van ons tyd. Tog is dit nie so dat Barth krampagtig vasgeklou het aan streng liturgiese tradisies nie. Saliers wys daarop dat Barth by geleentheid, toe hy nog 'n jong predikant was, erken het dat hy 'n totale afkeer in die seremoniële in aanbidding gehad het. Daarby het 'n vriend van Barth, Gunther Dehn, eendag die volgende opmerking na 'n diens gemaak, wat hy in Bonn waargeneem het: "Sermon, first class; liturgy, fifth class" (1994:71).

Voordat almal in die vernuwingsbeweging egter begin om oor Barth se "verligte" denkwysse te juig, moet onthou word dat toe die Duitse Lutherse Kerk met hulle liturgiese vernuwing begin het, hy uiters skepties daarteenoor gestaan het. Saliers merk dan ook op dat Barth definitief met CS Lewis in sy kritiek sou saamstem teen diegene wat ly aan "'liturgical fidgets'" (1994:71). Barth was daarby 'n sterk voorstander van die feit dat die teologie homself stewig moet wortel in die historiese tradisies waarvan hy afstam en dat 'n mens nie kan maak asof die kerklike geskiedenis pas begin het nie (1963:42). Dit moes noodwendig 'n sterk uitwerking op sy denke oor die liturgie gehad het, aangesien hy die sistematiese en praktiese teologie in 'n baie nou verhouding saamgesnoer het. Barth skryf:

"It is imperative to recognise the essence of theology as lying in the liturgical

action of adoration, thanksgiving and petition. The old saying, *lex orandi lex credendi*, far from being a pious statement, is one of the most profound descriptions of theological method... The free and true theologian lives from it" (1967:88).

Saliers wys dan ook daarop dat Barth die dogmatiek self sien as:

"...a self-critical offering and a sacrifice of praise and openness to God. In this way his conception of the critical character of theology must itself be rendered in terms of specific liturgical themes and concepts. Critical theological thinking is secondary and therefore derivative of the first-order theology shown in praying to God" (1994:71).

Dit is duidelik dat Barth nie 'n mandaat gesoek het om die sistematiese en praktiese teologie met mekaar te vermeng nie. Die een sou vir hom half gewees het sonder die ander. Hoe kan die praktiese teologie enige uitspraak sonder die sistematiese teologie waag?

Daar is egter 'n laaste rede waarom die aanbidding van die kerk dringend aangespreek moet word. Dawn wys tereg daarop dat aanbidding 'n direkte invloed op die individu en gemeenskap het. Sy skryf:

"My major concern for the Church has to do with worship, because its character-forming potential is so subtle and barely noticed, and yet worship creates a great impact on the hearts and minds and lives of a congregation's

members. Indeed, how we worship both reveals and forms our identity as persons and community” (1995:4).

’n Gesonde gemeente word dus deur gesonde aanbidding gebou, want daar, by die erediens, ondervind die individu besondere gemeenskap met beide sy mede lidmaat en die Drie-enige God!

Die hipotese waarvan hierdie verhandeling af uitgaan, is dat aanbidding ’n reaksie op God moet wees en dat die liturgie van die erediens ’n weerspieëling van die kerk se kennis aangaande Hom moet wees. Aanbidding is dus veel meer as slegs blote mensgemaakte aksies, maar is inherent ’n reeks reaksies op dit wat ons van God weet soos dit in die Skrif geopenbaar is. Só ’n benadering begin dus by God en fokus op Hom, terwyl die mens en sy voor- of afkeure ’n sekondêre rol speel.

Ten einde die geldigheid van hierdie hipotese te ondersoek, moet die volgende weg gevolg word:

1. In die eerste instansie word ’n ontleding gedoen van presies wat die woord ‘aanbidding’ beteken. Hiervoor is ’n taalkundige ontleding van die begrip noodsaaklik. So ’n ontleding is noodsaaklik om te kan aantoon dat aanbidding ’n reaksie op God is. Die vraag wat dus in die eerste plek gevra word is: Wat beteken dit werklik om te aanbid?
2. In die tweede instansie word ’n ontleding van die attribute van God gedoen soos aan die kerk geopenbaar in die Skrif. Dit kan saamgevat word onder twee kategorië, naamlik transendensie en immanensie. Die voorveronderstelling van



hierdie verhandeling hou basies in dat ware aanbidding sinvolle reaksies op hierdie twee gegewe behels. Die noodsaaklike vraag wat dus hier gevra moet word is: Wie is God? En: Wat is die implikasies van laasgenoemde vraag vir gemeentelike aanbidding?

Dit is hierdie vrae wat indringend in hierdie verhandeling beantwoord moet word.

1. BETEKENIS VAN DIE WOORD “AANBIDDING”

Vir sommiges word die basiese betekenis van die woord aanbidding in die etimologie van die Engelse begrip, “*worship*” opgesluit. Segler is een van die outeurs wat dit as sy uitgangspunt gebruik. Hiervolgens word aanbidding beskryf vanuit die Anglo-Saksiese etimologie van dit wat vandag beskou word as “*worship*”, naamlik “*weorthscipe*”, wat opgebreek kan word in “*worth*” en “*ship*”. Dit wat beteken “een wat waardig is om eerbied (ontsaag) en eer te ontvang (1967:5). Ook Martin, verstaan die woord vanuit hierdie perspektief (1982:17).

In beginsel is hierdie uitgangspunt nie noodwendig verkeerd nie, maar behoort egter sekondêr aan die betekenis van die Hebreeuse en Griekse terminologie te wees, bloot omdat die kerk haar aanbidding op Bybelse gronde moet baseer en nie op die Anglo-Saksiese betekenis nie. Hoewel 'n mens seker kan argumenteer dat dit basies maar op dieselfde neerkom, bestaan daar tog nuanse verskille tussen dit wat ons in die Hebreeus en Grieks aantref en die Anglo-Saksiese betekenis.

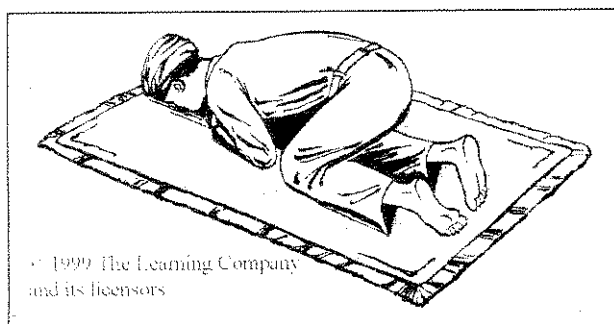
Dit is belangrik dat 'n mens eers 'n taalkundige basis lê, alvorens die teologiese aspekte van aanbidding bespreek kan word. Derhalwe word hierdie hoofstuk primêr aan taalkundige ontleding van relevante Griekse en Hebreeuse terminologie gewy.

1.1. AANBIDDING IN DIE OU TESTAMENT

1.1.1. Aanbidding as Neerbuiging

Die woord wat in die Hebreeus primêr vir “*uunid*” gebruik word is die woord

שָׁחָה (הִרְחַה) in die estafal. Hoewel daar verskillende stamme is, bly dit steeds dieselfde begrip. Aangesien die verskil in stamme meer van taalkundige belang is en nie vir die doel van hierdie studie in aanmerking hoef te kom nie, word volstaan met שָׁחָה). Hierdie term kan aan die een kant beteken om neer te buig, en word gewoonlik gebruik as 'n reaksie op koninklikes (vgl Genesis 42:6; I Samuel 24:8; I Konings 1:53) of godhede (Eksodus 20:5; Numeri 25:2; I Konings 16:31; 19:18; II Kronieke 25:14), wat natuurlik die God van Israel insluit (Genesis 47:31). Dit word soms ook gebruik as daar voor engele gebuig is (Numeri 22:31). Dit is as eerbewys aan belangrike persone (Genesis 18:2; 33:3; Ester 3:2, 5) en profete van die Here (II Konings 2:15) gebruik. Soms is dit ook gebesig om 'n blote vooroorgeboë houding te beskryf, soos byvoorbeeld wanneer 'n mens treurig en in rou is (Psalm 35:14; 38:7 (v6 in Engels); 42:6 (v5 in Engels); 44:26 (v25 in Engels)).



Links:
'n Kunstenaarsvoorstelling van die tipiese aanbiddingshouding, soos bedoel deur die term שָׁחָה.

Bowenal druk שָׁחָה aanbidding – hetsy van Jahwe of vreemde gode – uit. Genesis 22:5; Eksodus 24:1; 34:1; Deuteronomium 26:10 is onder andere goeie voorbeelde hiervan. In beide die 1953- en 1983-vertaling word dit met “aanbid” vertaal. Deur die loop van die hoofstuk sal daar nog baie voorbeelde volg.

Na aanleiding hiervan beskryf Barnard aanbidding tereg soos volg: “Aanbidding” veronderstel 'n “nederige buig voor die heerlikheid en grootheid van God” (1981:75). Hy haal dan ook vir Herbert aan, wat aanbidding soos volg beskryf:

“To worship God is quite literally to bow oneself down to the ground”
(1981:75).

Peterson verwys na die armoede wat ons met Bybelvertalings in Engels ervaar (soos dit ook in Afrikaans die geval is) as dit by aanbidding kom. Dit wat immers as “*worship*” in Engels vertaal word (“aanbidding” in Afrikaans) druk nie die fisiese aksie van aanbidding, soos 'n mens dit in die Hebreeus en Grieks kry, uit nie. Peterson is dan ook van mening dat:

“The simple translation ‘to worship’, which is so often found in the English versions where God is the object, may obscure the fact that a specific posture is meant here too” (1992:58).

Die betekenis van die woord aanbidding in Hebreeus en Grieks beskryf hy dan soos volg:

“As a general rule, when *hištah^awâ* or *proskynein* are used in their primary (postural) sense, adverbial phrases indicating the direction of the physical movement (e.g. ‘to the earth’, ‘before the people’, ‘before God’) are employed in the Hebrew and the Greek text. Where these indicators are not present, these verbs may be taken in their secondary (transferred or abstract) sense, namely ‘worship, adore, pay homage’, though the more literal (postural) sense may still be more appropriate in such contexts” (1992:58).

Dit blyk dat dit algemene gebruik onder die volkere was om voor hulle godheid in aanbidding te buig, en dat dit nie noodwendig net 'n Bybelse wyse van aanbidding is nie. Peterson skryf dat om voor 'n godheid te buig, 'n belangrike uitdrukking van toewyding aan so 'n god was. Hy sê verder:

“Some such action was a regular part of ancient near-eastern religion (*e.g.* Ex. 32:8; Nu. 25:2; Ezk. 8:16) and it would seem that the act of bending over to honour a god came to represent the cult itself so that in many contexts the customary worship of idols is intended by the use of הִשְׁתַּחֲוֶה and προσκυβειν ” (1992:61).

Daniël 3 beskryf byvoorbeeld die goue beeld wat Nebukadnésar laat maak het. Die teks toon telkens die kombinasie aan, naamlik dat die mense rondom die goue beeld moet versamel, neerval (OV) of buig (NV) (נָפַל in Aramees) en die goue beeld aanbid (שָׁח in Aramees). Laasgenoemde term kan óf vertaal word met “aanbid” óf met “neerbuig”. Daar moet egter op gelet word dat, soos dit in die imperfektum verskyn, dit altyd 'n betekenis van onaanvaarbare aanbidding in terme van afgodery gedra het (Van Gemeren:1997,vol.3: 222).

Die feit dat **Israel** in aanbidding gebuig het, is duidelik vanuit die taalgebruik in die Ou Testament, veral indien 'n mens in ag neem dat woorde soos שָׁח die dubbele betekenis van buig en aanbidding dra. Oor hierdie houding van aanbidding skryf Peterson dan ook:

“Bending over to the LORD in the Old Testament fundamentally expressed awe and submission to God” (1992:58).

Daar kom dikwels ook 'n kombinasie wat die liggaamshouding in aanbidding uitbeeld voor. Dit blyk byna oordrewe te wees aangesien die sin twee keer aandui dat daar gebuig word. Die Hebreeus herhaal net nie dieselfde term nie, maar gebruik sinonieme om dit uit te druk.

So sien 'n mens byvoorbeeld in Eksodus 20:5; 23:24; Deuteronomium 4:19; 5:9; 8:19 en 11:16, dat die Here die aanbidding van vreemde gode verbied. Hulle mag nie voor die afgode “neerbuig” (שָׁחָה) en hulle “dien” (עָבַד) nie. Hierdie twee terme kan as sinoniem aan mekaar gereken word, veral indien in ag geneem word dat beide dikwels met “aanbid” vertaal word. Die betekenis van עָבַד sal later in die hoofstuk vollediger behandel word.

Dit is belangrik om daarop te let dat bogenoemde kombinasie van שָׁחָה en עָבַד, altyd gebruik word vir die aanbidding van afgode en die veroordeling daarvan. Childs, in sy bespreking van Zimmerli se hantering van Eksodus 20:5 skryf die volgende:

“He (Zimmerli) points out that the vocabulary ‘bow down and serve’ is a stereotyped Deuteronomic expression which refers without exception to worshipping ‘strange gods’ and never has an image as its object” (1974:405).

Ook Peterson is van mening dat hierdie kombinasie van woorde eksklusief gebruik word vir die verbod op die aanbidding van vreemde gode en die praktyke waar hierdie

gebod oortree word (1992:61).

Von Rad noem Deuteronomium 5:9, wat dié kombinasie bevat, 'n "further amplifying sentence which applies the prohibition (sien v8) particularly to the worship of Yahweh in the likeness of strange Gods" (1966:57). Dit is met ander woorde byna 'n oordrewe vorm om die saak te stel, waarin geen verering op enige wyse, van enige godheid anders as Hyself, deur God toegelaat sal word nie.

Daar is egter ook ander kombinasies wat wel op die aanbidding van Jahwe betrekking het. Dit is dikwels 'n ander sinonieme term wat saam met שָׁחַב gebruik word, wat ook as 'n aksie van "neerbuig" verstaan moet word. Die gebruik om voor Jahwe te buig word dus dubbeld deur twee terme uitgedruk. Dit is byna 'n oordrewe wyse om die reaksie op God se heerlike teenwoordigheid uit te druk. Die Here God is immers 'n vreeslike God, en wie Hom sien sal sterwe (Eks 33:20). Daarom is dit van uiterste belang om te onthou dat, hoewel Israel ook in aanbidding voor Jahwe gebuig het, soos wat die heidene met hulle afgodsbeelde gemaak het, hulle dit slegs gedoen het om erkenning aan die koninklike teenwoordigheid van die Here in hulle midde te verleen, sonder om enige fisiese voorwerp te hê waarvoor hulle gebuig het (Peterson:1992:61-62).

Die kombinasie van קָרַע en שָׁחַב is een wat eksklusief op die aanbidding van Jahwe betrekking het. Wat קָרַע betref, skryf van Gemeren die volgende:

"The verb more closely specifies the bodily act of prostration preparatory to the worship of God ... on part of both individuals ... and Israel (... where it is a

part of a fuller worship...). Or, it precedes the act of obeisance before a royal or prophetic figure..." (1997, vol.3:868).

Let op dat 𐤇𐤇 dikwels met slegs die buig van die hoof vertaal word. Daar steek egter meer agter. Beide van Gemeren (1997, vol.3:868) en Holladay (1971:321) vertaal dit as "*bow down*" en "*kneel down*". Voorbeelde van tekste wat hierdie kombinasie gebruik is Genesis 24:26 & 48; Eksodus 4:31; II Kronieke 29:30 asook Nehemia 8:6.

Nehemia 8:6 is hier van besondere belang, aangesien dit nie net 'n buiging van die hoof met 'n regop liggaamshouding veronderstel nie, maar 'n posisie waarin die gesig teen die grond is. Die TEV vertaling van die betrokke vers is van besondere belang, aangesien dit v6c soos volg vertolk:

"They knelt in worship, with their faces to the ground."

Peterson maak in sy behandeling van die vers van 'n vertaling van MI Gruber gebruik, wat soos volg lees:

"Ezra praised the LORD, the great God; and all the people responded, 'Amen, Amen,' with raising of their hands, and they bent over to the Lord and fell on their faces to the ground" (1992:60).

Hierdie vers speel binne die konteks van die Ezra vertellings af, waartydens hy na afloop van die Ballingskap met die volk se terugkeer, die Wet aan die volksvergadering voorgelees het. Peterson se kommentaar op hierdie vers is

insiggewend:

“This was an expression of submission to the will of God, whose commands for his people had been proclaimed afresh... As their forefathers at Mount Sinai had encountered God through the words spoken by Moses, so this later generation acknowledged his kingly presence and authority” (Peterson 1992:60).

Eksodus 34:8 toon ‘n soortgelyke kombinasie aan. Die OV vertaal dit as volg:

“Toe het Moses hom gou na die aarde toe neergebuig (קָרַע) en neergeval (שָׁחָה).”

Die NV vertaal dit as dat Moses “gebuig” het in “eerbied”. Nie een van die twee verduidelik egter die dubbele formule, waarin שָׁחָה as deel daarvan voorkom nie. Die eerste werkwoord beskryf wel die eerbied waarmee hy die saak benader, maar שָׁחָה dui duidelik in hierdie omstandighede op 'n aksie van aanbidding. Veral weens die feit dat hy die Here in vers 9 vra om hulle verder te vergesel. In hierdie geval is die Engelse vertalings beter as dit wat ons in Afrikaans het:

“And Moses made haste, and bowed his head toward the earth, and worshipped” (KJV).

“Moses bowed to the ground at once and worshipped” (NIV).

“Moses immediately fell to the ground and worshipped” (NLT).

“And Moses made haste to bow his head toward the earth, and worshiped”
(RSV).

Dit is duidelik vanuit die Engelse vertalings, dat hulle die woord “*worship*” verkies.

'n Verdere kombinasie wat in die Ou Testament gebruik word, is שָׁחָה en כָּרַע. II Kronieke 7:3 en 29:29 is Skrifgedeeltes wat hier van toepassing is. Die Hebraeuse woord כָּרַע is vertaalbaar met die laer deel van die been van 'n dier (van Gemeren:1997, vol.2: 727), die *fibula*. Hierdie woord kan selfs verwys na die agterpote van 'n sprinkaan waarmee hy spring (Holladay:1971:165). Die werkwoord, כָּרַע, verwys na die buiging van die knie (Holladay:1971:165) en veronderstel 'n knielende posisie met die laer deel van die bene parallel met die grond (van Gemeren:1997, vol.2:727). II Kronieke 7:3 veronderstel dan ook, ter ondersteuning daarvan, 'n knielende posisie, waartydens die gesig laag na die grond gebuig word. Dit laat 'n mens baie dink aan die knielende posisie wat ons vandag nog by die Moslems vind wanneer hulle bid.

Die OV verkies in II Kronieke 29:29 om שָׁחָה nie as “aanbid” te vertaal nie, maar gebruik die woord “neerbuig”:

“En toe hulle klaar was met offer, het die koning en almal wat by hom aanwesig was, gekniel en hulle neergebuig” (OV).

Die NV volg dieselfde rigting en vertaal dit met “gekniel en gebuig”. Van die Engelse



vertalings gebruik die woord “*howed*” (KJV;NLT;RSV) of “*knelt*” (NIV;TEV) en “*worshiped*”. Vanuit die betekenis van die woord, blyk dit dat 'n “knielende houding” die beste keuse sal wees. Die Engelse vertalings is ook meer korrek om שָׁחָה met “*worshiped*” aangesien כָּרַע reeds die liggaamshouding uitbeeld en שָׁחָה dan vertaal kan word met die veronderstelde betekenis, “aanbid”. Natuurlik kan dit vanuit die Afrikaanse vertalings verstaan word as dat כָּרַע as die knielende houding verstaan moet word, en שָׁחָה as die buig van die middel af na die grond. Volgens Peterson is die letterlike betekenis van laasgenoemde term, volgens moderne navorsing, immers “om by die middel te buig” (1992:58).

'n Laaste kombinasie is te vinde in II Kronieke 20:18, tussen שָׁחָה en נָפַל. Die vers bevat eintlik twee kombinasies, wat beide נָפַל en קָדַד met שָׁחָה kombineer. Josafat buig voor die Here met sy gesig na die grond (וַיִּקַּד), waarna die hele volksvergadering sy voorbeeld volg deur op die grond neer te val (וַיִּנְפְּלוּ). נָפַל veronderstel dat 'n persoon onder andere kan “val”, oftewel in 'n oorlog of onder die oordele van die Here kan sterf. In 'n aanbiddingsmilieu veronderstel dit 'n vinnige of haastige neerval voor die aangesig van die Here (Holladay:1971:241-242).

Die dringendheid van die aksie word geïllustreer deur die feit dat die volk in hulle benoudheid hulle na die Here gekeer het, omdat hulle vyande besig was om teen hulle op te ruk. Dit is meer as 'n gewone neerbuiging hierdie. Dit is 'n aksie wat getuig van desperaatheid en paniek. Alleen, sonder שָׁחָה, skep נָפַל dieselfde indruk (Deuteronomium 9:18, 25; Esra 10:1). In al hierdie Skrifgedeeltes waar נָפַל gebruik word, is daar 'n dringendheid in die aksie wat uitgevoer word. In Deuteronomium

word dit byvoorbeeld gebruik om Moses se reaksie uit te druk, toe dit blyk asof die Here Israel weens hulle sondes wou vernietig. Ook Esra 10:1 verwys na vrees vir die straf van die Here weens die volk se sonde. Esra 9 lê die basis vir die neerval van die volksvergadering voor die Here in hoofstuk 10. Dit is dan ook 9:4 wat die duidelikste aanduiding in die verband is, wanneer daar verwys word na die feit dat hulle gebewe het weens dit wat die Here gesê het. Hulle het besef dat hulle sondes baie was. Die neerval veronderstel dus verootmoediging in beide Deuteronomium en Esra. Dit is 'n aksie wat met skuldbelydenis gepaard gaan.

Daar is ook verdere terminologie wat gebruik word om Israel se aanbidding van die Here te beskryf. Die term **גָּהַר** is 'n goeie voorbeeld (1 Konings 18:42). Dit beteken bloot om vooroor te buig en in hierdie geval is dit 'n aksie van aanbidding van die Here (van Gemeren, 1997, vol. 1:832; Holladay, 1971: 57). Dit blyk vanuit die konteks van die gedeelte asof Elia gekniel en laag vooroor gebuig het, sodat sy kop tussen sy knieë was as 'n aksie van aanbidding.

1.1.2. Aanbidding as Diens

'n Verdere term wat dikwels in die konteks van aanbidding gebruik word, is **עָבַד**. Daar word nie net van Israel verwag om voor Jahwe te buig nie, maar ook om diens aan Hom te doen as deel van hulle aanbidding. Dit is dan hier waar die woord **עָבַד** baie prominent na vore kom. Vroeër in hierdie verhandeling word **עָבַד** met **שָׁחָה** as 'n aanduiding van afgodediens gekombineer. Op sy eie word **עָבַד** in die Ou Testament egter gebruik om diens aan Jahwe uit te druk.

Volgens beide Van Gemeren (1997, vol.3:304-309) en Holladay (1971:261-262) beteken עֲבָד basies om diens te doen of 'n werk te verrig. Ons tref byvoorbeeld hierdie term in Genesis 2:15 aan, waar Adam aangestel word om die tuin te bewerk. Van Gemeren (1997, vol.3:304-305) wys daarop dat hierdie vers op geen wyse na gedwonge arbeid, wat Adam vir die Here moes verrig, verwys nie. Die bewerking van die grond het eers met die sondeval 'n swaar taak geword. Hy was dus 'n kneg wat vir die Here gewerk het, sonder dat dit die negatiewe konnotasie van slawerny bevat. Na die sondeval word die woord dikwels in terme van slawerny, saam met עֲבָד gebruik, wat slaaf of (diens)kneg beteken.

In 'n godsdienstige sin word עֲבָד gebruik om van iemand wat in diens van die Here is, te praat. Dit kan bloot 'n gelowige, soos Job, of 'n aartsvader, soos Abraham, of 'n koning, soos Dawid wees. Die Here noem só 'n persoon sy kneg (sien byvoorbeeld Genesis 26:24; Numeri 14:24; Josua 1:2; 2 Samuel 7:5; Job 2:3). In Jesaja 52-53, waar die bekende beeld van die lydende Kneg van die Here uitgebeeld word, word die Kneg ook “עֲבָד” genoem.

Omdat עֲבָד dikwels gebruik word om diens aan Jahwe uit te druk, word dit daarom ook gebruik as een van die terme wat vertaal kan word met “om te aanbid”. Hoewel dit dikwels as 'n sinoniem van שָׁחָה gebruik word, moet ons onthou dat daar wel 'n nuanse verskil tussen die twee is. Die een impliseer 'n uiterlike houding wat die innerlike emosie van onderwerping en vrees uitbeeld, terwyl עֲבָד diens impliseer.

Die gebruik van עֲבָד in die KJV aan die een kant en die NIV, TEV en NLT aan die

ander, is opvallend. Waar eersgenoemde vertaling eksklusief van “*serve*” gebruik maak, maak die moderne Bybelvertalings dikwels van “*worship*” gebruik, waar dit by diens aan Jahwe of gode kom (vergelyk Eksodus 3:12; 20:5; Psalm 97:7; 102:22, ens.) Dit is maar net 'n bewys dat moderne taalkenners duidelik van opinie is dat עִבְדָּה ook “aanbid” beteken.

Deel van diens aan Jahwe is natuurlik die offerkultus van Israel. Offerandes het 'n onmisbare en belangrike rol in die aanbidning van die antieke Midde-Ooste gespeel. Israel was geen uitsondering nie, hoewel hulle siening van Jahwe heelwat van die omliggende volke verskil het. Deel daarvan was natuurlik dat hulle nie enige offerande gebring het voor een of ander afbeelding van 'n godheid nie. Die verskille tussen Israel en die volke is egter nie so belangrik as wat die doel met die offerandes was nie.

Daar bestaan verskillende voorskrifte van offerandes in die Torah wat nagekom moes word. Die korrektheid van so 'n offerande, volgens die voorskrifte van die Here, was te alle tye van uiterste belang. Deur te peuter met die ritueel kon die offeraar se lewe gekos het. 'n Goeie voorbeeld van só 'n voorval is te vinde in Levitikus 10, met Nadab en Abihu. Hulle “het elkeen sy vuurpan geneem en vuur daarin gegooi en reukwerk daarop gesit en *vreemde vuur voor die aangesig van die Here gebring*, wat hy hulle nie beveel het nie” (OV). Daar bestaan nie eenstemmigheid oor wat hulle presies verkeerd gedoen het nie. Maarsingh is byvoorbeeld van mening dat die twee priesters vuur vir die reukoffer geneem het, wat nie reeds op die altaar teenwoordig was nie (1980:83). Die vuur is in 9:24 deur die Here self aangesteek en enige vuur wat vir offers gebruik word, wat nie uit daardie vuur aangesteek is nie, bevat vreemde,

onaanvaarbare vuur. Hierdie siening word dan ook vanuit die voorskrifte van Levitikus 16:12 en Numeri 16:46 gestaaf.

Daar bestaan ook 'n ander siening, wat Nadab en Abihu se optrede vanuit die konteks van die hoofstuk probeer verklaar. Twee aanhangers hiervan is Alexander (1986:174) en MacArthur JR (True Worship; Kasset 2). Volgens hulle is die aard van die twee priesters se oortreding te vinde in Levitikus 10:9. Dit sou dan suggereer dat Nadab en Abihu dronk was toe hulle die reukoffers wou bring. Hierdie siening dra veral meriete vanuit die feit dat die voorskrif soos vervat in vers 9, wat die gebruik van drank voordat die priesters diens by die tent van samekoms doen, verbied, uitgevaardig is direk na die berig oor die dood van Nadab en Abihu. Die moontlikheid bestaan natuurlik dat die twee priesters in hulle dronkenskap die bevel van die Here oortree het, wat sê dat die vuur vir die reukoffers afkomstig van die altaar moet wees.

Hierdie poging om 'n onaanvaarbare offer te bring, was 'n duidelike teken van rebellie en moes gestraf word. En is dit nie maar wat 'n onaanvaarbare offer is nie? Die gebooi van die Here word verontagsaam uit 'n rebelse gesindheid, waarin die aanbieder nie toelaat dat enigeen vir hom voorskryf hoe hy mag en nie mag aanbid nie. Oor hierdie insident in Levitikus 10, skryf Maarsingh (1980:83-84) tereg:

“In ieder geval hielden ze zich niet aan de cultus zoals YHWH die gewild heeft. Dit is het begin van een godsdienst naar eigen believe. Waar men hiermee uitkomt, is niet meer te overzien. Straks kan alles en mag alles. Ieder bouwt zich een religie op naar eigen smaak. De daad van Nadab en Abihu mag een geringe afwijking schijnen, in werkelijkheid is het een uiterst gevaarlijke

afbuiging.

“Vandaar het vernietigende oordeel over de twee. Het vuur van YHWH, kort tevoren het teken van Gods genadig aanvaarden van de hele cultus, is hier de uitwerking van zijn ontzagwekkende toorn. Ter plaatse, in het heilige, sterven de beide priesters.”

Die oordele van die Here rus op so 'n aanbidders. Saul was 'n baie bekende voorbeeld van so iemand, wat nie veel vir die Wet se voorskrifte omgee het nie. Dit het hom en sy nageslag die troon van Israel gekos. I Samuel 13 berig dat Saul in sy paniek self geoffer het, in plaas daarvan om vir Samuel te wag om die taak te verrig. Omdat hy dit gedoen het, sê vv13-14, het die Here vir Hom 'n nuwe koning uitgesoek. Die tweede geval, wat Saul betref, is te vinde in I Samuel 15. Saul was veronderstel om al wat lewe in Amalek met die banvloek te tref. In stede daarvan het hy 'n klomp vee teruggebring, wat hy aan die Here wou offer. Die resultaat was dat die Here hom as koning verwerp het (vv26, 28). Die Here het immers 'n groter behae in gehoorsaamheid, as in offerandes (v22). In hierdie verband skryf Vosloo die volgende:

“...offers kan nooit die plek van gehoorsaamheid inneem nie. Dis eerder gehoorsaamheid wat die offers vir God aanneemlik maak. Ons verhouding met Hom en ons gesindheid teenoor Hom word sigbaar in dié mate waarin ons aan sy wil en sy Woord gehoorsaam word. Dáárdeur toon ons dat ons sy gelowige onderdane is” (1989:72-73).

'n Self-ontwerpte godsdienst, wat nie volgens die voorskrifte van God is nie, is sonde

voor die Here en sal sekerlik gestraf word. Dieselfde kan gesê word van koning Ussia, wat in sy hoogmoed self die rookoffer wou bring, terwyl hy goed geweet het dat dit 'n taak was wat slegs vir priesters gereserveer is. Hy het net daar, terwyl hy in 'n woordestryd met die priesters was, melaats geword. Die tragiese verhaal van sy hoogmoed en val is opgeteken in II Kronieke 26.

Om God te gehoorsaam, ook op hierdie gebied, was belangrik. Aangesien die offers deel van die aanbidding van Jahwe was, moes daar absolute gehoorsaamheid in die ritueel getoon word. Sou dit verontagsaam word, is die heiligheid van die Here aangetas. Dit is belangrik om op te let dat die Here op elke gebied van die lewe gehoorsaamheid aan sy gebooie vereis. Sou 'n aanbidder die wette rakende die offerkultus verontagsaam, daar waar hy in die teenwoordigheid van Jahwe in die tempel is, was dit 'n teken dat hy ook in sy alledaagse lewe nie veel ag op sy persoonlike lewe geslaan het nie. Deur die rites korrek uit te voer, betoon die aanbidder respek vir die wil van die Here.

Dit is ook nie net die korrektheid van die ritueel nie, maar ook die gesindheid van die aanbidder wat belangrik is. Die ritueel kan presies korrek wees, maar indien die aanbidder die Here nie met die regte gesindheid nader nie, kan hy nie beskou word as 'n ware עֲבָדָה (knecht) van die Here nie. Hy het immers die reg om aanbid te word soos Hy wil, met 'n gepaardgaande gesindheid wat eer aan Hom bring. Dit is daarbenewens nie soveel die offer as die gesindheid van die offeraar, wat die aanneemlikheid daarvan bepaal nie. Oberholzer skryf dan ook die volgende:

“Die offer was 'n gawe aan God, 'n geskenk waarmee Hy genader is. Die

offermaal het 'n gemeenskap teweeggebring tussen die deelnemers en God, en ook tussen die deelnemers onderling. Of dit 'n skuld-, 'n soen- of dankoffer was waarmee die offeraar tot God genader het, die offer op sigself het nie die verhouding tussen God en mens bepaal nie. Die offer was niks meer as die uitdrukking van die gesindheid van die offeraar nie, en God self het die egtheid of onegtheid van die boeteling of adorant se naderkoms geken. Die Ou Testament lê daar telkens nadruk op dat nie die offers nie, maar die gehoorsaamheid en opregtheid van hart deur die Here aangesien word” (Fensham & Oberholzer 1974:292).

Hierdie punt word baie duidelik in die prediking van die profeet Amos geïllustreer. Amos rig sy oordeelsaankondigings teen die Noordryk, weens hulle sosiale onreg. Die rykes het die armes verdruk deur hulleself, ten koste van die armes, te verryk. Hierdie beskuldiging kom baie duidelik in Amos 2:6-12 na vore. Vanuit v6 is dit duidelik dat armes wat in die skuld was (selfs vir die ekwivalent van 'n paar skoene) as slawe verkoop is. Uit v7 is dit af te lei dat die armes deur hulle welgestelde landsburgers in die stof in vertrap is. Wat egter die meeste opval vir die doeleindes van hierdie verhandeling, is Amos 2:8:

“En hulle strek hul uit op verpande klere by elke altaar, en die wyn van die wat beboet is, drink hulle in die huis van hulle god” (OV).

“langs elke altaar strek die Israëliete hulle uit op klere wat as pand gevat is; in die huis van hulle God drink hulle wyn van dié wat uitgebuit is” (NV).

Die NV is meer korrek in sy benadering, onder andere omdat God met 'n hoofletter

geskryf is. Dit gaan immers nie hier oor die aanbidding van 'n vreemde godheid nie, maar van die Here – net op 'n verkeerde wyse (vgl König:1974:36).

Hierdie welgestelde Israëliete het die klere gevat wat hulle as pand geneem het, en dit as knielmatjies gebruik tydens hulle aanbidding. Dit alles terwyl die Wet beveel dat, indien hulle 'n kledingstuk as pand neem, hulle dit teen sonder moet teruggee (Eksodus 22:26-27). Die rede daarvoor word in die wet voorgehou: Dit was die enigste bedekking wat die armes gehad het om onder te slaap! König wys daarop dat hierdie Israëliete nie geskroom het “om die verpande klere onbepaald te hou en as onnodige luuksheid te gebruik nie, ni. as mat waarop hulle langs die altaar lê. Hulle kon immers maklik 'n eie mat vir dié doel voorsien het” (1974:35).

Amos 2:8b verwys na die feit dat die wyn wat hulle op hulle feeste gebruik het, op onregmatige wyse verkry is. Dit is verkry uit boetes wat die arm kleinboere aan hulle moes betaal. Die skrale deel van die oes wat hulle vir hulle lewensonderhoud kon gebruik, nadat hulle die res aan die grondeienaars moes gee, is ook nog in die vorm van boetes van hulle af weggeneem. (König:1974:35-36)

Israel het in die tyd van Amos 'n baie ywerige godsdiens gehad. Inteendeel, hulle was eintlik oorywerig. In Amos 4:4-5 is dit duidelik dat hulle meer geoffer het as wat voorgeskryf is. Hulle het elke môre gereelde slagoffers gebring, asook hulle tiendes “al om die derde dag (OV),” en dit terwyl die Wet van hulle vereis het dat dit slegs elke derde jaar gebring moet word (Deuteronomium 14:22-29). Daarby was die vrywillige offers nie eens verpligtend nie en tog het hulle dit óók gebring (König:1974:56). Tog, weens die valsheid van hulle harte, was hulle aanbidding nie

vir God aanneemlik nie. Hulle aanbidding word gesien as 'n skreiende sonde (4:4a) en word selfs as walgluk in die oë van die Here beskou! In Amos 5:21-24 word dit uiters hard gestel:

“Ek haat, Ek verafsku julle feeste, Ek het niks aan julle feestye nie. Al bring julle vir My brandoffers en graanoffers, dit is nie vir My aanneemlik nie, en Ek kyk nie eens na julle maaltydoffers van vetgevoerde kalwers nie. Gee pad voor My met die rumoer van jou gesing; Ek wil nie jou harpmusiek hoor nie! Maar laat die reg en die geregtigheid te voorskyn kom, laat dit aanrol soos watergolwe, soos 'n standhoudende stroom” (NV).

König verwys na die goeie wyse waarop v23 in die proefvertaling (NV) vertaal is:

“Vat weg voor My die geblêr van julle liedere, en na die getokkel van jou harpe luister Ek nie” (1974:79).

Dit is belangrik om daarop te let dat die Here nie net in terme van 'n blote gesindheid hulle aanbidding verwerp (selfs gehaat) het nie, maar dat dit ook in sy oordele op Israel na vore gekom het (König:1974:78). Hy wil eers hê dat hulle hul lewens in orde kry, voordat hulle kom om Hom te aanbid. Aanbidding en 'n sosiale bewusheid kan nie van mekaar geskei word nie en 'n ware dienskneg kan die Here nie in 'n sosiale vakuum aanbid nie. Dit is nie die blote bestaan van die offer wat belangrik is nie, dit is die gesindheid waarmee dit gebring word. As die gesindheid korrek is, sal ook die ritueel op korrekte wyse uitgevoer word. In sy kommentaar op Amos in die Bybel in Praktyk, maak Botha die volgende opmerking in verband met 4:4-5:

“Soos een van die priesters van Bet-El of Gilgal nooi Amos die volk uit om te kom offer. Sy oproep is egter vol sarkasme: hulle moet kom *sondig*. Die volk se godsdienstywer word deur God as sonde gesien, want dit is meer vertoon as erns ... en dit is 'n eiewillige godsdienst ('so hou julle mos daarvan'). Enige godsdienst wat nie op **God** gerig is nie, is 'n mors van tyd” (Vosloo & van Rensburg 1993:1276).

Wat 5:21-27 betref, maak Botha die volgende opmerking in die Bybel in Praktyk:

“Op sigself was daar niks verkeerd met Israel se feeste ..., offers ..., en lofliedere ... nie. Maar die gebrek aan reg en geregtigheid ... wat daaraan ten grondslag moet lê, maak dit vir God walglik. Sonder liefde vir die naaste bly ons belydenis van geloof in God net 'n leë dop Hoe voel God oor ons hartlike gemeentesang? Hoor Hy melodie of rumoer?” (Vosloo & van Rensburg:1993:1276).

Die neerbuig in aanbidding moet dus die hart van die aanbidder ten toon stel. God sien die hart van die aanbidder. Hy weet wanneer so 'n persoon skynheilig is en dit nie opreg bedoel nie. Nooit mag daar geoffer word met die uitsluitlike doel dat die seën van die Here verkry kan word nie. Dit is altyd 'n handeling wat geskied as reaksie – in dankbaarheid vir God se genade en sorg, of om versoening te doen tot vergifnis van sondes, **omdat** God 'n heilige God is. Die oomblik wat dit 'n wyse word om die Here mee om te koop soos wat dit in Amos se tyd die geval was, word dit veroordeel.

Indien die offer aan die ander kant op halfhartige wyse gebring word, is dit net so verwerplik vir die Here. Die profeet Maleagi het Israel oor hierdie probleem aangespreek. Hulle het hulle halfhartige godsdiens duidelik getoon deur die swakste kwaliteit diere in hulle kuddes vir die Here te bring (1:8) en dan beskou hulle nog die ritueel van die offer as ‘n klomp moeite ook (1:13)! Die offers het vir hulle immers nie soveel saak gemaak nie. Hulle het dit as onbelangrik beskou. Die houding wat dus ingeslaan word, is dat die altaar van die Here alledaags is. Die offers wat daarop gebring word is net so alledaags. Die implikasie daarvan is dat God alledaags is en geen opwinding bied nie. Ook Hý is “gewoon”, want die diens (עֲבָדָה) wat Hy hulle gee om te doen is moeite en alledaags! Hulle kry geen opwinding daaruit nie! Dit verarm die aanbidder en help nie persoonlike weelde aan nie. Vir hulle het Gód daarom nou moeite geword. Hulle het dus net die offers gebring omdat hulle moes, nie omdat dit vir hulle ‘n plesier was nie (Deist:1976:15; 18; 19).

Dit is daarom dat hulle nie beskou kon word as ware diensknegte van die Here nie, want in hulle godsdiens het die vrees van die Here verlore geraak. Deur hulle offers het hulle Hom allermins geëer. Hulle het eerder sy Naam verag (1:6). Deist maak die volgende tragiese opmerking in verband met Maleagi 1:6:

“God is afwesig. Só sê die gemeente. Maar God sê: Waar is my *gemeente*?
Want dit lyk eerder na ‘n gemeentelose God as na ‘n Godlose gemeente”
(1976:13).

Diens aan God behels dus ‘n kombinasie van gesindheid en korrektheid. Die gesindheid behoort korrektheid na vore te bring en korrektheid behoort die regte

gesindheid te weerspieël. Eers dan kan ons van ware aanbidding praat. Deist stel dit treffend:

“Ons sê: Iets is beter as niets. Maar God sê: Alles, of niks. Met jou *hele* hart, of glad nie. God wil nie hê dat dit moet lyk asof daar ‘n gemeente is, terwyl daar geen gemeente is nie. Waar daar oor die Vader gepraát word, waar daar tot die Vader gebid word, daar moet daar ook gelééf word soos ‘n kind teenoor sy vader. Om net oor die Vader en die Here te praat en te sing, is lippetaal en geen taal van die hart nie. En nou eis God juis dat Hy gedien moet word met jou héle hart en met ál jou kragte” (1976:17).

1.2. AANBIDDING IN DIE NUWE TESTAMENT

1.2.1. Aanbidding as neerbuiging

Die primêre term wat in die Grieks vir aanbidding gebruik word is προσκυνέω. Hierdie term kan soos volg verklaar word:

“To express by attitude and possibly by position one’s allegiance to and regard for deity – ‘to prostrate oneself in worship, to bow down and worship...’”
(Louw & Nida 1989:540).

Die volgende beskrywing is selfs meer volledig:

“προσκυνέω impf. προσεκύνουσι; fut. προσκυνήσω; aor. προσεκύνησα used to designate the custom of prostrating oneself before a person and kissing his feet, the hem of his garment, the ground, etc.; the Persians did this in the

presence of their deified king, and the Greeks before a divinity or something holy; *(fall down and) worship, do obeisance to, prostrate oneself before, do reverence to, welcome respectfully*" (Bauer et al 1979:115).

Friedrich merk dan ook op dat die Antieke Grieke die term vroeg reeds gebruik het om aksies uit te beeld waarin mense laag in aanbidding neerbuig. So skryf hy dat antieke Griekse geskrifte na Odysseus en Agamemnon verwys wat na 'n lang reis op die grond neergeval en dit gesoen het (1968, Vol.VI:759).

Die betekenis van die woord is onder andere te sien in die feit dat outeurs verkies om te werk met die woorde "... (fall down and) worship."

Oor die woord, προσκυνέω, skryf Vos en Pieterse die volgende:

"Die reeds heel vroeg bekende handeling van proskunese het na 'n eerbiedige neerbuigende of neervallende aksie verwys" (1997:79).

Hierdie neervallende aksie beeld liggaamlik die innerlike bedoeling van die aanbidder uit, naamlik dat hy emosies van "diepe afhanklikheid of eerbied sterk beklemtoon," en kan as 'n verootmoedigende aksie beskou word (Vos & Pieterse 1997:78&79). Friedrich verwys daarna dat ook vir die antieke Grieke die klem in die woordgebruik in die innerlike bedoeling gelê het (1968 Vol.VI:759-760).

Wat die Nuwe Testamentiese gebruik van die woord betref, is dit opvallend dat dit 'n algemene term in die Evangelies en Handelingte is, asook in die boek Openbaring. In

die briewe is dit byna in totaliteit afwesig, behalwe vir twee aanhalings uit die Ou Testament in Hebreërs (1:6 en 11:21), asook een keer by Paulus in 1 Korintiërs 14:25 (Friedrich 1968 vol VI:764).

Van die Sinoptiese Evangelies is dit veral Matteus wat opval in sy gebruik van προσκυνέω. Matteus maak op 'n uiters eng wyse van προσκυνέω gebruik en daarom nooit waar mense vereer word of om respekvolle optrede teenoor mense uit te druk nie.

Op die oog af lyk dit asof Matteus 18:26 'n uitsondering op die reël is. In hierdie gelykenis van die ondankbare slaaf, val hierdie slaaf, wat sy meester baie geld skuld, voor hom neer en smeek hom om hom uitstel te gee vir die terugbetaling daarvan (πεσὼν οὖν ὁ δοῦλος προσεκύνει αὐτῷ) Dit is opvallend dat hierdie slaaf weer iemand wat in die skuld by hóm is afpers en dan gebruik die outeur die woorde πεσὼν... παρεκάλει αὐτὸν (v.29). By nadere ondersoek is dit duidelik dat Matteus se bedoeling nie bloot net 'n slaaf se reaksie teenoor sy koning is nie (Friedrich 1968 vol.VI:763). Die objek van sy aksie (die koning) veronderstel God, wat in sy genade ons sondes vergewe. Daarom is die bedoeling van dié gebruik van προσκυνέω die sondaar wat hom voor God neerwerp, veel meer as wat dit enigsins te doen het met een mens se reaksie teenoor 'n ander. Waar een mens wel voor 'n ander neerval, soos te vinde in 18:29, maak hy slegs van πεσὼν (πίπτω) gebruik. In sy kommentaar op Matteus 2:2, skryf Hagner:

“Προσκυνῆσαι αὐτῷ in the historical setting (with the reference to a king)

is “to pay homage to him.” “To worship him” may also be used in the looser sense, referring to the divinity claimed by ancient monarchs. But Matthew’s readers know the real meaning of what the magi have come to do better than the magi themselves knew, namely, “worship” in the proper sense. That is, Jesus is the manifestation of God’s presence (1:23), the Son of God (2:15) in a unique sense, and thus one to be worshiped” (1993:28).

Indien ‘n mens daarby in ag neem dat die behoorlike wyse van eerbewys aan enige antieke koning van die tyd was om laag na die grond te buig, kry ‘n mens ‘n basiese idee van wat hulle ook hier van plan was om te doen. Lees ‘n mens verder aan, sien ons dat die sterrekykers hulle intensies wat hulle in Matteus 2:2 uitgespreek het, fisies nakom (2:11). Hulle het nie net geskenke uitgehaal om die Christuskind mee te vereer nie, maar fisies laag gebuig. In 2:11 word προσκυνέω met πιπτω gekombineer, om juis die aksie van neerbuiging, met die gesig na die grond, in hierdie handeling van eerbetoning uit te druk. Die kombinasie van terme dui daarop dat dit nie net ‘n blote neerbuiging was nie, maar aanbidding in die ware sin van die woord. Hagner skryf dan ook die volgende in sy eksegese op die vers:

“πεσόντες προσεκύνησαν graphically portrays the Eastern custom of obeisance: falling to the ground, signifying homage and submission” (1993:31).

Dit is dus logies om te aanvaar dat Matteus 2:2 se bedoeling met προσκυνέω juis dié van neerbuiging en dan spesifiek in aanbidding is. Die sterrekykers se handeling, waarin hulle laag na die grond op hulle knieë neerbuig, getuig van bewondering en

agting vir die Kind. In die lig van wat reeds oor Matteus gesê is, is dit redelik om te aanvaar dat sy bedoeling juis op die sterrekykers se aksies van aanbidding dui.

In Matteus 8:2 lees ons van 'n melaatse man wat na Jesus toe gekom het en voor Hom “neergeval” (OV) (προσεκύνει) het. Die NV vertaal dit met “kniel” en so ook die NIV wat “knelt” verkies. Die NLT verkies egter om meer beskrywend te wees met: “He knelt before him, worshipping.” Dit is egter *Die Boodskap* wat die betekenis van προσκυνέω die beste in hierdie vers verklaar:

“Hierdie man val toe op sy knieë voor Jesus neer en buig sy kop tot laag op die grond. Daar voor almal begin hy Jesus hardop prys!” (Van der Watt & Joubert 1996:34).

In hierdie verband skryf Nielsen:

“...een melaatse komt naar Jezus toe (*proselthoon*: Mattheüs gebruikt dit werkwoord vaak om aan te geven, dat mensen met een bepaalde verwachting naar Jezus toekomen...), herkent (en erkent!) de autoriteit van Jezus (de gezaghebbende...) en werpt zich voor Hem op de grond (*proskunei*: geeft de diepe eerbied weer...)” (Nielsen 1982:162).

Nielsen raak in bogenoemde aanhaling 'n paar belangrike sake aan: Eerstens het die man presies geweet wie Jesus is. Hy het met 'n spesifieke behoefte na Hom toe gekom, omdat hy geweet het dat Jesus die enigste Een is wat die mag het om hom gesond te maak. Die tweede saak is dat hy Jesus se besondere outoriteit erken. Dit

maak dat die neerwerping op die grond oor meer handel as slegs 'n blote eerbetoning. Dit is 'n aksie van aanbidding. Om dit bloot net as lofprijsing te beskryf, soos Van der Watt en Joubert dit stel, beteken egter dat 'n mens aanbidding in 'n hopeloos te klein kategorie wil indruk. Lofprijsing is immers een onderdeel van aanbidding. Die teks maak geen melding van lofprijsing nie. Wat sy aanbidding ookal alles behels het, kan ons onmoontlik uit die teks aflei. Wat wel af te lei is, is dat hy dieselfde verering aan Jesus gegee het, as wat Hy vir God sou gee.

Ook Hendriksen volg die betrokke strekking van aanbidding:

“...*this* leper steps right up to Jesus, drops to his knees right in front of him, and even more humbly, falls on his face (Luke 5:12), putting his whole soul into this act of reverence and adoration” (1973:391).

Dieselfde strekking kan gevind word in Matteus 9:18, waar Jairus vir Jesus ontbied om sy kind lewend te maak. Dit is 'n fisiese handeling waar Jairus op sy knieë voor Jesus neerval, met sy gesig na die grond (προσεκύνει).

Hierdie laasgenoemde twee tekste getuig van emosies van absolute afhanklikheid van die Here Jesus Christus.

Matteus 14:33 is uit en uit 'n teks wat handel oor die aanbidding deur die dissipels van Jesus. Jesus het pas op die water geloop, en in die skuit geklim. Hulle reaksie daarop is om voor Hom neer te val (προσεκύνησαν) as 'n handeling van aanbidding en te bely: “Waarlik, U is die Seun van God” (OV).

Vergelyk ons Matteus met Markus, sien ons hoe sterk Matteus oor die aanbidding van die Here Jesus Christus voel, deur van προσκυνέω gebruik te maak. In verskeie parallelle sien ons hoe hy van προσκυνέω gebruik maak, waar Markus dit nalaat. In Matteus 8:2 gebruik hy dit, waar Markus 1:40 van πίπτει gebruik maak, en sê dat hy Jesus op sy knieë gesmeek het. Waar Matteus 9:18 verduidelik dat Jairus voor Jesus προσεκύνει maak Markus slegs van πίπτει gebruik. Oor die verskil in betekenis tussen laasgenoemde twee terme, verduidelik Louw & Nida:

“πίπτω and προσπίπτω differ in some extent from προσκυνέω in that they focus primarily upon the actual position rather than upon the intent of showing reverence or making supplication. προσκυνέω is the more formal term and focuses more upon the attitude of reverence or honour” (1989:218).

In Matteus 14:33 lees ons dat die dissipels Hom aanbid het (προσεκύνησαν). In Markus lees ons slegs dat hulle vol verwondering was (ἐξίσταντο). Toe die Kanaänitiese vrou Jesus vra om haar dogter te help, lees ons dat Matteus 15:25 weereens van προσκυνέω gebruik maak, terwyl Markus 7:25 van προσέπεσεν (προσπίπτω) gebruik maak. Waar Markus 10:35 ev slegs van Johannes en Jakobus se versoek om aan Christus se linker- en regterhand te sit as Hy in sy koninkryk is, lees ons in Matteus 20:20 ev dat dit hulle moeder is wat met die versoek na vore kom, nadat sy voor Hom neergeval (προσκυνοῦσα) het. Friedrich skryf die volgende:

“In View of the above movement from Mark to Matthew it is also not quite correct to say that when those who seek help fall down before the Jewish rabbi

this is a secular proskynesis before Jesus which is no more than the customary form of respectful greeting. This is certainly not true in Matthew. Perhaps there was such a form of greeting... But in Matthew the use of προσκυνεῖν shows that those who thus fall down already involuntarily and unconsciously declare by their attitude with whom they have to do" (1968 vol.VI:763).

Matteus gebruik dan ook die term met die volle wete dat dit slegs betrekking op die aanbidding van God het (Matt 4:10).

Matteus is ook streng op die beginsel ingestel dat προσκυνέω te alle tye die korrekte bedoelinge sal uitbeeld. Ons sien hierdie punt deeglik geïllustreer indien 'n mens 'n vergelykende studie tussen Matteus 27:29 en Markus 15:19 maak. Markus gebruik προσεκύουον om die soldate se bespotting van Jesus uit te druk. Matteus verkies om die term γονυπετήσαντες te gebruik, wat bloot beteken dat hulle voor Hom gekniel het.

Min plekke in die Nuwe Testament se gebruik van προσκυνέω, as 'n aksie waarin laag gebuig word, is so goed sigbaar soos in Openbaring. Die opvallende is dat beide Christus en die Vader op gelyke voet aanbid word. In Openbaring 1:17 lees ons dat Johannes se onmiddellike reaksie op Christus, is om soos 'n dooie voor Hom neer te val (ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός). Dit is belangrik om daarop te let dat vrees hom allereers op sy aangesig gedwing het. Tóg moet ons ook beseef dat ons hier reeds 'n aanbiddingsmotief het en nie maar bloot net 'n bang gevoel nie:

"John's reaction is like those of others in the Bible who were suddenly

confronted by the presence of the Almighty ... The verb **fell** here does not mean that he collapsed to the ground in a dead faint, but that he prostrated himself at the feet of the glorified Christ, with forehead and body touching the ground in an act of worship and reverence, and lay there as though he were dead. Other ways of expressing **fell** are 'bowed down low to the ground' or 'spread myself flat on the ground'" (Bratcher & Hatton 1993: 33).

Hoewel Openbaring 1:17 nie uitdruklik sê dat Johannes se motiewe meer as 'n blote vreesbevange reaksie op die verheerlikte Christus is nie, moet ons besef dat πίπτω in Openbaring telkens saam met προσκυνέω in 'n aanbiddingsmotief gebruik word.

Natuurlik, soos Bratcher en Hatton in bogenoemde aanhaling sê, is Johannes se reaksie tipies van dit wat ons in die Ou Testament by mense wat soortgelyke ondervindings gehad het aantref. Dit is veral Daniël 10:7 ev wat 'n mens opval (vgl ook Jesaja 6:1-5).

In Openbaring 4 en 5 staan geskryf dat die vier en twintig ouderlinge voor Hom wat op die troon sit neerval (4:10; 5:14). Dieselfde aksie word voor die Lam herhaal (5:8). Gelyke aanbidding van beide die Vader en die Here Jesus Christus vind dus hier plaas. Hierdie saak word versterk deur die feit dat 5:8 aantoon dat ook die vier lewende wesens saam met die ouderlinge voor die Lam neerval.

Volgens Openbaring 4:10 val die vier en twintig ouderlinge voor Hom wat op die troon sit (πεσούνηται) neer en aanbid Hom (προσκυθήσουσιν) Natuurlik moet ons in ag neem dat die vier en twintig ouderlinge die kerk verteenwoordig. In hoofstuk

5:8, 14 word dieselfde terminologie gebruik. Telkens word προσκυνέω en πίπτω met mekaar gekombineer. Masters is dan ook van mening dat die ouderlinge se aanbidding van God in hierdie twee hoofstukke, nie net betrekking het op aanbidding in die hemel nie, maar dat dit 'n duidelike boodskap vir die kerk in die hier en nou uitdra (1993:Kasset 1). Omdat die vier en twintig ouderlinge die Kerk verteenwoordig, kan 'n mens sy standpunt nie sommermeer ignoreer nie. Guthry skryf in die verband:

“The main contribution which the book of Revelation makes to our understanding of the church is in the sphere of worship. There are many passages of a liturgical kind which relate a form of heavenly worship, which may well have served as a pattern for church worship. Some have in fact seen them as derived from Greek-speaking Jewish Christian liturgical procedure” (1981:786).

Dit moet vir ons 'n rigtingwyser in ons eie gemeentelike aanbidding wees. Die houding, waarin hulle laag in reaksie op God se grote Majesteit en Almag neerbuig, tesame met die woorde wat hulle uiter, is belangrik. Die woorde is gesetel in die waarheid van die Skrif, terwyl die liggaamshouding van 'n bepaalde gesindheid getuig. Hulle liggaamstaal is selfvernederend van aard, soveelso dat hulle selfs hulle krone voor Hom in 'n aksie van aanbidding neergooi (4:10). Ons sien natuurlik 'n baie belangrike dimensie van aanbidding na vore kom: Hulle aanbidding is intelligent van aard. Dit help nie die Kerk buig laag in aanbidding, as die inhoud van aanbidding nie Bybels-teologies verantwoordbaar is nie. Dit is hierdie twee elemente wat ware aanbidding konstitueer. Dit is waarna Christus in Johannes 4:23-24 verwys, as

aanbidding in gees en in waarheid.

Openbaring 4 en 5 is egter nie die enigste plekke waar προσκυνέω en πίπτω met mekaar gekombineer word, om prostrasie in aanbidding uit te druk nie. In 7:11 word van presies dieselfde terme gebruik gemaak, waar die hemelse skare in hulle aanbidding van God beskryf word. Hierdie keer sluit dit die gelowiges wat in Christus gesterf het in (vv9, 14).

Openbaring 19:10 en 22:8-9 maak ook van hierdie terminologie gebruik. Telkens wil Johannes, in reaksie op wat die boodskapper vir hom wys, hom vereer deur voor hom neer te val. Telkens sê die boodskapper in reaksie op Johannes dat hy hom nie moet vereer nie, maar God moet aanbid. Dit is 'n veilige afleiding om te maak dat προσκυνέω die betekenis van neerval of prostrasie op sy eie verder dra, waar die boodskapper hom beveel om God te aanbid en nie homself nie, al maak hy nie weer 'n tweede keer van πίπτω gebruik nie. Friedriech, in die hantering van προσκυνέω, wys daarop dat vir Johannes prostrasie en aanbidding hand aan hand gaan:

“How strong is the reference to actual proskynesis may be seen from the repeated rejection of this gesture by the interpreting angel” (1968 vol.VI:765).

As die Here Jesus Christus die onderwerp van aanbidding in Johannes 4 aansny, is dit uitsluitlik προσκυνέω wat in die gedeelte gebruik word. In hierdie gesprek wat Jesus met die Samaritaanse vrou voer, kom προσκυνέω nege keer voor en προσκυνητέται (προσκυνητής, οἱ) – aanbidders – een keer. 'n Mens het dus nie

besondere insig nodig om te kan aflei dat die onderwerp van bespreking dié van aanbidding is nie. Inteendeel, dit handel oor ware en valse aanbidders en aanbidding. Vanuit hierdie perikoop, vir die ontleding van die woord se onthalwe, is dit belangrik om op te let dat προσκυνέω nie tot slegs ware aanbidding beperk word nie. Dit word gebruik vir wat die Here Jesus Christus as beide korrekte en valse aanbidding beskou. Dit is ook nie seker tot in watter mate προσκυνέω in hierdie hoofstuk gesien kan word as 'n aksie van neerbuiging nie. Tog, indien 'n mens die Johannese geskrifte in ag neem, is dit duidelik dat προσκυνέω vir hom 'n baie sterk betekenis van neerbuiging inhou. Ter wille van duidelikheid is dit nodig om daarop te let dat ek die apostel Johannes as outeur van beide Openbaring en die Evangelie van Johannes beskou, sonder om op die inleidingsproblematiek, wat buite die bestek van hierdie verhandeling val, in te gaan.

Omdat προσκυνέω in Openbaring telkens met prostrasie verbind word, is dit redelik om af te lei dat Johannes, in sy Evangelie (hoofstuk 4), nie ten gunste van 'n meer "geestelike" vorm van aanbidding sou wou wegdoen met liggaamsaksies nie. Girdlestone beskryf hierdie moontlikheid op uitstekende wyse (hoewel hierdie boek reeds meer as 'n eeu oud is en dit die eerste keer in 1897 gepubliseer is, is en bly dit in baie opsigte steeds 'n goeie werk). Hy skryf:

"In our Lord's conversation with the woman of Samaria, the word προσκυνέειν occurs nine times in the course of five verses, and the true principle of worship is clearly enunciated. The spirituality of worship, however, was not intended to supersede all external forms in religion, as may

be shown by the fact that the worship of God, as manifested in outward prostration, is referred to in later times (see 1 Cor 14:25; Rev 4:10, 5:14, 19:10). The movements of the body may therefore still be allowed to represent outwardly the feelings of the spirit. External ceremonial is not done away with in the present dispensation, though its relative importance is considerably reduced, and every place is hallowed ground” (Girdlestone, 1997, *LIS*).

Die moontlikheid bestaan natuurlik dat Jesus se bedoeling met προσκυνέω suiwer van die plekke is waarheen pelgrims gegaan het om te aanbid (Jerusalem of Gerisim) en die term bloot gebruik word om aanbidding in die algemeen te beskryf, sonder om enige spesifieke aksies daarby te betrek. Tog is Greeven van mening dat dit nie noodwendig die geval is nie. Sy gevolgtrekking op dit wat Jesus sê is die volgende:

“There is no longer to be any exclusive place of worship, but prayer is still to take place at specific places and with specific gestures” (1968 vol VI: 764).

Deur nuwe reëls vir aanbidding daar te stel, het Jesus geensins die bestaande reël, waardeur liggaamstaal net so hard soos woorde in aanbidding gespreek het, verander nie.

Hoewel die neerbuig voor godhede nie orals in die destydse wêreld plaasgevind het nie, en dit veral Oosters van aard was (Die Grieke het dit verafsku) (Greeven:1968 vol.VI:762), is dit ‘n stukkie van hulle kultuur wat maar in ag geneem kan word. In ons Westerse samelewing het Christene die konsep om voor die almag, heiligheid en genade van God te buig, heeltemal verloor. Selfs waar in Charismatiese kringe

gepoog word om die gemeentelike aanbidding fisies meer ekspressionisties te maak deur die ophef of klap van hande, of deur middel van koordanse, het hulle nie eens 'n poging aangewend om hierdie Bybelse vorm van aanbidding te laat oorheers nie.

Die bedoelde gesindheid, waarin mense laag gebuig het, word treffend saamgevat in Jesus se gelykenis van die Fariseër en die Tollenaar, wat na die tempel gegaan het om te aanbid (Lukas 18:9 ev). Waar die Fariseër vol van homself was en dit wat hy alles vermag het (vv11-12), het die tollenaar nie eens die moed gehad om nader te kom of na die hemel op te kyk nie. Hy het op 'n afstand gebly en op sy bors geslaan en gesê: "O, God, wees my, sondaar, genadig (v13 - NV)." Hoewel ons nie lees van enige vorm van neerbuiging nie, maar wel dat die Tollenaar gestaan het, is dit belangrik om op die bepaalde gesindhede te let. Die sleutel vir die verstaan van die betrokke gelykenis lê in twee begrippe: Hoogmoed en nederigheid. V14b gee vir ons die betekenis van die gelykenis weer:

"...elkeen wat homself verhoog, sal verneder word, en hy wat homself verneder, sal verhoog word" (OV).

Dit sal eintlik goed wees om die NV langs die oue te sit, vir 'n beter verstaan van die teks:

"Elkeen wat hoogmoedig is, sal verneder word; en hy wat nederig is, sal verhoog word."

Die bedoeling is dus 'n besef van wie God is en wat die mens, as aanbidder, voor God is. Dit lê in selfverhoging of selfvernederling. Dit is 'n aksie van selfvernederling,

omdat die mens, as 'n trotse individu, wat so graag onafhanklik wil wees en op sy eie twee voete wil staan, eintlik moet erken dat hy in totaliteit van God afhanklik is.

I Korintiërs 14:25 maak van 'n kombinasie tussen $\pi\epsilon\sigma\omega\nu$ en $\pi\rho\sigma\kappa\upsilon\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$ gebruik om 'n aksie uit te beeld waarin iemand voor die Here in aanbidding neerval. Ellingworth & Hatton skryf:

“**Falling on his face** (TEV’s “bow down”) is a sign of unworthiness and humiliation” (1985:279).

Die profesie (v24), oftewel dan die verkondiging van die Woord (Ellingworth & Hatton:1985:269) in die byeenkomste van die gemeente, kan ongelowiges onder die diepe indruk van hulle sondes bring, en maak dat hulle God aanbid. Die neerval op die aangesig ($\pi\epsilon\sigma\omega\nu \acute{\epsilon}\pi\iota \pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$) en die gepaardgaande aanbidding ($\pi\rho\sigma\kappa\upsilon\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$), verwys daarna dat die aanbidder homself voor God in 'n aksie van bekering verneder. Hy verklaar dus dat God ook heerskappy oor sy lewe moet voer. Die prediking van die Evangelie is dus die oorsaak dat hy 'n ware aanbidder (Johannes 4:23) van God word. Aanbidding met 'n nederige hart en in afhanklikheid van God is vir Hom aanvaarbaar.

Vos en Pieterse (1997:79), asook AB du Toit (1994:270), is van mening dat $\pi\rho\sigma\kappa\upsilon\nu\acute{\epsilon}\omega$ sy vroeëre betekenis van prostrasie mettertyd verloor het. Dit word veral afgelei uit die feit dat bykomende beskrywende woorde soos $\pi\acute{\iota}\pi\tau\omega$ benodig word om die neerval-aksie aan te dui. Du Toit skryf in hierdie verband:

“Greeven is van mening dat προσκυνέω in die Nuwe Testament nog steeds, selfs in Johannes 4:20-24, ‘n bepaalde liggaamsaksie aandui. Sy standpunt is egter die gevolg van ‘n diakroniese inlees in die teks vanuit die vroeëre liggaamsaksie van proskunese. Hierdie neerbuig of neerval-aksie speel in die Nuwe Testamentiese gebruik van die werkwoord προσκυνέω in gebedskonteks geen rol nie. Dit blyk uit die gevalle waar προσκυνέω bykomende terme benodig om ‘n grondwaartse beweging aan te dui. ‘n Goeie voorbeeld hiervan is 1 Korintiërs 14:25: καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνέσει τῷ θεῷ. Die feit dat Paulus die frase πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον moet byvoeg om die gedagte van neerval op die grond uit te druk toon dat προσκυνέω self dit nie meer doen nie. Dit beteken hier bloot aanbid. ...Ek kan nie al die Nuwe Testamentiese tekste hier aan die orde stel nie. Ek moet volstaan met die stelling dat ons geen enkele voorbeeld van ‘n gebedskonteks in die Nuwe Testament het waar προσκυνέω op sigself ‘n neervallende gebedsaksie aandui nie” (1994:270).

Wat du Toit egter doen is om presies dit te doen wat hy Greeven van beskuldig. Hy besluit wanneer die teks prostrasie mag aandui en wanneer nie. Dit is belangrik om te onthou dat prostrasie kultureel gesproke nie by die Jode onbekend was nie en die apostels het uit die Jodedom voortgekom. Die tekste waar bykomende terminologie gebruik word, is geen aanduiding dat die woord hierdie betekenis verloor het nie. Die gebruik van stylfigure om ‘n saak sterker uit te druk was geensins onbekend nie. Soos sinoniemes in die Ou Testament gebruik is om die aksie van aanbidding te intensifiseer, kan die kombinasie van woorde in die Grieks net sowel gebruik word

om dit sterker uit te druk. Dit is veral in Openbaring waar dit voor die hand liggend is dat die outeur 'n besondere klem op prostrasie tydens aanbidding plaas, in so 'n mate dat hy dit in byna oordrewe terme stel.

Ander terme wat vir aanbidding gebruik word is σέβομαι; σεβάζομαι; εὐσεβέω. Handeling 18:13 is 'n voorbeeld van σέβομαι. Die woedende Jode beskuldig Paulus hier en sê:

“Hierdie man haal die mense oor om God op onwettige wyse te vereer (OV).”
 (“λέγοντες ὅτι παρὰ τὸν νόμον ἀναπίθεται οὗτος τοὺς ἀνθρώπους
σέβεσθαι τὸν θεόν” (Aland 1983).

Volgens Bauer, Walter, Gingrich (1979) beteken σέβομαι “*worship, show reverence to.*” Dit blyk dat dit selfs gebruik kan word om vrees vir die Here uit te druk. Hierdie variasies is duidelik sigbaar in die Septuaginta se woordkeuse in Jona 1:9:

“τὸν κύριον θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐγὼ σεβόμαι”

Die Hebreeus gebruik כָּרַךְ, wat “Om te vrees” beteken (Holladay 1971:143) of selfs eerbied of ontsag (reverence) (Whitaker 1997, *LIS*). Die Enhanced Strongs Lexicon (1995, *LIS*) gebruik onder andere ook “*honor*” saam met die hogenoemde betekenis. Die NV vertaal dit met vereer, terwyl die NIV, NLT en NRSV almal “*Worship*” verkies.

In Handeling 17:23 sê Paulus vir die Atheners in die Areopagus, dat hy baie “heiligdomme” (“*objects of worship*” – NIV; σεβάσματα (Aland 1983)) in hulle stad gesien het. Hy het onder andere 'n altaar gesien wat aan 'n onbekende god gewy

is. Hierdie onbekende god wat hulle vereer (OV) of aanbid (NV) (εὐσεβεί τε (Aland 1983)), is die God wat hy verkondig.

Romeine 1:25 maak nie net van ἐσεβάσθησαν gebruik nie, maar gebruik dit in kombinasie met ἐλάτρευσαν, om die dwaasheid van die heidene se afgodsdienste uit te beeld. In die Ou Testament beveel die wet dat Israel hulle nie voor afgode mag neerbuig, oftewel hulle aanbid of dien nie (Eksodus 20:5; 23:24; Deuteronomium 4:19; 5:9; 8:19; 11:16). Die moontlikheid bestaan dat Paulus juis hier gebruik maak van 'n ekwivalent komende uit die Ou Testament en dat sy taalgebruik in die vers veel meer as slegs 'n Joodse lofprysing insluit (... die Skepper wat geprys moet word tot in ewigheid. Amen – OV), maar ook sterk wettiese terminologie bevat. In beide word die Here se afkeer in afgodedienste uitgespel. Volgens Lekkerkerker (1974:75), verwys ἐσεβάσθησαν dan na “de akte van vrome eerbied” en ἐλάτρευσαν na “de uitoefening van de cultus”. Kyk 'n mens na hierdie uitleg van terminologie, asook die betekenis van soortgelyke terminologie in ooreenkomstige wetsgedeeltes, is die ooreenkoms duidelik. Lekkerkerker koppel hierdie vers dan ook baie sterk aan die wet, hoewel nie eksplisiet wat die ooreenkoms in terminologie betref nie. In sy kommentaar op Romeine 1:25 merk hy op dat afgodery 'n oortreding van die eerste gebod is.

Ook Kittel (1967:62) wys op die ooreenkoms tussen bepaalde Ou Testamentiese gedeeltes en Romeine 1:25. Volgens hom blyk die Septuaginta 'n sterk invloed op Paulus se denke in die betrokke teks te hê, veral indien 'n mens beide se gebruik van λατρεύω in ag neem.

Oor die verskil in betekenis tussen προσκυνέω en σέβομαι; σεβάζομαι; εὐσεβέω, skryf Louw en Nida: “προσκυνέω appears to differ somewhat in meaning from σέβομαι, σεβάζομαι, and εὐσεβέω ‘to worship’... in emphasizing more the semantic component of position or attitude involved in worship” (1989:540). Waar σέβομαι; σεβάζομαι; εὐσεβέω meer in die algemeen oor aanbidding handel, is dit προσκυνέω wat die gesindheid en liggaamsaksie daarvan uitbeeld.

1.2.2. Aanbidding as Diens

Indien ‘n mens aanbidding wil bestudeer, is λατρεύω, wat reeds tot ‘n mate bespreek is, ook ‘n belangrike term in die Nuwe Testament. Hierdie term kom 21 keer in die Nuwe Testament voor, waarvan drie verwysings na die Ou Testament is (Matteus 4:10; Lukas 4:8, Handeling 7:7). λατρεύω is, wat die Septuaginta betref, gewoonlik gebruik vir die vertaling van עָבַד. Wat die Septuaginta betref het dit ‘n algemene kultiese betekenis, naamlik “om te dien”. In algemene Griekse gebruik, het dit met sekulêre diens wat gratis verrig word te doen, hoewel hierdie betekenis nie in die Nuwe Testament gevind word nie. Dit kan sekerlik toegeskryf word aan die sterk invloed wat die Septuaginta op die Nuwe Testament uitgeoefen het (Kittel 1967:58-62), hoewel die woord grotendeels sy kultiese perspektief in die Nuwe Testament verloor het (Barnard 1981:56). Waar die Septuagint met ander woorde deur middel van die woord veral klem lê op die kultiese handeling en offerhandes wat met die tempeldiens geassosieer is, is die Nuwe Testament se gebruik daarvan, hoewel steeds eksklusief godsdienstig van aard, gestroop van daardie kultiese element. Die betekenis van die term word soos volg deur Louw & Nida opgesom:

“λατρεύω; λατριεία, ας: to perform religious rites as a part of worship – ‘to perform religious rites, to worship, to venerate, worship’” (1988 vol 1:533).

Matteus wys op die aanbiddingsmotief tydens sy vertelling van die versoeking in die woestyn. Hy haal in 4:10 Deuteronomium 6:13 aan. In hierdie gedeelte antwoord Christus die duiwel, tydens die versoeking in die woestyn. Hy gebruik λατρεύσεις in kombinasie met προσκυνήσεις en is hiermee in ooreenstemming met die Hebreeuse Ou Testament, in teenstelling met die Septuaginta wat φοβηθήση (om te vrees) gebruik. Die gelowige moet hom dus nie slegs voor God in aanbidding neerbuig nie, maar ook in sy diens staan.

Lukas kwalifiseer wat hy met λατρεύω bedoel. Volgens Lukas 2:36-38 was daar 'n bejaarde profetes met die naam van Anna, wat die Here in die tempel gedien het. Vers 37 sê:

“Sy het nie weggebly van die tempel nie, en met vaste en gebede God gedien, nag en dag” (OV).

Hierdie vers kombineer “gedien” (λατρεύουσα) met gebede en vaste, as die wyse waarop sy diens aan God verrig het. Dit is opvallend dat heelwat Engelse vertalings, onder andere die NIV, NLT, NCV, ASV en NRSV, die term “*worship*”, teenoor onder andere die KJV staan, wat “*serve*” verkies. Wat Handeling 27:23 betref, is dit opvallend dat die OV en NV “*dien*” verkies, sowel as die NIV en NLT, wat “*serve*” verkies. Die RSV en NCV verkies egter om λατρεύω met “*worship*” te vertaal.

Hoewel Anna in die tempel aanbid het, kan 'n mens sien dat haar diens aan die Here nie 'n reeks kultiese handelingte bevat het nie, maar dat dit uit gebede en vaste bestaan het.

λατρεύω het in die Nuwe Testament 'n wye reeks betekenismoontlikhede ontwikkel.

- In verskeie verse in Hebreërs verwys dit na die ou sisteem, waar die priesters offerhandes moes bring (9:9; 10:2 ens.).
- Dit kan ook verwys na aanbidding en gebed. Soos reeds in Matt 4:10 (vgl parallel Lukas 2:37) gesien is, word die term binne die bepaalde konteks sterk met vas en gebed verbind. In Handelingte 26:7, asook Openbaring 7:15 en 22:3, dra λατρεύω ook ewe sterk die betekenis van gebed (Barnard 1981:56; Kittel 1967:63).
- Dit kan egter ook na die algemene Christelike lewe verwys, waarin God in die daaglikse, algemene lewenswyse gedien word. Romeine 1:9 is 'n goeie voorbeeld hiervan (Barnard:1981:56; Kittel:1967: 63-64). In hierdie vers verwys dit na Paulus se daaglikse aktiewe prediking en sending. Dit is ook binne hierdie konteks wat die term in Lukas 1:74 gebruik word. In hierdie betrokke teks, wat as die *lofsang van Sagaria* bekend staan, sing hy dat “ons... Hom sonder vrees kan dien (λατρεύειν) in heiligheid en geregtigheid (ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνη) voor Hom, al die dae van ons lewe” (OV). In hierdie verband skryf Kittel:

“The worship of God to which he here looks forward with yearning is impossible without a true holiness and a keeping of the commandments which is valid in God’s eyes too” (1967:73).

- In Filippense 3:3 plaas Paulus homself teenoor die Judaïseerders met die opmerking dat sy godsdienste waarlik geestelik is, en nie vleeslik soos hulle diens

nie. Hieroor lewer Kittel die volgende kommentaar:

“This is not to be restricted to prayer. It includes all that to which we are impelled by the Spirit. The Christian life fashioned by the Spirit is true λατρεία (1967:64-65)”.

’n Ander belangrike term om aanbidding mee te beskryf, is λειτουργία. Louw & Nida definieer die term soos volg:

“*λειτουργίω; λειτουργία, ας*: to perform religious rites as part of one’s religious duties or as the result of one’s role – ‘to perform religious duties, to carry out religious rites’...In general Greek usage, ...*(it)* denote service performed by an individual, free of charge, on behalf of the state. This meaning is not found in the NT. In the NT ... *(they)* are less specifically religious in connotation than *λατρεύω* and *λατρεία*” (1988 vol 1:533).

Hierdie term dra in die Septuaginta ’n sterk kultiese karakter, wat dikwels gebruik word om die tempeldiens van priesters en leviete te beskryf (Kittel 1967:219-221). In die Nuwe Testament is hierdie term veral opvallend in Hebreërs, waar die Ou Testamentiese priesterdiens gereeld voorkom en met Christus as Hoëpriester vergelyk word (10:11, 8:6, 9:21). Ook Lukas 1:23 pas by hierdie konteks in, aangesien λειτουργίας binne die raamwerk van Sagaria se priesterlike diens gebruik word.

Tog is dit nie waar van alle Skrifgedeeltes in die Nuwe Testament wat van die betrokke term gebruik maak nie. Handeling 13:2 vertel basies van ’n paar gelowiges

wat bymekaar was, besig om die Here te dien (λειτουργούντων) en te vas. Sommige van die Engelse vertalings (onder andere die NIV, NLT, NCV) verkies “worshipping”.

In Romeine 15:27 en 2 Korintiërs 9:12, word dit in terme van dienslewering aan mekaar gebruik en verwys dit na finansiële hulp. Hierdie strekking word ook in Filippense 2:30 gevind. Hierin sien ons dat ware diens aan God ook bewys word indien gelowiges mekaar dien.

1.3. VERDERE LIGGAAMSHOUDINGS IN DIE BYBEL

1.3.1. Afwisseling in liggaamshoudings

Die korrekte liggaamshouding in aanbidding was ‘n uiters belangrike saak vir die opregte Israeliet. Dit blyk dat daar onder andere ook tydens aanbidding gestaan is.

Wat die presiese verhouding tussen die prostrasie, kniel en staan was, is nie seker nie.

Vos en Pieterse laat dan die moontlikheid oop dat die prostrasie ook ‘n voorspel tot ‘n staande aksie van gebed kon wees (1997:79). Dit bly egter blote spekulasie. Tog is dit bekend dat afwisseling van liggaamsaksies tydens aanbidding nie vreemd in die ou Midde-Ooste was nie. Ons sien vandag nog iets daarvan by die Moslems, waarin

hulle afwisselend staan, staande

vooroor buig, kniel, in ‘n

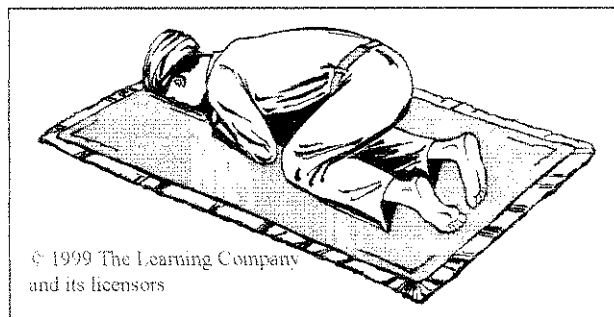
knielende posisie laag buig met

hulle gesigte na die aarde (vgl

voorstelling regs) en laastens in

‘n knielende aksie met hande op-

gehef bid – en dit alles tydens een gebedsessie. Die opgehefde hande is vir hulle “‘n



klassieke smeekebaar” (Wêreldspektrum vol 12:1982:95). Ons moet egter verstaan dat dit betreffende liggaamshoudings in die Bybel nie bloot net oor die gebed handel het nie, maar dat die mense uit eerbied gestaan het wanneer hulle besig was met die “erediens” voor die Here. So sien ‘n mens dit onder andere wanneer uit die Heilige Skrif voorgelees is, dat mense gestaan het (Nehemia 8:6, 9:3). So sou hulle ook gestaan het wanneer ‘n loflied aangehef is (Nehemia 9:5).

Dit wil voorkom asof daar iets van die afwisseling in liggaamshoudings in Eksodus 33:8-10 ter sprake kom. Volgens vers 8 het die hele volk by die ingang van hulle tente gaan staan sodra Moses by die tabernakel ingegaan het. Sodra die wolkkolom, verteenwoordigend van die teenwoordigheid van die Here, op die tabernakel neergedaal het, staan daar dat die volk gaan staan (וַיִּקְּמוּ) en aanbid (וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ) het. Letterlik kan dit ook vertaal word as dat elkeen by die ingang van sy tent gestaan het en in aanbidding neergeval het.

‘n Duideliker voorbeeld bestaan in Nehemia 8:6-7. Met die oopmaak van die wetboek het die volk opgestaan (וַיִּקְּמוּ). Nehemia loof God en die volk reageer met die opheffing van hande en ‘n dubbele “amen”. Daarna word berig dat hulle ‘n buigende aksie maak (וַיִּקְּדוּ), op hulle aangesigte neerval (וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ) en met hulle gesigte na die grond die Here aanbid (לְיְהוָה אֱפִים אֲרָצָה). Nehemia 9:1-5 wys ook op hierdie wisseling van liggaamshoudings. In vers 2 staan hulle (וַיִּקְּמוּ) terwyl hulle belydenis van sondes doen. Dan kniel (וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ) hulle in aanbidding in vers 3. In vers 5 beveel die Leviete die volk om te staan (קוּמוּ) en die Here te loof. Dit is opvallend dat elkeen

van die liggaamshoudings in hulle aanbidding getuig van uiterste eerbied en respek en dat ‘n mens eenvoudig nooit lees dat Israel tydens hulle aanbidding gesit het nie.

1.3.2. Staan

Die dag toe Aäron die eerste offerandes gebring het, het die hele volk nader gekom na die altaar en “gaan staan voor die aangesig van die Here” (OV).

In I Kronieke 23:30 staan geskryf dat een van Dawid se opdragte aan die Leviëte was, om elke oggend en aand te stáán en die Here te loof en prys.

Psalm 24:3 vra:

“Wie mag klim op die berg van die Here? En wie mag **staan** in sy heilige plek?” (OV).

Vers 4 kwalifiseer dan wie dit wel kan doen, naamlik hy wie sy hande rein is, wie se hart rein is, wie bedrog vermy en geen vals eed sweer nie. Dit is belangrik om daarop te let dat ons moontlik hier te doen het met ‘n liturgiese dialoog (van Uchelen 1986:166), wat iets van die kultus en hulle aanbidding wil sê. ‘n Mens kan dit dinamies ekwivalent vertaal met: Wie mag na die tempel kom en wie mag daar staan en bid?

In Juda se benoudheid, soek Josafat die aangesig van die Here. Volgens II Kronieke 20:8-9 het Israel die tempel met ‘n doel gebou:

“As u ‘n ramp oor ons bring, of ‘n oorlog om ons te straf, of pes, of hongersnood, sal ons voor hierdie tempel kom **staan**, voor U, want u Naam is in hierdie tempel, en ons sal na U om hulp roep uit ons nood. Hoor dan en help ons!” (NV).

Die volk staan dus voor die Here in benoudheid en bid.

Ook in die Nuwe Testament is die gebedshouding waarin mense staan, ‘n bekende gebruik. Lukas 18:10-14 vertel van die gelykenis wat handel oor ‘n Fariseër en ‘n tollenaar wat gegaan het om te bid. Dit is belangrik om daarop te let dat beide gestaan en bid het. Tog sien ons dat ‘n staande liggaamshouding nie noodwendig die gebed aanvaarbaar maak nie. Dit is die gesindheid wat die grootste verskil tussen die twee maak. Die Fariseër se gebed word nie aangeneem nie, weens die feit dat hy homself regverdig. Die tollenaar se gebed is aanvaarbaar weens die feit dat hy sy eie sondige toestand besef. Die tollenaar gaan selfs verder en slaan op sy bors, as ‘n teken van sy droefheid. Dit blyk by JNA Holmes, wat jare lank in die Midde-Ooste gewoon het, dat dit tot vandag toe die gebruik in hierdie streek is, om met jou hand op jou bors te slaan as ‘n teken van droefheid en ang (p 12-3). Du Toit (1994:267) wys daarop dat die aanraking of slaan op die bors nie net in Israel bekend was nie, maar dat dit ook gebruiklik was by beide die Romeine en Egiptenaars. Die gebruik van ‘n staande gebedshouding is ook duidelik vanuit Markus 11:25, terwyl Matteus 6:5 ook ‘n moontlikheid is.

1.3.3. Ophef van Oë

Die ophef van die oë was ‘n bekende houding in aanbidding. Markus 6:41 (asook

parallele Matteus 14:19 en Lukas 9:16), sowel as Johannes 11:41 en 17:1 vertel dat Jesus so gebid het. Ook Markus 7:34 is hier van belang. Du Toit (1994:271) meen dat hierdie gebruik ook by Petrus in Handeling 10:9 ev te bespeur is. Die veronderstelling is dat hy met sy oë opgehef na die hemel gebid het, toe hy die hemelse visioen gesien het. Stander wys daarop dat die gebruik van die toemaak van die oë tydens gebed 'n gebruik is wat eers tydens die Middeleeue populêr geraak het. Die antieke mens se gebruik was om tydens gebed na die hemel op te kyk (2000:123).

1.3.4. Ophef van Hande

Die ophef van hande was ook 'n bekende liggaamshouding, beide by die Ou Testamentiese Israeliete en die Nuwe Testamentiese kerk. Daar is vroeër op gewys dat Nehemia 8:7 berig het dat die volk twee keer "amen" op Esra se lofsegging gesê het, met opgehefde hande. Die Psalms het 'n paar verwysings na hierdie gebruik. Dit word algemeen aanvaar dat dit waarskynlik die mees algemene ("gewone" – Burden 1991(b):134) gebedshouding onder die Jode en die vroeë kerk was, soos uit argeologiese fondse afgelei kan word. Een van hierdie fondse is die afbeelding van die orans, oftewel biddendes, in die katakombes, waar biddende figure in 'n staande houding, met opgehefde hande uitgebeeld word. Intendeel, hierdie gebruik was nie uniek aan die Bybel nie. Dit was klaarblyklik algemene gebruik by die destydse volkere (Du Toit 1994:268). As algemene gebedshouding is dit gedoen waar die Here geloof is (Psalm 63:4; 134:2; Nehemia 8:6), by die oopmaak, aanhoor of lees van die Wet van die Here (Nehemia 8:6 – dit is moeilik om af te lei of Israel hulle hande opgehef het in reaksie op die oopmaak van die Wetboek of op Esra se lofsegging; vgl 1 Esdras 9:46-47; Psalm 119:48) en in smeekgebede (Psalm 28:2; Klaagliedere 2:19; Esra 9:5; vgl 2 Makkabeërs 14:34). Paulus maak melding van die manne wat heilige

hande in gebed moet ophef en dat hulle dit in eensgesindheid moet doen (1 Timoteus 2:8). Vanuit historiese vertellings soos Nehemia 8:6 en 1 Esdras 9:46-47, blyk dit asof dit 'n gesamentlike aksie was, en niks te doen gehad het met die hoë mate van individualisme wat ons vandag in gemeentelike aanbidding aantref nie.

Vanuit argeologiese gegewens aangaande vroeë Christelike kuns en dan veral soos aangetref in die Christelike katakombes, kan afgelei word dat die vroeë kerk hierdie gebedshouding waarin die hande opgehef is, goed geken het. Hiervan getuig die talle afbeeldings van die sogenaamde orans op die grafte van afgestorwe Christene. 'Orans' is 'n Latynse term wat 'bidder' of 'een wat bid' beteken. Die uitbeelding was

van 'n figuur met oop hande uitgestrek na bo, terwyl die oë hemelwaarts gerig is. Die betekenis lê daarin dat die betrokke persoon in vrede by die Here rus. Stander skryf hieroor dat dit die mees algemene gebedsposisie in die antieke tyd was. Dit is interessant dat wanneer die aanbieder as 'n vrou voorgestel is, dit altyd met 'n gesluiserde hoof was (sien Fig 1 en 2), soos voorgeskryf deur 1 Korintiërs 11:5-6. Aan die ander kant, wanneer die orans 'n manlike figuur is, is sy kop nie bedek nie, volgens die voorskrifte van vv 4 en 7 (sien figure 4). Stander interpreteer die



Fig 1: 'n Fresko in die katakombes in Rome. Teen die dak word Christus uitgebeeld as die goeie herder wat sy skape, die gelowiges, oppas. Onder teen die muur in die middel staan 'n vrou in gebed. Let op die sluier op haar hoof.



Fig 2: 'n Orans, 'n duif en 'n Christusmonogram

orans as simbool wat in die eerste plek vir aanbidding en lofprysing staan, maar ook in terme van danksegging gebruik is. So word Ou Testamentiese figure wat deur God uit groot gevare gered is, met hulle hande in hierdie gebedshouding in danksegging uitgebeeld. Voorbeelde hiervan is onder andere Noag in die ark (Sien Fig 5), Daniël se vriende in die vuuroond (sien Fig 6), asook Daniël in die leeuuil (Sien Fig 7) (2000:123-124).

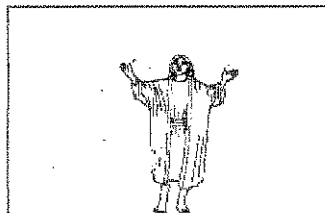


Fig 3: 'n vrou met opgehefde hande en oë, soos afgebeeld in die katakombes.



Fig 4: 'n Orans uit die Katakombes in Rome.



Fig 5: Noag in die ark.



Fig 6: Daniël se drie vriende in die vuuroond.

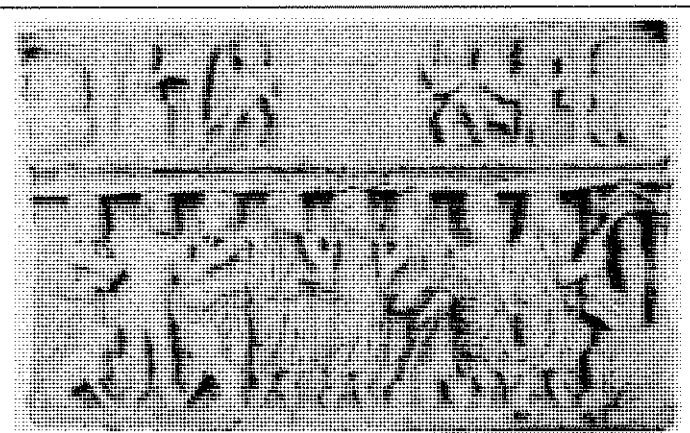


Fig 7: 'n Sarkofaag in die Katakombes in Rome. Die figuur tweede van links onder, met die lees weerskante van hom is Danël. Let ook op die figuur onder in die middel.

Figure 1, 4, 7 geneem vanaf <http://www.catacombe.roma.it>.

Figure 2, 3, 5, 6 geneem vanaf Stander:2000:122; 209; 220

Ons kan verder aflei dat die ophef van hande 'n hoogs kulturele aksie was, net soos wat aanbidders op hulle aangesigte neergeval het of in sak en as gerou het. Heel waarskynlik was die motief by hierdie aksies dieselfde as wanneer iemand op sy aangesig geval het of bloot gestaan het. Dit was om 'n houding van 'n mindere (die bidder) teenoor die meerdere (God) te toon. Kon dit dalk 'n bedelaarshouding wees, om afhanklikheid van God te verklaar? Die klem sou dan suiwer op die eer van God wees en nie op die bevrediging van enige emosies wat die bidder sou beleef nie.

Wat moderne vorms van aanbidding betref, is 'n paar opmerkings hier aan die orde. Moderne Christene glo vandag, in hulle strewe na meer Bybelse vorms van aanbidding, dat aanbidders hulle hande moet ophef (Dit gaan dikwels gepaard met emosie-belaaide vorms van aanbidding, soos ons dit in Charismatiese kerke aantref). 'n Mens wonder soms oor die sinvolheid van so 'n argument, veral wanneer in ag geneem word hoe kultureel gebonde hierdie liggaamshouding werklik is. Vandag nog sien ons hoe pas dit by die kultuur van die Midde-Oosterlinge in, veral as dit by die Moslems kom. In hulle aanbidding sien 'n mens gereeld hoe hulle in hulle gebede hulle hande ophef, soos wat 'n bedelaar sou doen. Daar is dus niks besonders "Christelik" daaraan verbonde nie. Dit was bloot 'n gebruik wat Israel en die vroeë kerk met die heidendom gedeel het. Kultureel gesproke was dit net so deel van die antieke mens, as wat dit die geval was as hulle op hulle aangesigte neergeval het, of in sak en as gerou het of die gebruik om die klere te skeur as teken van die aanvang van die rouproses. Dit was ook nie noodwendig in reaksie op emosionele gelaaiide gebeure nie, maar 'n doodgewone gebedshouding. Dit kan in dieselfde kategorie geplaas word as Christene wat vandag hulle oë toemaak as hulle bid. Soos wat die toemaak van oë en selfs die vou van die hande die moderne, kultureel aanvaarbare gebruik in die

Weste is, so was en is prostrasie, die ophef van hande en die dra van rouklere met as op die kop gebruiklik in die Midde-Ooste. As 'n mens dan werklik korrek wil wees volgens die argument van Charismatiese gelowiges, sal hulle eintlik die hele kultuurbagasie van daardie tyd moet oorneem, bloot ter wille daarvan om konsekwent te wees. Hulle moet dan bereid wees om op hulle knieë te gaan en met hulle aangesigte na die grond te buig en in sak en as te rou oor hulle sondes. Meer nog, hulle sal al die sitplekke uit die kerk moet uithaal en die diens deur staan! Indien 'n mens dít in ag neem, wonder jy hoe korrek hulle werklik is. Om dus daarop aanspraak te maak dat mense wat hulle hande in aanbidding ophef meer “geestelik” of Bybels-korrek as ander is, is absurd. Die moderne tendens waarin hande tydens samesang opgehef word, het ook tot 'n kulturele handeling ontwikkel, net soos die toemaak van die oë tydens gebed.

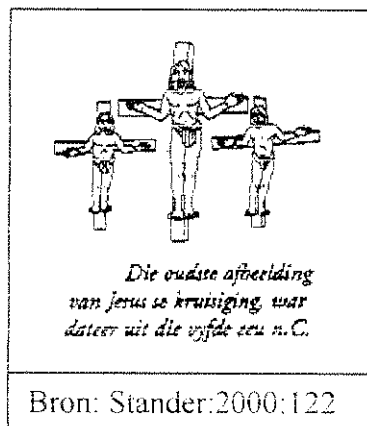
Die belangrikste vereiste in die vroeë kerk, vir die aanwending van die korrekte gebedshouding, was natuurlik die simboliese sinvolheid daarvan. Die volgende dien as goeie illustrasie van hierdie punt:

“Verskeie kerkvaders, en in aansluiting by hulle ook die Sinode van Nisea, het selfs die knielende houding op Sondag en in die tydperk tussen Pasker en Pinkster afgewys omdat dit afbreuk sou doen aan die feestelikheid van Christus se opstanding” (Du Toit 1994:269).

Stander skryf in hierdie verband dat gebedshoudings in die vroeë kerk met sterk simboliese assosiasies belaaie was. So het hulle byvoorbeeld gekniel wanneer hulle gevas het, om uitdrukking aan hulle nederigheid en berou voor

God te gee, in teenstelling met die staande houding op Sondag, omdat dit die opstandingsdag was. Hulle het ook die gewoonte gehad om met hulle gesigte na die Ooste te bid, omdat dit die plek is waar die son opkom en God ons enigste ware lig en son is (vgl Mal 4:2).

Een van die redes waarom die vroeë Christene hulle hande in gebed opgehef het, is omdat hulle hul sodoende met Christus se kruisdood geassosieer het, omdat dit 'n nabootsing van sy liggaamshouding aan die kruis is (vgl fig regs) (2000:123-124).



Die omstandighede sou dus die gebruik dikteer. Tog blyk dit asof die staande aanbiddingshouding by verre die mees algemene gebruik in die vroeë kerk was (Du Toit:1994:269).

Wat die klap van die hande betref, kan die vraag gevra word of dit werklik eerbiedig en Godvresend is om te gebruik. König wys daarop dat die klap van hande nie oneerbiedig is nie en verwys daarmee na Psalm 47:2-3:

“Al julle volke, *klap julle hande;*
juig tot eer van God
met 'n *jubelende stem,*
want aan die Here, die Allerhoogste,
kom *eerbied toe*” (1998:85).

Anderson wys egter daarop dat die *Sitz im Leben* van die Psalm waarskynlik die Herfsfees was (1972:360). In sy referaat oor aanbidding, verwys Masters daarna dat nie al die Psalms bedoel was vir die tempeldiens nie, maar dat sommige geoormerk was vir die godsdienstige feeste van die volk. Daar is byvoorbeeld geen aanduiding dat daar in die tempel tot eer van die Here gedans is nie. Dit was egter geoorloof by feesgeleenthede. Dawid het byvoorbeeld voor die aangesig van die Here gedans met die aankoms van die Ark in Jerusalem. Oor die klap van hande merk Stander op dat die kerkvaders sulke uitsprake bloot figuurlik of idiomaties verstaan het vir “om die Here te loof (1994:9). Chrysostomus was byvoorbeeld van mening dat die klap van hande nie by Christene pas nie, aangesien handeklappery en geskreeu eerder by drinkpartye en die teater tuishoort. Gregorius van Nazianzus het weer gesê dat as jy iets met jou hande wil doen, dit nie moet wees om hande te klap nie, maar eerder om goeie dade te verrig (Vos & Pieterse 1997:71). Dit is dus duidelik dat handeklap in die vroeë kerk geassosieer is met losbandigheid en wêreldsgesindheid en dat dit onweloweglik was vir die erediens. Dieselfde kan gesê word van die vroeë kerk se houding jeens danse. Daar is wel aanduidings dat sommige Christene aanvanklik by byeenkomste gedans het as simbool van hulle eenheid met die engele, maar dit het al meer teenkanting gekry (Stander 1994:5; Vos & Pieterse 1997:72)

Die klap van hande en liturgiese- of koordans is dus vreemd aan die kerkgeskiedenis en moet in terme van die Ou Testament, net soos met die ophef van hande, as ’n kulturele verskynsel beskou word, met die verskil dat die klap van hande en dans geassosieer is met feesgeleenthede en dat die vroeë kerk daardie interpretasie nagevolg het in die praktyk.

1.4. GEVOLGTREKKINGS

Uit die voorafgaande bespreking van Skrifgedeeltes en terme wat gebruik is, kan die volgende afleidings gemaak word:

- Aanbidding is nooit gesien as 'n aksie van selfbevrediging nie. Die doel was altyd om God of godhede tevrede te stel.
- Aanbidding is selfopofferend van aard en vereis offerhandes en selfvernedering. Die doel van aanbidding is nie om die seëninge van die objek van aanbidding te verkry nie, hoewel dit die noodwendige uitvloeisel daarvan is.
- Dit wat uiterlik gedoen word, veronderstel 'n bepaalde emosionele- en hartsooreenstemming, anders word dit deur die objek van die aanbidding verwerp.
- Wat ookal die liggaamsaksie wat gebruik word, is die hartsbedoeling telkens dat Hy, die Here, meer is en die aanbieder minder. Sonder hierdie gesindheid is geen aanbidding moontlik nie. Die aanbieder moet homself in sy aksie van aanbidding verneder. Hierdie gesindheid word mooi deur Jakobus 4:10 verwoord, waarin hy beveel dat die aanbieder homself voor God moet verneder en Hy sal so 'n persoon verhoog (vgl Lukas 18:14). Die een wat homself verhoog en nie wil "buig" nie is 'n antichris (2 Tessalonisense 2:4).
- Bestudeer 'n mens die kwessie van diens aan God, dan is die aanbidding van die Here inderdaad harde werk. Ons kan nie maar net dink dat aanbidding 'n tyd van ontspanning soos in 'n borrelbad vir ons inhou, waartydens ons van die sorge van die lewe kan vergeet nie. Moule skryf in hierdie verband:

“Christian worship is indeed service – hard work – but it is the responsive

service of obedience and of gratitude, not of flattery or of ‘mutual benefit’”
(1961:76).

Die belangrikste afleiding wat dus gemaak kan word, is dat ware aanbidding ‘n reaksie op God se openbarings van Homself is. MacArthur het gesê:

“All worship is in response to truth. There is no worship that is not linked inseparably to truth...Worship is not an emotional exercise...Worship is a response build upon truth...All truth about God is revealed in His Word”
(Kasset 8).

Einde ten laaste is dit Barth wat die kerk aanspreek:

“Every liturgical movement in the Church arrives too late if its theology is not itself a liturgical movement from the very beginning, if it is not set in motion by *Proskynesis*, i.e. by adoration” (1963:165).

2. AANBIDDING ‘n REAKSIE OP GOD SE HEILIGE TRANSENDENSIE

“...ignorance of God – ignorance both of his ways and of the practice of communion with him – lies at the root of much of the church’s weakness today” (Packer 1993b:8).

As daar een saak van die Godsleer is wat vandag in die Teologie afgeskeep word, is dit God as die Heilige, Transendente Here. ‘n Behoorlike behandeling van die onderwerp druis duidelik teen die humanistiese gees van ons tyd in. Dit verminder die waarde van die mens in sy verhouding met God. Teenoor die opheffing van die humanisme, maak dit van die mens te veel van ‘n minderwaardige subjek in sy aanbedding van God.

In ons tyd het die klem hopeloos te veel na die immanente God verskuif. Vandag glo mense in die God van liefde wat niemand sal verdoem nie, wat nog te sê hoe mense moet aanbid? Vir sommige moderne teoloë is die hel net so ‘n absurditeit soos die wonders van die Bybel. Die invloed van Bultmann en andere met die ontmitologisering van die Bybel, het die Godsleer vervorm tot iets wat byna nie meer herkenbaar is nie, juis omdat die transendensie van God in sy Almagtige Heiligheid grootliks vermy word. Die rede vir so ‘n stelling lê daarin geleë dat die ontmitologisering juis die groot dade van God in die heilsgeskiedenis van die Skrif in twyfel trek. Hierdeur is dit juis sy groot almag wat in in die slag bly. Deur sy model

waarin die mistiek van die godsdiens weggeneem word ten gunste van die menslike rede, het God “die verre, onbekende en majesteitlike God geword. Vir ‘n inhoudelike Godsleer is hier nie plek nie en nog minder vir ‘n leer aangaande die Triniteit. Die Skrif se getuienis aangaande Jesus as die ewige Seun van God en sy getuienis aangaande die Heilige Gees behoort tot die ryk van die mite.” Bultmann het ‘n radikale “transendentisme” aangehang, wat later omgeslaan het in ‘n “immanentisme.” Volgens Bultmann is “die gedagte van ‘n God bo en buite die wêreld onmoontlik... Slegs ‘n Godsgedagte wat in die ‘Diesseitige’ die ‘Jenseitige’, in die teenwoordige die transendente vind, is vir die moderne mens moontlik. God ontmoet ons telkens in die veranderende situasies, soseer selfs dat ons oor die veranderinge van God (*Wandlungen Gottes*) kan praat” (Durand 1976:44-45).

God word dus in die ontmitologiseringsproses klein – iemand wat slegs by magte is om te doen wat die rasonele denke van die moderne mens Hom toelaat. Die wonderwerke wat God in die heilsgeskiedenis verrig het om Homself en sy groot almag te openbaar, het eenvoudig geen plek by hierdie denkrigting nie. Hy verloor dus sy almag in hierdie lyn van denke en daardeur ook sy transendensie. Wanneer ‘n mens bloot kyk na die geweldige invloed wat sulke eksegeese op die verkondiging in die erediens kan hê, moet ‘n mens ook insien dat dit uiteindelik ‘n invloed op die totale aanbidding van die gemeente moet hê.

Hoewel die immanensie van God net so ‘n integrale deel van die Godsleer soos sy transendensie uitmaak, moet dit binne sekere grense hanteer word. Een rede is dat indien ‘n mens die immanensie te ver voer, daar nie meer tussen die werke van God

en die werke van die mens of selfs die bese onderskei kan word nie. Is dit nie juis die punt waarby Bultmann uiteindelik gekom het, toe hy gesê het dat om van God te praat, is om van jousef te praat nie (Durand 1976:44)? Daar is nie net 'n etiese verskil tussen God en die skepping nie, maar ook 'n substansiële verskil, omdat Hy as Skepper ver verhewe bo die skepping is. Hy staan objektief en eenkant van 'n subjektiewe skepping. Die sondeval het niks aan sy wese verander nie – Hy is nog dieselfde. By objektief word bedoel dat Hy nie deel uitmaak van menslike rasonele denke nie. Selfs die menslike rede kan nie van die subjektiwiteit van die individu losgemaak word nie. Daar was byvoorbeeld 'n tyd toe almal geweet het dat die aarde plat is, omdat dit iets is wat hulle rasonele denke vir hulle uitgeredeneer het. Die blote feit dat hulle nie die wetenskaplike kennis gehad het om die teendeel te besef nie, maak nie dat die aarde nie rond was in hulle tyd nie. Die blote feit dat 'n mens iets nie kan verklaar nie, maak dit nie onwaar of dat dit nie bestaan nie. God kyk ook nie vas in die subjektiewe ervaring van mense se sin van reg en verkeerd nie. Hy is verhewe bo die omstandighede en bepaal al sy besluite en handeling vanuit die onuitputlike bron van sy alwysheid. Wat Hy doen is altyd reg – of die mens dit binne sy eie eksistensiële bestaan so sien of nie.

Indien 'n mens die immanensie van God oorbeklemtoon, word God self die aspirasies van die mens se hoogste strewe (Erickson 1985:310). Binne hierdie oorbeklemtone van die immanensie, word godsdiens 'n humanistiese en sosiale opheffingstaak, sodat die mens 'n hoër vlak kan bereik om sodoende 'n hoër godsbeeld in homself te vind en ontwikkel. Die mens word byna op dieselfde vlak as God self geplaas, want uiteindelik verdwyn die transendensie algeheel. Hieroor skryf Heyns die volgende:

“Teenoor ‘n tradisionele Godsbeeld waarin die soewereiniteit van God só beklemtoon is, dat daar feitlik geen reg aan die menslike verantwoordelikheid geskied het nie, word in die moderne sekularistiese teologie die ander uiterste opgegaan: om aan die ingrypende vryheidsmag van die mens ruimte te gee, word Gods mag ingeperk. Hierdie inperking is in feite ‘n afstand wat God van sy mag doen waardeur Hy van sy eie skepping afhanklik word” (1988:72).

Die resultaat is skrikwekkend, want die uiteinde is die God-is-dood-teologie, waarin God vrywilliglik sy lewe opgegee het. Daarvolgens het daar met Christus se vleeswording ‘n proses plaasgevind waarin sy Goddelike natuur met die mens se natuur saamgesmelt het, sodat Christus in sy Goddelike natuur vandag in alle mense te vinde is. Dit is waar wat William Hamilton in ‘n lesing getiteld “*The Unfinished Agenda of the Death of God Theology*”, te Illinois gesê het. Volgens hom skep dit ‘n problematiese situasie vir die status van aanbidding en gebed (Erickson 1985:309). Op hierdie punt merk Erickson dan ook op:

“This movement, then, is little more than a humanism set within the context of religious symbols and architecture. The dimension of a personal and transcendent God has been so lost that there is little basis for terming an experience religious other than its having a mystical character. Further, the Christian ethic which is practised here has little ideological basis. The doctrinal tenets which once served as the foundation of ethical practice are

gone; only the superstructure of ethics remains, perhaps as an emotional carry-over from an earlier time” (1985:310).

Die leerstelling van die transendente heiligheid van God is ‘n sentrale tema wat dwarsdeur die Skrif prominensie geniet. שְׁדָּרָא asook ἅγιος dra beide ‘n dubbele betekenis, waarvan beide van toepassing op God se heiligheid is. In die eerste plek is dit ‘n posisionele- of verhoudingsbegrip en in die tweede plek is dit ‘n etiese- of morele begrip (Berkhof 1939:73-74). Ook Erickson sluit hierby aan, deur te beklemtoon dat daar twee basiese aspekte van God se heiligheid bestaan, naamlik sy uniekheid en tweedens sy absolute reinheid en goedheid (1985:284-285).

Grudem stel die volgende definisie vir God se heilige karakter voor:

“God’s holiness means that he is separated from sin and devoted to seeking his own honor.”

Hy voer daarby aan dat hierdie definisie beide ‘n verhoudingskwaliteit (afgesonder en verhewe bo die skepping) en ‘n morele kwaliteit (afgesonder van sonde of boosheid en sy toewyding aan sy eie eer en roem) besit (1994:201).

Natuurlik moet ‘n mens op hierdie punt oppas vir Deïsme. In sy verhewenheid en afgesonderheid beteken dit nie dat God onbetrokke is nie. Dit dui eerder op ‘n onaantasbaarheid van die Skepsel se kant. God buig Homself neer in immanente

betrokkenheid by sy skepping, sonder om hierdie kwaliteite prys te gee. Sou Hy dit prysgee, sal dit ontaard in 'n panteïsme, wat net so onaanvaarbaar is as Deïsme. Terminologie en afgesonderheid is wesenskenmerke van sy selfgenoegsaamheid – ja, selfs al het Hy in sy alwyse raadsplan besluit en met en selfs deur mense te werk.

Heyns voer in die verband die volgende argument aan:

“Die *heiligheid* van God dui op sy onaantasbare majesteit en sy oneindige verhewenheid bo alles wat kreatuurlik is én sy radikale afkeer van elke vorm van sondigheid. Alle aspekte van God se andersheid word in sy heiligheid uitgedruk. Twee duidelike betekenisnuanseringe moet ook in die begrip van die heiligheid van God onderskei word: eerstens die *heerlikheid* wat aantrek en afstande oorbrug; tweedens die *vreeslikheid* wat afstand skep en selfs afstoot. Sy heiligheid kan ook 'n verterende vuur wees sodat niemand voor Hom staande kan bly nie. Daarmee word geensins 'n demoniese trek in God aangewys nie, maar sy wesentlike gansandersheid ten opsigte van die kreatuur uitgedruk” (1988:71-72).

Heyns wil dus die klem laat val op die feit dat God se genade en liefde in sy heiligheid opgeneem is, en dus binne geen ander konteks as binne die konteks van sy heiligheid verstaan kan word nie.

Grenz beskou die heiligheid van God in 'n noue verbondenheid aan sy regverdigheid. Beide is beskrywend van God as verhoudingswese. Om sy regverdigheid te kan begryp moet 'n mens sy heiligheid verstaan. Hy wys daarop dat God se heiligheid normaalweg in die teologie onder sy morele attribute geplaas word, hoewel dit slegs een kant van die saak belig. God se heiligheid verwys ook na sy transendensie en uniekheid. Daarom, wanneer 'n mens sê dat God heilig is, dan sê 'n mens in die eerste plek dat Hy anders en bo die skepping is. Daarby wys dit op sy uniekheid en dat daar geen god soos Hy is nie. Dit plaas Hom dus apart van ander gode ook.

Volgens Grenz is God in die tweede plek heilig in morele karakter. Reg en regverdigheid is altyd deel van sy handeling met sy skepsels en Hy soek altyd geregtigheid. Eendag sal Hy dan ook elke mens oordeel volgens sy regverdige standaard. Dit is opvallend dat Grenz God se heiligheid onder sy goedheid indeel, omdat Hy in sy heiligheid te alle tye regverdig met sy skepping handel (1994:122). Dit is net weereens 'n bewys dat 'n mens nooit God se heiligheid en sy liefde en genade van mekaar kan skei nie. Indien 'n mens oor God wil besin, funksioneer hierdie twee attribute hand aan hand. Wanneer 'n mens oor God se heiligheid besin, maar van sy liefde en genade vergeet, verarm 'n mens die begrip, en andersom.

In hierdie verhandeling is reeds aangetoon dat die moderne Evangeliese beweging 'n ernstige krisis in die gesig staar weens die totale verwaarlosing wat dikwels in hulle geledere bestaan jeens belangrike, fundamentele leerstellings van die Skrif. Aanbidding het dikwels in hierdie geledere tot 'n mensgesentreerde aksie verval, waarin die mens se behoeftes voorop staan. Die oplossing lê in die lering en dus

prediking van hierdie sake opgesluit. Boice, in 'n opstel getiteld *Reformation in Doctrine, Worship, and Life*, maak die volgende stelling:

“Clearly, in our day we need to push the pendulum back in the direction of a concern for God and his attributes and stress the doctrine of God again and again in our preaching” (Boice & Sasse 1996:175).

Boice maak dan ook die uitspraak dat, naas die attribuut van soewereiniteit, die heiligheid van God die grootste van sy attribute is. Die rede hiervoor is omdat die Skrif geen ander attribuut so baie noem as juis die heiligheid van God nie.

Die rede vir die teologiese verwarring in Evangeliese kringe, volgens Boice, is dat Christene in hierdie kerke dikwels net die een kant van God se heiligheid raaksien. Vir so baie beteken dit bloot dat God sondeloos is en hulle sien nie die verhoudingskarakter van sy heiligheid raak nie – die feit dat Hy *ganz anders* is, soos die Duitse teoloë sou sê. Een van die redes vir hierdie tendens is sekerlik die humanistiese gees van ons tyd. Maar meer selfs as dit, is waarskynlik die reste van die heiligheidsbeweging van die negentiende eeu, waarin die morele heiligheid sterk beklemtoon is, wat in ons tyd steeds weerklink. Kyk 'n mens na die sekularisasie van die kerk, sien 'n mens in baie kringe weer die teendeel raak, sodat die morele karakter van God se heiligheid onderbeklemtoon word. In hierdie verband moet God se majesteit, soewereiniteit en almag saam met sy morele karakter in berekening gebring word en moet die mens in vrees voor Hom staan. Die populêre denkrigtings maak

dikwels van God ons geestelike maat wat ons met alles wat goed en lekker is bederf (Boice & Sasse 1996:178-179). As die onderwaardering van God se transendensie sy gevolge in die God-is-dood-teologie in liberale kringe gehad het, is die gevolg daarvan in die moderne kerk al meer sigbaar in 'n vreeslose bestaan voor God.

Heyns beklemtoon die feit dat wanneer die Here God heilig genoem word, dit is omdat Hy as die Skepper enig en uniek is en tot 'n volkome ander 'soort' behoort. Hy is totaal onvergelykbaar en daarom is Hy die 'Gans Andere'. In sy verhouding met sy skepping lewe God egter nie afgesonderd van sy skepping nie. Hy is immanent ook, maar nooit gee Hy sy transendensie ter wille van sy immanensie prys nie. Daarom kon Hy vir Hosea sê dat Hy die Heilige in sy midde is (11:9). Die Here behou dus nog altyd sy heilige transendensie, al woon en werk Hy in die midde van sy volk en al spreek Hy van aangesig tot aangesig met Moses soos 'n man met sy vriend spreek (Eks 33:11) (1977:131).

Ook Hobbs en Mullins sluit hulleself hierby aan. Vir hulle beeld die heiligheid van God ook sy morele en transendente karakter uit. Hulle skryf:

"The holiness of God depicts his righteous character. But it also expresses his transcendence...He transcends all, is over all, and yet is nearer than breath itself. Nevertheless, his nearness should not produce an attitude of overfamiliarity on our part. He is not simply 'the man upstairs' but the God of the universe. As to Moses he says to us, 'Draw not nigh hither: put off thy

shoes from off thy feet, for the place whereon thou standest is holy ground’
(Ex 3:5)” (1978:57-58).

In Charismatiese kringe neem ‘n mens al hoe meer waar hoe kerkleiers op verhoë staan en die Heilige Gees en Christus beveel om te genees en te salf. Soos hierdie verhandeling in die probleemstelling aangetoon het, sou Benny Hinn, Kenneth Copeland en andere stellings maak soos dat God die grootste mislukking in die Bybel is en dat ‘n mens nooit ooit mag bid, “soos U wil,” nie. Chambers toon video materiaal van ‘n bepaalde uitsending op die Trinity Broadcasting Network, die amptelike mondstuk van die moderne Charismatiese beweging, dat Paul Crouch, die stigter van die televisie netwerk, by geleentheid gesprek met Hinn gevoer het. Die onderwerp van bespreking was God se skepping en herskepping van die mens. Hinn het tydens hierdie gesprek gesê dat God van die mens ‘n presiese kopie van Homself gemaak het en daarom was Adam ‘n god, net soos die Here. As jy ‘n Christen word, dan word jy ook ‘n god en kan die Here niks op hierdie aarde doen sonder om jou toestemming te vra nie. Crouch reageer dan met die stelling: “I am a god” (Video 1). Hierteenoor sê die Psalmis in 8:6 dat God die mens in rang minder gemaak het as die hemelse wesens. Christus het ook ‘n kort tydjie met sy menswording minder as die engele geword (Hebreërs 2:9) en die gebroke verhouding tussen God en mens herstel. Ons sien nou nog nie dat die skepping aan die mens onderwerp is nie, weens die sonde waarin elke mens verval is (v8). Daarom is ons van Hom, ons Hoëpriester afhanklik om ons te help as ons versoek word (v18). Let op dat Christus in elke opsig aan sy broeders gelyk geword het (v17). Die broeders is mense wat deur Christus verlos is (vv 11-13), maar tog mense wat steeds met sonde sukkel en wat sy hulp in

versoeking nodig het (v18). Daarom ag die Here dit soms nodig om sy kinders te tugtig, om juis te verseker dat die slap hande en lam knieë versterk word, sodat ons die reguit pad kan loop (12:4-12). Daarom is die Christen nie 'n klein godjie nie, maar een wat in afhanklikheid van God leef (Matt 5:3), 'n lewe van dankbaarheid lei en Hom met ontsag en eerbied dien, “want ons God is 'n verterende vuur (Heb 12:28).”

2.1. GOD SE HEILIGHEID AS 'N VERHOUDINGSBEGRIP

Die heiligheid van God as 'n verhoudingsbegrip hou in dat Hy van sy skepping onderskeibaar is. Hy regeer in onbepaalde heerskappy oor die ganse skepping en is bo alles en almal verhewe. Sy heiligheid kan dus onder sy transendente attribute geplaas word en word somtyds gesien as sy sentrale en absolute volmaaktheid, hoewel Berkhof die sentraliteit hiervan met groot versigtigheid benader. Indien dit egter toelaatbaar is om wel só 'n spekulasie te maak, dan is dit afgelei van die besondere klem wat die Skrif op God se heiligheid plaas. Hy voer verder aan dat God heilig is in alles waarin Hy Homself openbaar – in sy goedheid en genade, sowel as in sy geregtigheid en wraak. Erickson (1985:284) skaar hom by Berkhof (1939:73) daarin dat dit God se “*majesty-holiness*” genoem kan word. Eksodus 15:11 sê:

“Who among the gods is like you, O LORD?

Who is like you—

majestic in holiness,

awesome in glory,

working wonders?” (NIV).

Hierby sluit 1 Samuel 2:2 met die volgende woorde aan:

“Niemand is heilig soos die HERE nie; ja, daar is niemand buiten U, en daar is geen rots soos onse God nie” (OV).

So getuig Jesaja 57:15:

“So sê Hy wat hoog en verhewe is, Hy wat ewig leef en wie se Naam die Heilige is: Ek woon in ‘n hoë en heilige plek en ek is by hom wat verdruk en nederig is. Ek gee nuwe krag aan die nederiges, Ek gee nuwe krag aan die verdruktes” (NV).

Dink die mens as skepsel aan God se heiligheid, dan dink hy aan so ‘n absolute mag en skrikwekkende majesteit, dat hy as skepsel eintlik niks teen die Grote God is nie. Teen God se verhewe heiligheid raak die skepsel bewus van die feit dat hy maar net skepping is en vernederend klein teen sy Maker is. Berkhof se beskrywende term, “*majesty-holiness*” (1939:73), word in Jesaja 6 in klinkhelder terme beskryf: Die groot, verhewe troon, met some wat die tempel vul. Volgens Calvyn was die beskrywing van die Here se some Jesaja se manier om te sê dat die Here die tempel geheel en al gevul het met sy heilige teenwoordigheid. Hy stel dit soos volg:

“And his remotest parts filled the temple. Almost all the commentators

understand by this the fringes of his robe, though it may be understood to refer to the extremities of the judgement-seat, giving us to understand that its dimensions were so vast as to extend to every part of *the temple*. He intends to ascribe to God a venerable aspect, and far beyond any human form” (Calvyn, elektronies gepubliseer).

In Jesaja 6 en Openbaring 4-5 word beeldryke taal gebruik om die heiligheid van God te beskryf. Jesaja 6:1-5, wat ook bekend staan as Jesaja se roepingsvisioen, beeld die Here uit waar Hy op ‘n groot en verhewe troon sit. Hierdie visioen is baie effektief om beide die verhoudingsaspek en etiese of morele aspek van God se heiligheid raak te sien. Die verhewenheid van die uitbeelding van die Here spreek immers boekdele van die verhoudingsaspek. Betreffende die morele sy van God se heiligheid, word dit duidelik dat Jesaja nie net sy eie sondige toestand voor die Here raaksien nie, maar ook dié van die volk. Die belangrikste is egter dat Hy nie een met sy skepping is nie. Inteendeel, selfs die hemelse wesens wat Hom lof toeroep, bedek hulle ganse liggame. Sommiges, waaronder Kaiser, beskou die bedekking van die voete bloot as ‘n eufemisme vir geslagsdele (1972:76). Dit is egter raadsamer om die bedekking van die voete in Jesaja 6 letterlik te verklaar, sodat die hele liggaam, van gesig tot tone, bedek is, aangesien daar geen bewys bestaan dat Serafs geslagsdele besit nie. (Motyer:1993:76). Dit is ‘n blote afleiding wat gemaak word indien ‘n mens voete as ‘n eufemisme in hierdie betrokke vers wil beskou en kan nie as ‘n feit voorgehou word nie. Binne die konteks is dit raadsamer om die bedekking van die hele liggaam as reaksie op God se heiligheid te beskou.

Motyer doen baie moeite om aan die bedekking van die oë en voete simboliese waarde te gee. Volgens hom bedek hulle hul oë en nie hulle ore nie, sodat hulle God se woorde kan hoor en nie kan loer hoe God is nie. Verder bedek hulle hul voete sodat hulle die weg kan volg wat God hulle oplê (1993:76). Hierdie deel van Motyer se hantering van die teks is egter afleidings wat nie werklik konkreet vanuit die teks gestaaf kan word nie en is dus nie aan te beveel nie. Die bedekking van die liggaam is bloot 'n reaksie op God se heilige teenwoordigheid en 'n mens moet nie meer¹ daar inlees as wat daar staan nie.

Jesaja hoor hoe die Serafs mekaar in v.3 toeroep: “Heilig, heilig, heilig is die Here van die leërskaare. Die hele aarde is van sy heerlikheid vol!” (OV). Motyer wys daarop dat die Hebreeus repetisie gebruik om die oortreffende trap en totaliteit uit te druk. Motyer skryf verder:

Holiness is supremely the truth about God, and his holiness is in itself so far beyond human thought that a ‘super-superlative’ has to be invented to express it” (1993:76).

Voorts staan daar geskryf dat die tempel vol rook geword het en dat die deurposte van die geluid van die Serafs se geroep gebewe het. Ook hier het ons te doen met simbole van God se heilige teenwoordigheid. Eksodus 19:18-20 wys daarop dat Sinaï gerook en gebewe het toe die Here op die berg neerdaal. Die volk se reaksie op hierdie elemente was een van vrees en bewing. (Eksodus 20:18-19). Hulle het gevrees

dat hulle sou beswyk as die Here met hulle sou spreek, soos Jesaja eeue later bevrees was dat hý sou sterf ten aanskoue van die heilige teenwoordigheid van God.

Die bedoeling is juis om die heiligheid van die Here te beklemtoon. Niks en niemand staan voor Hom sonder om te vrees nie. In sy heilige teenwoordigheid reageer 'n mens met meer as net blote respek soos baie gelowiges glo. Jesaja is absoluut vreesbevange dat hy net daar en dan ten aanskoue van die visioen gaan beswyk, weens die heilige inhoud daarvan! Snijders beskryf Jesaja 6:5 se betekenis soos volg:

“Het gaat hier...niet om een incidentele, historisch aanwijsbare misstap van Jesaja, meer om een algemeen menselijke ontoereikendheid en onbekwaamheid om het goddelijke Woord te spreken en in goddelijke dienst te staan... Het duidt op een toestand waarin men niet in staat is met de Heilige te verkeren en aan de offerhandeling of het godsdienstig feest deel te nemen. Een verzoenende handeling aan de mens moet geschieden voor hij God kan representeren. Hij die onrein van lippen wordt genoemd, kan met zijn woorden of lied geen drager zijn van een goddelijke opdracht” (1969:89).

Volgens Motyer is dit juis hierdie transendensie van God wat Hom onderskei en Hom definieer as God. Hierdie heilige verhewenheid van God is juis te vinde in sy totale unieke en morele majesteit. Heiligheid is dus God se verborge glorie en glorie is God se alomteenwoordige heiligheid (1993:77).

Packer illustreer God se heiligheid in terme van wit lig, bestaande uit 'n hele spektrum van kleure. Só bestaan sy heiligheid uit 'n hele reeks attribute waarvan die som daarvan as heiligheid beskryf word. Hy maak gebruik van die roepingsvisioen in Jesaja 6 om dit te illustreer. Die attribute is:

1. *Soewereiniteit en heerskappy*: Die Here het op 'n hoë en verhewe troon gesit.
2. *Grootheid*: Die feit dat die troon groot en verhewe was, met die Serafs wat aanbid, skep die indruk dat God groot is. Die feit dat die Serafs hulle gesigte met twee vlerke bedek het, skep die indruk van eerbiedige terughouding (“reverent restraint”) in God se teenwoordigheid. Die bedekking van hulle voete dra volgens Packer die betekenis van selfvernederings. God kan slegs verheerlik word indien die aanbieder in nederigheid tot Hom nader. Hy is van mening dat die feit dat hulle basies in die lug gehang het deur met twee vlerke voor die troon te vlieg, simbolies is van 'n gereedheid om God te dien. Hy wys daarop dat, indien óns eie aanbidding nie hierdie drie elemente, gesimboliseer deur die Serafs se drie paar vlerke, bevat nie, verloor ons sig van sy grootheid en heiligheid. Vreesloosheid, selfhandhawing en geestelike lamheid veroorsaak, volgens Packer, dat aanbidding dikwels gebrekkig is.
3. *Nabyheid en alomteenwoordigheid in manifestasie*: V3 wys daarop dat die hele aarde van sy heerlikheid vol is. Dit het die implikasie dat niks vir Hom verborge is nie. Die reaksie van die aanbieder sal dan noodwendig dieselfde as dié van die Psalmis wees: “Deurgrond my, o God, deurgrond my hart, ondersoek my, sien tog my onrus raak. Kyk of ek nie op die verkeerde pad is nie en lei my op die beproefde pad (Ps 139:23-24 – NV)!”
4. *Reinheid*: Jesaja se onmiddellike reaksie was om te bely dat hyself sondig is.

5. *Genade*: God reinig Jesaja van sy sondes nadat hy sy sondige toestand bely het (1987:53-60). Die implikasie wat hierdie punt op die kerk het is belangrik: Sonder behoorlike erkenning van God se heiligheid, sal die gemeente se klem op genade in die erediens vergeefs wees.

2.2. GOD SE HEILIGHEID AS MORELE BEGRIP

Bavinck skryf:

“By nature God and the creature are separated from and opposed to each other. The entire universe is in itself... profane, not in a communion with God, unfit for his service; and that which is pure is not even as such holy. Neither are persons and things at all able to sanctify themselves, and to assume by their own power that peculiar relation to God which is expressed by the word holy. God alone sanctifies. It is he who sanctifies Israel, the priesthood, the temple, the altar, certain definite places, persons and objects; it is he who chooses them in order that they may contribute to his service; it is he who separated them from that which is common” (1951:211).

Guthrie en Martin skryf in hierdie verband:

“Holiness is essentially an attribute of God. It marks him out as being utterly pure in thought and attitude... It is this quality of holiness which creates at once a barrier in our approach to God, since we become conscious of our lack

of holiness in the presence of God. It is because Israel had a holy God that demands were made upon her people to become a holy people, which they certainly failed to fulfil" (1993:363).

Volgens Erickson is heiligheid 'n basiese en belangrike dimensie van God se natuur, wat dwarsdeur die Skrif beklemtoon word, hoewel die Ou Testament 'n swaarder klem as die Nuwe Testament dra. God se heiligheid dra intendeel soveel klem dat baie dit as die mees belangrike attribuut beskou. Hy beklemtoon daarby dat hierdie saak verreikende gevolge vir die mens inhou, aangesien God in sy heiligheid nie daartoe instaat is om die teenwoordigheid van sonde en boosheid te verdra nie. Wanneer 'n mens jou eie toestand nie teen ander mense meet nie, maar teen God en sy standaard, ontketen dit telkens 'n begeerte om moreel te wil verander (1985:285-286). Intendeel, dit is fisies onmoontlik om by God se standarde te kan kom (Job 9:2, 15, 20; 10:15; 25:4)

Boice merk op dat die grootste probleem van almal die onderwaardering van God se heiligheid is, waarin Hy die standaard is waarteen menslike sonde openbaar word. Dit is dan ook waarom die Skrif telkens, wanneer mense aan die heiligheid van God blootgestel word, sy teenwoordigheid gevoelens van skaamte, skuld, verleentheid, asook vrees na vore bring. Hierdie emosies is pynlik om te ervaar en dit maak dat die Westerling dit so ver as moontlik vermy. In swart kulture, asook in ander tradisionele kulture, wat nie so sterk op vermaak en humanisme ingestel is nie, kom die element van vrees nog voor. Die Westerse samelewing van die 21ste eeu bepaal hom by wetenskaplike en tegnologiese vooruitgang, waarin die mistiek van die godsdiens

verlore geraak het. Die sielkunde is nie meer bereid om na sonde te verwys nie. Intendeel, sonde is nie meer die oortreding van God se morele wet nie, maar 'n misdaad teen die staat. Die mens se foutiewe gedrag word nou op sy kinderlewe en dus sy ouers, omstandighede en gene geblameer. Die persoonlike aanspreeklikheid vir sonde word dikwels nie meer aanvaar nie Omdat sonde nie meer deur die moderne Christen gesien word as 'n ernstige oortreding van God se wet nie, is God se morele heiligheid op die agtergrond geskuif (Boice & Sasse 1996:179). Daar moet egter op gelet word dat 'n mens nie algemene sielkundige afwykings hieronder kan klassifiseer nie. Ernstige sielkundige afwykings soos skisofrenie en ander moet sielkundig geklassifiseer word. Doodgewone oortreding van beide die landswet asook God se morele wet behels 'n sondige toestand waarin die individu verval is.

Die mens se vrees in die teenwoordigheid van God het dan ook nie soveel te doen met 'n bewuswording van die mens in die teenwoordigheid van Goddelike mag nie, maar 'n bewuswording van sonde in die teenwoordigheid van morele reinheid (Motyer 1993:77).

Wells wys daarop dat heiligheid fundamenteel die karakter van God definieer. Indien aanbidding van só 'n God beroof word, verloor dit sy ontsag, die waarheid van sy Woord verloor sy gesag, gehoorsaamheid verloor sy deug en die kerk verloor sy morele outoriteit (Wells 1994:136).

Die bewuswording van God se heilige teenwoordigheid het die volk Israel op 'n

afstand gehou (Eksodus 20:21). Moses verklaar die ontsaglike openbaring van God se verhewe heiligheid aan die volk as dat God hulle toets, sodat hulle vrees vir God hulle van sonde kan weerhou (v.20). Ook hier is beide 'n verhoudings- en morele kwaliteit in God se heiligheid sigbaar. Sy heiligheid hou die volk op 'n afstand en maak hulle bewus van hulle eie morele onreinheid.

Ook in Jesaja 6, wat reeds behandel is in terme van God se heiligheid as 'n verhoudingsbegrip, lees ons van die morele inhoud van sy heiligheid. Jesaja se reaksie is een van 'n diepe besef van sy eie sondige toestand, asook die sondige toestand van die volk (v5).

Dit is onmoontlik om die verhoudings- en morele begrippe van mekaar te skei. Die een gee outomaties aanleiding tot die ander. Jesaja sien God in sy transendente heiligheid, waarin Hy verhewe bo sy skepsels is en hy raak onmiddelik bewus van sy sondige toestand. Daarom is God se morele heiligheid ook deel van sy transendente verhoudingskarakter. Sy morele heiligheid is deel van sy transendente verhoudingskarakter, soos wat sy grenslose ewigheid, alwysheid, almag, alomteenwoordigheid, ens. deel van sy transendente verhouding is. Dit alles maak Hom verhewe bo alle ander wesens.

Ook die Here Jesus Christus se vertoon van sy mag het dieselfde uitwerking op Petrus, as wat die visioen van Jesaja 6 op die profeet gehad het. Nadat Christus die wonder gedoen het met die groot visvangs soos opgeteken in Lukas 5:1 ev, val Petrus

op sy knieë voor Jesus, met die woorde neer: “Gaan weg van my af, Here, want ek is ‘n sondige mens.” Ook Petrus kom onder die besef van Christus se morele heiligheid, wat hand aan hand met sy transendensie loop, sodat hy sy eie sondigheid voor Christus bely. Die feit dat Christus mag oor die natuur het en so sy Goddelike mag aan hulle toon, gee aanleiding tot ‘n besef van onreinheid in die teenwoordigheid van totale morele skoonheid.

Calvyn, in sy kommentaar op die teks, maak die volgende opmerkings:

“Although men are earnest in seeking the presence of God, yet, as soon as God appears, they must be struck with terror, and almost rendered lifeless by dread and alarm, until he administers consolation. They have the best reason for calling earnestly on God, because they cannot avoid feeling that they are miserable, while he is absent from them: and, on the other hand, his presence is appalling, because they begin to feel that they are nothing, and that they are overpowered by an immense mass of evils. In this manner, Peter views Christ with reverence in the miracle, and yet is so overawed by his majesty, that he does all he can to avoid his presence. Nor was this the case with Peter alone: for we learn, from the context, that *astonishment had overpowered all who were with him*. Hence we see, that it is natural to all men to tremble at the presence of God. And this is of advantage to us, in order to humble any foolish confidence or pride that may be in us, provided it is immediately followed by soothing consolation. And so Christ relieves the mind of Peter by a mild and friendly reply, saying to him, Fear not” (1845:Elektronies).

Groenewald (1989:79) skryf in hierdie verband dat die mens in die teenwoordigheid van 'n Goddelike wese oorweldig word deur die besef van sy eie nietigheid en onwaardigheid. Hy wys ook daarop dat daar 'n duidelike ooreenkoms tussen Petrus se reaksie en die van Abraham (Genesis 18:27) en Jesaja (Jesaja 6:5) bestaan. Hierdie wonderwerk van Jesus laat hom besef dat hy in die teenwoordigheid van die Here is, tesame met die feit dat hy 'n sondige mens is. Hy verdien om deur die Here oor sy sondige toestand bestraf te word. Hierin sien ons die goedheid en genade van die Here wat hom nader trek met die woorde: "Vrees nie."

Ook Johannes verstaan hierdie genadige reaksie van Christus, soos beskryf in Openbaring 1:17. Weereens word die vrees in die teenwoordigheid van God geskilder, met Christus se genadige gerusstelling om nie te vrees nie, wat daarop volg.

Waarom dan die vrees vir God se heiligheid? Die Bybel verklaar immers dat God liefde is (1 Joh 4:9, 16) en, soos vooraf vermelde teksgedeeltes getuig het, stel Hy die mens wat in vrees voor Hom neerval gerus sodat Hy die skepsel nie heeltemal verskrik nie. Die rede is omdat die God se heiligheid aktief is en nie maar net 'n passiewe staat is nie. Inteendeel, dit is sy primêre motief vir alles wat Hy doen. Juis daarom is Hy regverdig in al sy dade (Chafer vol.1 1947:201) (Ps 45:7; Ps 51:6; Openb 15:3-4).

Die antwoord kan ook in Dawn se briljante opmerkings verwoord word:

"With brilliant insight, Martin Luther began each of his explanations of the Ten Commandments with the phrase, 'we should fear and love God that. ...'

This wonderful phrase captures so well the dialectic of human being's relationship with God. Our alienation from God necessitates fear, a truthful recognition of how much we deserve God's wrath – but immediately we also see the opposite pole, that God instead deals with us in gracious love and invites us to respond in love. We dare not lose either side of this dialectic. If we forget God's wrath, we make grace cheap. Without God's loving mercy, grace becomes far too expensive. Only in the constant pulling of both poles do we understand the costliness of grace in the suffering of God. Only in that dialectical tension can we really experience the genuine 'fear and love' of God, which is more than awe and reverence, but less than terror. Then we will bow before the mystery and never treat our relationship to God with flippancy" (1995:97).

Die Bybel verkondig 'n sterk boodskap oor die wraak van God. Hieroor skryf Berkouwer dat die Bybel se boodskap van vergifnis 'n boodskap is wat saamgebind is in een pakket met die kennis van God se wraak teen die mens se sonde. Die feit dat die gelowige nie die baie Skrifgedeeltes oor die wraak van God kan ontken nie, het gelei tot Rudolf Otto se konsep van die '*Mysterium Tremendum*' met 'n geweldige swaar klem wat hy laat val op God se heiligheid en die realiteit van sy wraak, nie net in die Ou Testament nie, maar ook in die Nuwe Testament (Berkouwer 1971:355-356).

Berkouwer skryf oor die wraak van God:

"When we study the biblical witness we soon discover that this wrath of God

is not an irrational or an incomprehensible kind. It is not a capricious vehemence which falls upon us and before which we are simply powerless. Nor is it an enigma in terms of which we see no sense at all. The wrath of God is pictured in Scripture as a divine reaction, or as the answer to that which has happened and continues to happen on man's side. Therefore we can speak of the *comprehensibility* of God's wrath...the wrath of God is the answer to ungodliness and wickedness and is aroused by the sins of men and the forsaking of his ways" (1971:359).

Berkouwer wys dan ook daarop dat die wraak van God nie net in die Skrif teen die nasies van die wêreld in hulle boosheid gerig was nie, maar ook teen sy eie volk oor hulle sondes en verbondsverbreking (1971:360-361). Hieroor getuig die Ou Testament herhaaldelik. In Numeri 3:4 staan geskryf dat Nadab en Abihu dood neergeval het toe hulle "ongeoorloofde vuur" voor die Here gebring het. In 21:4-9 word vertel dat die Here giftige slange in die kamp van die Israëliete ingestuur het, omdat hulle gemurmereer het. Daar is egter ook genade in sy wraak, toe Hy vir Moses opdrag gee om 'n koperslang te maak en aan 'n paal op te hang, sodat diegene wat gebyt is daarna kan kyk en gesond kan word.

Numeri 14 vertel van die futiele opstand van die volk teen Joshua en Kaleb se gunstige rapport oor die beloofde land. Nadat Moses die Here gesmeek het om die volk nie heeltemal te verdelg nie (v13-16), het die Here aangekondig dat die volk Hom nou genoeg getart het en dat nie een van hulle wat Hom geminag het die beloofde land sal sien nie (v20-23). Dan kondig die Here aan dat hulle 'n verdere

veertig jaar in die woestyn gaan swerf (v33-34) en sluit die aankondiging met die volgende woorde af: “Dan sal julle beseef wat dit beteken om My teen julle te hê” (NV).

In Numeri 16 word berig dat ‘n groep van 250 Leviëte, opgestook deur Korag, Datan en Abiram, in opstand teen Moses en Aäron se leierskap gekom het. Hulle wou die priesteramp daarby ook oorneem (v.10). Moses het baie heftig gereageer (v11) en gesê:

“Dat julle julle teen Aäron verset is niks nie, maar jy en jou bende het ‘n komplot teen die Here gesmee” (NV).

Moses het beveel dat hulle elkeen saam met Aäron hulle wierookpanne gereed moet maak en by die tent van samekoms bymekaarkom, sodat die Here self kan verkies wie moet die priesterlike amp vervul (v7). Weens hulle opstand, is die opstokers met hulle gesinne en besittings deur die aarde ingesluk (vv31-33) en die Here self het ‘n vuur gestuur om die ander opstandiges te verteer.

Ons lees egter nie slegs van wondertekens wanneer die wraak van die Here teenoor sy volk ontbrand nie. Hy gebruik ook die swaard teen sy eie volk weens hulle ontrou. In Eksodus 32 beveel Moses die Leviëte om die volk met die swaard te tref (v27) omdat hulle daarop aangedring het dat Aäron die goue kalf maak en dit aanbid het. Sowat drie duisend het daardie dag gesterf (v28). Josua 7 berig oor Akan se sonde deur van die bangoed onder sy tent te versteek. Die wraak van God het hom getref deurdat die

volk hom en sy gesin in opdrag van die Here gestenig het.

Ook die profete van die Here getuig van sy wraak teen sy eie volk weens hulle ongehoorsaamheid. Amos profeteer teen al die volkere rondom Israel. König wys daarop dat Israel van entoesiasme moes oorgeborrel het, aangesien dit vir hulle moes blyk dat Amos in sy profesieë die mes ingehad het vir al hulle vyande – insluitende Juda (2:4-5). In 2:6-16 kom die “heerlike feesrede” egter tot ‘n skokkende slot: die langste oordeelsaankondiging – oor hulle – is gebêre vir laaste! Dan word dit duidelik: Die Here is nie besig om hulle vyande te oordeel nie, maar wel sý vyande en dit sluit hulle in (1974:32-33). Tot en met 9:10 word uitvoerig beskryf hoe die Here deur hulle vyande Israel gaan vernietig weens hulle ontrou aan sy Wet. Intendeel, die Here waarsku dat dit nie sal help om sy toorn te ontvlug nie. In 9:2-4 profeteer Amos dat, waar hulle ookal heen vlug – hetsy die doderyk, die hemel of Karmel – hulle sal met die swaard omkom. In v4 sê die Here: “... my bedoeling met hulle is om hulle kwaad aan te doen, nie om goed aan hulle te doen nie (NV).” Dit is opvallend dat die Here dit dan ook spesifiek mik teen “Al die sondaars onder my volk (9:10 – NV).” Dit sluit dus nie die opregte Israëliet in nie, maar teen hulle wat sosiale en etiese onreg pleeg. Só erg sal hulle straf wees, dat hulle geen toevlug by Hom sal kan vind nie, aangesien die horings van die altare van Bet-el afgebreek sal word en op die grond val. Die gebruik was dat, indien ‘n vlugteling wie se lewe bedreig word die tempel kan bereik en die pilaartjies of horings op die hoeke van die altaar vasgryp, hy beskerming by die Here gevind het (König 1974:51). Aangesien die Here in sy wraak hulle vyand geword het, is daar geen toevlug vir enige van hulle nie.

Berkouwer wys dan ook daarop dat die woorde *omdat* en *daarom* (2:4-16) juis God se motief vir sy toorn skerp definieer. Sy toorn is dus nie sinneloos nie. Hy staan ook nie apaties teenoor die mens nie. Dit is ook nie een of ander donker sy van God wat toornig word nie, want God is lig en daar is in Hom geen duisternis nie (1Joh 1:5). Sy wraak en sy genade kan nie altyd geskei word nie – veral nie waar dit sy eie volk raak nie. In Israel se geval moet ons sy wraak altyd in verband met die verbond beskou. Die blote feit dat God hulle uitverkies het, maak hulle dus nie immuun teen sy wraak nie (Am 9:10). *Omdat* God *Israel* vanuit al die nasies op aarde verkies het, sal Hy haar oor haar ongeregthede straf, want sy wraak ontbrand waar hulle sy verkiesing en verbond versaak het (1971:360-361). Berkouwer skryf verder:

“The wrath of Jahwe is directed against the revolt against his holy will and the apostacy of Israel; thus it is completely consistent with his own accusation. No wonder that the heavens are entreated to ‘be appalled ..., be shocked, be utterly desolate,’ for God’s people have forsaken the ‘fountain of living waters’ (Jer 2:12-13) and have done what no other nation has done, forsaking Jahwe for other gods (2:10-11) (1971:361).”

Hy wat hulle verkies en verlos het, is deur sy eie volk vergeet (Jer 2:6, 32). Hy wat haar vuil en naak as baba langs die pad opgetel en lewe gegee het, haar geklee en grootgemaak het (Es 16:1-14), is deur Jerusalem verruil vir ‘n lewe van geestelike prostitusie (vv15 ev). Só groot was Juda se ontrou, dat die Here haar beskuldig dat sy selfs slegter as ‘n prostituut was. Sy het haar neus vir betaling opgetrek en het haar minnaars betaal om na haar toe te kom (vv31-34). Daarom het sy die Here se gramskap en woede oor haar gehaal (v43). Sy sal straf verduur totdat die Here sy

gramskap uitgewoed het en sy woede afgekoel het. Dan sal Hy bedaar en nie meer bitter wees nie (v42). Dit alles het sy oor haarself gebring, omdat die volk haar verbond met die Here verbreek het (v59). Geen wonder dat as König oor God se toorn skryf, hy dit “gekrenkte liefde” noem nie (1975:114,116).

En as die Here se toorn bedaar het? Wat was nou eintlik die doel van die straf? Om sy volk van die aardbol af te vee? Nee, sy genade is te groot (Ps 78:38-39)! Hy sal dink aan die verbond van haar jeug en ‘n ewige verbond met haar oprig en sy sal besef dat Hy die Here is. Sy sal beskaamd staan oor haar sondes en die Here self sal versoening oor alles wat sy gedoen het bewerk (Es 16:60-63). Tereg skryf Berkouwer:

“The wrath of God, as pictured in the Prophets, has everything to do with the mystery of this *unrequited love* and of man’s own breaking of the covenant. Thus we see the wrath of God in its clearest focus: as motivated by the sins of men” (1971:362).

Hobbs en Mullins wys daarop dat God se wraak nie maar net ‘n blote emosie is, soos wat by die mens aangetref word nie. Hulle noem dit “his (God’s) law in operation.” God het sy wette op natuurlike, fisiese, morele en geestelike gebiede bepaal. Hierdie wette is bedoel om die grootste mate van goed vir die grootste hoeveelheid mense te bring en weerspieël dus sy goedheid en liefde. Hierdie wette is immers bedoel om ‘n seën te wees en nie ‘n las nie. Dit is dus slegs wanneer ons só leef dat ons sy geestelike wette verbreek, dat die straf van God oor ons kom. Sy wraak is dus sy

reaksie teen die boosheid wat sy heiligheid skend (1978:59). Die toorn van die Here is nooit 'n onbeheersde, onvoorspelbare, irrasionele uitbarsting nie en trouens ook nooit spontaan van aard nie. Dit is altyd 'n berekende reaksie, uitgelok deur die optrede van mense (König 1975:115).

Dit is egter nie net die Ou Testament wat getuig van God se wraak, soos Marcion (tweede eeu) gedink het nie. Ja, dit is korrek om te sê dat Christus die Een is wat deur die Vader in sy liefde gestuur is (Joh 3:6; 1 Joh 4:9), maar die oorweldigende vertoon van God se liefde in Christus mag nooit maak dat 'n mens van die realiteit van sy wraak vergeet nie. Dit was Johannes die Doper wat geprofeteer het dat die byl teen die wortel van die bome lê en dat die skop in sy hand is om die koring van die kaf te skei (Matt 3:10, 12) (Berkouwer 1971:362). Oor God se wraak op die sonde skryf Paulus, dat die loon van die sonde die dood is (Rom 6:23), en bevestig só net weer opnuut wat die Ou Testament in Esegïel 18:4, 20 sê, naamlik dat die persoon wat sondig moet sterwe.

Maar is die wraak van God nie 'n antitese op die goeie nuus van die evangelie nie? 'n Mens is geneig om so te dink. Tog, by die lees van Matteus 21:12 ev is dit duidelik dat ook Christus die wraak van God vergestalt en nie slegs sy liefde nie (vgl Matt 23:13 ev). Berkouwer skryf:

“When seen in the context of this revelation of salvation, the wrath of God is not incompatible with the Gospel but is tied up with the Gospel; and precisely

that fact is especially evident in the warnings of Christ's parables concerning the Kingdom. There, too, his word of judgment was set against the background of his increasing concern for salvation: 'How often would I have gathered your children together as a hen gathers her brood under her wings, and you would not' (Luke 13:34; Matt 23:37). Therefore the verdict that follows: 'Behold, your house is forsaken.' In the revelation of Christ the wrath of God is reflected when the lost are sought and *do not want to be found*' (1971:364-365).

In die lig van die genoemde feite is daar nie 'n antitese tussen God se liefde en wraak in die Nuwe Testament nie. Hulle gaan hand aan hand in die prediking van verlossing en die mens se apatiese houding jeens God se genade.

Die Hebreërskrywer waarsku (10:26-31) dat die een wat kennis van die waarheid ontvang het, nie opsetlik mag bly sondig nie, want daar is geen offer meer wat sy sonde kan wegneem nie. Die ewige oordele van God wag vir so 'n persoon. Hy sluit die waarskuwing met die skrikwekkende woorde af: "Dit is verskriklik om in die hande van die lewende God te val (v.31 – NV)." Dieselfde Hebreërskrywer wat sy lesers aanmoedig om met vrymoedigheid tot God te nader (10:19), waarsku ook dat ons Hom met eerbied en ontsag (eerbied en vrees – OV) moet dien, want ons God is 'n verterende vuur (12:28-29). Die gelowige moet immers onthou dat hy wat die rug op die geloof draai, die wraak van God sal smaak (12:25). Hebreërs 12:18-25 vergelyk die ou bedeling onder Moses met die bedeling in Christus. Hy verduidelik in hierdie verse hoe Moses (v21) en die volk van vrees by Sinai gebewe het. Inteendeel,

die volk het Moses gesmeek dat die Here nie direk met hulle moet spreek nie! Sy redenasie met dit alles is dat Moses en die volk gekom het by 'n tasbare berg en blote natuurelemente waardeur die Here sy heilige teenwoordigheid bekend gemaak het. Hoewel hulle al die heerlike verskynsels gesien het, was hulle kontak met God steeds aardsgebonde en op 'n afstand. Lane skryf:

“The emphasis falls on the sense of immense distance that separates the worshiper from God under the Sinai covenant. There was a numinous awareness of the God who was unapproachable, an experience of blazing fire, black clouds, gloom, whirlwind, loud noise, and a frightening sound of words” (1991:464).

Die Nuwe Testamentiese gelowige styg egter in sy aanbidding bo die aardse uit en ondervind direkte kontak met God. Die gelowige gaan in die hemelse heiligdom in, langs die weg wat deur die Hoëpriester, Jesus Christus voorberei is (10:19-22). Hoewel ons met volle geloofsversekering tot by die troon van genade kan nader, omdat die bloed van Christus die gelowige skoongewas het en hy gedoop is (v22), beteken dit nie heilige vrees mag maar vergeet word nie. Inteendeel, die Hebreërskrywer wys in 12:22-24 daarop dat ons tot in God se heilige stad, die hemelse Jerusalem kom, daar waar tienduisende engele is en waar alle gelowiges burgerskap het en dus deel van die feestelikheid is. Die aanbieder kom tot by die troon van die Allerhoogste en Jesus, die Middelaar. Waar die Ou Testamentiese aanbidders tot by die tasbare gekom het, naamlik 'n berg, 'n tabernakel en 'n tempel, is die plek van aanbidding nie meer vir die aanbidders van die Nuwe Testament

belangrik nie (Joh 4:21). Aanbidding moet nou in gees en waarheid geskied (vv23-24). Die aanbidder bevind hom in die heilige teenwoordigheid van God en van die engele en saam met die hemelse menigte aanbid ons nou. Hieroor skryf Lane:

“The reference sustains the note of joy and fellowship in worship introduced with v22b and indicates that the redeemed take their place in the festive assembly at Zion. What is striking... is that here angels and the people of God are no longer separated as at Sinai, by signs of great terror, but united in one vast assembly... This union of angels and the people of the covenant in a liturgical fellowship has led some interpreters to refer to Qumran, where there was an awareness of the presence of angels with the community and a vital interest in the angelic liturgy” (1991:468).

Juis daarom mag die vrees nie wyk nie en moet die Nuwe Testamentiese gelowige die Here met eerbied en vrees dien! Hierdie God, wat 'n verterende vuur is, duld nie vreeslose aanbidding of diens nie!

Lane lewer verder die volgende kommentaar op die reeds genoemde verse van Hebreërs 12:

“The new covenant encounter with God signifies access to God in the presence of those who gather for the festive acclamation of his ‘worship.’

Christians come to God, the Judge who is the God of all, the one from whom Israel felt estranged at Sinai and fled. They meet him in joyful assembly, together with angels, the faithful men and women of God under both covenants and Jesus himself... Christians under the new covenant are to enter into an experience of maturity in which all of life becomes an expression of worship. Authentic worship is a grateful response to covenantal blessings already experienced and to the certainty of the reception of the unshakable kingdom (v28). It is deepened by the frank awareness of the awesome character of God's holiness, which was disclosed in the fiery epiphany of Sinai (v29). A failure to listen attentively what God is saying to the community now, at this present time, can only be catastrophic" (1991:490 & 491).

In hierdie verse deur die Hebreërskrywer, sien ons dus dat ook in die Nuwe Testament ware aanbidding en gehoorsaamheid aan God ten nouste aan mekaar gekoppel word. Aanbidding sonder gehoorsaamheid is onmoontlik en selfs katastrofies.

In Openbaring lees ons ook van die wraak van Christus (6:16) en van God (11:18; 14:10, 19; 15:7; 16:1, 19; 19:15). Dit is dan ook in die boek van Openbaring waarin die wraak van God sy klimaks en diepste uitdrukking vind. Inteendeel, die wraak van die Lam is 'n uitvoering van die wraak van God. Die boekrol, wat God se oordele bevat, is deur God aan die Lam oorhandig (5:7) en stuk vir stuk uitgevoer (hfst. 6). Daarom is Christus beide die gesant van God se liefde en wraak. Hy is die bringer van goeie en oordeelsnuus. Hy wat gekom het om te verlos (Luk 5:32; Joh 3:16) sal as regter oordeel en dié wat nie aan Hom behoort nie uitwerp en sy wraak oor hulle

uitstort (Matt 13:40-43, 47-51; 24:44-51; 25:31-46).

God se heiligheid vorm dan ook die fondasie van sy verhouding met Israel en die kerk. Omdat Hy heilig is, moet hulle ook heilig wees (Eks 22:31; Lev 11:44-45; 19:2; 20:7, 26; 1 Tess 4:3; 1 Pet 1:14-16). Hy heilig sy volk (Lev 20:8; Jer 1:5) en sy kerk (Rom 15:16c; 1 Kor 1:2; 6:11; Ef 1:4; 5:25-27; Kol 1:22; 2 Tess 2:13). Daarom is God se heiligheid die primêre beginsel van verlossing (Jes 41:14, 20; 47:4; 47:4; 48:17) en dus ook die objek van lof (Ps 22:4; 29:2; 71:22; Jes 5:24-25; 41:16), terwyl dit vir die oortreder van die wet die beginsel van vernietiging en die objek van vrees is (Ps. 78:40-51). Sy heiligheid is sigbaar in sy totale verhouding met sy volk en uiteindelik die kerk, in verkiesing, die verbond, in sy spesiale openbaring, asook in sy wandeling onder hulle (Eks 29:43-46). Bavinck skryf:

“Holiness, which is the very foundation of Jehovah’s peculiar relation To Whom It May Concern: To Whom It May Concern: Israel, and which claims Israel’s undivided service, finally culminates most gloriously in the fact that in Christ God gives himself to the church, which he redeems and purifies from all its iniquities” (1951:215).

Op geen ander punt sien ons die genade en wraak van God so duidelik saam as juis in die kruis van Christus nie. Dit is juis die kruis wat God se genade gratis, maar duursaam gemaak het. Dit is Card wat in sy werk herinner aan die bekende opmerking van Dietrich Bonhoeffer wat gesê het dat goedkoop genade, genade sonder die kruis is

(2000:3). Die kruis is die plek waar God se genade oor verlore mense uitgestort is, deur sy wraak op sy Seun uit te stort. MacArthur skryf oor die gebruik van die woord *propitiation*, soos deur sommige Engelse vertalings in 1 Johannes 4:10 gebruik:

“That word speaks of a sacrifice designed to turn away the wrath of an offended deity. What the apostle is saying is that God gave His Son as an offering for sin, to satisfy His own wrath and justice in the salvation of sinners” (1996:37).

Packer verduidelik dit soos volg:

“The Cross propitiated God (i.e., quenched his wrath against us by expiating our sins and so removing them from his sight). Key texts here are Romans 3:25; Hebrews 2:17; 1 John 2:2 and 4:10, in each of which the Greek expresses propitiation explicitly. The cross had this propitiatory effect because in his suffering Christ assumed our identity, as it were, and endured the retributive judgment due to us (“the curse of the law,” Gal. 3:13) as our substitute, in our place, with the damning record of our transgressions nailed by God to his cross as the tally of crimes for which he was now dying (Col. 2:14; cf. Matt. 27:37; Isa. 53:4-6; Luke 22:37)” (1993a:LIS).

Daarby is Erickson van mening dat 1 Johannes 4:10 getuig van die feit dat versoening

‘n vrug van die Vader se liefde is. Hieroor voer hy verder aan:

“Propitiation therefore does not detract from God’s love. He could not overlook sin and still be God. But he was willing to go as far as to offer his own Son in order to appease his wrath against sin. Had this wrath not been appeased, there would be no remission of sins. Thus, by requiring the payment of the penalty, God demonstrated how great are his holiness and justice. By providing that payment himself, he manifested the extent of his love... Here it is where that love of God meets the holiness of God. The holiness requires payment of the penalty, and his love provides that payment” (1985:817-818).

Hierteenoor staan Louw & Nida wat van mening is dat “propitiation” ‘n verkeerde vertaling van die term ἱλασμός is, soos dit in die Grieks voorkom. Hiervolgens word onder “Propitiation” verstaan dat dit ‘n “guns” impliseer met die doel om iemand se guns te wen (“to appease” – The Little Oxford Dictionary). Daarteenoor staan God in die Nuwe Testament reeds aan die kant van die sondaar. Daarom verstaan Louw & Nida die begrip ἱλασμός eerder as “the means of forgiveness” (1989:504).

Die volgende kommentaar kan op Louw & Nida gelewer word: Hulle argument is gegrond op hulle teologiese verstaan van die relevante verse, by name Romeine 3:25 en 1 Johannes 2:2, en dit is dus nie slegs op taalkundige gronde gebaseer nie. Louw & Nida het dit inderdaad reg dat God reeds aan die kant van die sondaar is, maaar nie ten koste van sy heilige toorn op sondaars nie! Op grond van laasgenoemde

verduidelikings deur Packer en Erickson, is dit moontlik om ἵλασμός met “propitiation” te vertaal.

Ook Grudem voeg sy stem hierby. Hy reageer sterk teen die teologiese beskouing soos hierbo weerspieël deur Louw & Nida. Beide die Ou en Nuwe Testament toon vir hom aan dat die sondaar onder die wraak van God staan. Hiervan is die eerste hoofstukke van Romeine deurslaggewend om dit aan te toon. Hy wys ook op die volgende:

“Three other crucial passages in the New Testament refer to Jesus’ death as the ‘propitiation’: Hebrews 2:17; 1 John 2:2; and 4:10. The Greek term (the verb *hilaskomai*, ‘to make propitiation’ and the noun *hilasmos*, ‘a sacrifice of propitiation’) used in these passages have the sense of a ‘sacrifice that turns away the wrath of God – and thereby makes God propitious (or favorable) toward us.’ This is the consistent meaning of these words outside the Bible where they were well understood in reference to pagan Greek religions. These verses simply mean that Jesus bore the wrath of God against sin. It is important to insist on this fact, because it is the heart of the doctrine of the atonement. It means that there is an eternal, unchangeable requirement in the holiness and justice of God that sin be paid for” (1994:575).

Grudem skaar hom hierin by Morris wat ook glo dat “propitiation” die korrekte vertaling vir ἵλασμός is. Ook hy verwys daarna dat hierdie

woordgroep in Grieks, soos verteenwoordig in buite-Bybelse geskrifte, sonder twyfel 'n sterk betekenis, waarin wraak weggekeer word, dra. Hy voer verder aan:

“The idea of the wrath of God is stubbornly rooted in the OT, there it is referred to 585 times. The words of the *hilaskomai* group do not denote simple forgiveness or cancellation of sin, but that forgiveness or cancellation of sin which includes the turning away of God’s wrath (eg Lam 3:42-43). This is not a process of celestial bribery, for the removal of the wrath is in the last resort due to God himself....While God’s wrath is not mentioned as frequently in the NT as in the OT, it is there. Man’s sin receives its due reward, not because of some impersonal retribution, but because God’s wrath is directed against it (Rom 1:18, 24, 26, 28). The whole of the argument of the opening of Romans is that all men, Gentiles and Jews alike, are sinners, and that they come under the wrath and the condemnation of God. When Paul turns to salvation, he thinks of Christ’s death as *hilasterion* (Rom 3:28), a means of removing the divine wrath. The paradox of the OT is repeated in the NT that God himself provides the means of removing his own wrath. The love of the Father is shown in that he ‘sent his Son to be the propitiation for our sins’ (I John 4:10). The purpose of Christ’s becoming ‘a merciful and faithful high priest’ was ‘to make propitiation for the sins of the people’ (Heb 2:17). His propitiation is adequate for all (I John 2:2). The consistent Bible view is that the sin

of man has incurred the wrath of God. The wrath is averted only by Christ's atoning offering. From this standpoint his saving work is properly called propitiation" (Morris:1984:888).

Op grond van bogenoemde argumente is Louw & Nida se voorstelle, asook sekere Engelse vertalings wat "expiation" verkies, onaanvaarbaar.

Die goeie nuus van die evangelie lê dus in die feit dat God vergifnis vir mense bewerk het, deur sy Seun in ons plek te laat sterf. Sy wraak is dus nie liefdeloos nie, maar is bloot 'n reaksie op sonde. MacArthur merk verder tereg op:

"The Cross of Christ...gives the most complete and accurate perspective on...the balance between God's love and His wrath. At the cross His *love* is shown to sinful humanity – fallen creatures who have no rightful claim on His goodness, His mercy, or His love. And His *wrath* is poured out on His beloved Son, who had done nothing worthy of any kind of punishment" (1996:38).

Hieroor skryf Card in reaksie op Johannes 12:31-32:

"*Judgment on the world? Draw all men to Himself?* If I had been watching the crossbeams go up on Golgatha that day, I would have decided that Jesus was wrong. There is the proof: He hangs alone, scorned and humiliated, awaiting

the most miserable of deaths. Yet if I had been looking back across the centuries – over generations, cultures, and my own life being transformed by this crucified Christ – I would know He was right. It was time for judgment.

“But with every blow of the mallet, the judgment of the world fell on just one man. ‘Christ redeemed us from the curse of the law by becoming a curse for us,’ wrote Paul. ‘For it is written: *Cursed is everyone who is hung on a tree* (Galatians 3:13)” (2000:99).

In *The Idea of the Holy* (1925) (*Das Heilige* (1917)), beskryf Otto God se heiligheid in terme van die begrippe ‘*Mysterium*’ en ‘*Tremendum*’. Met ‘*Mysterium*’ bedoel Otto die misterieuse sy van God se heiligheid en met ‘*Tremendum*’ bedoel hy die ontsagwekkende, ontsettende, selfs vreeslike en vreesaanjaende sy van God se heiligheid.

Otto skryf oor die wraak van God:

“Any One who is accustomed to think of deity only by its rational attributes must see in this ‘wrath’ mere caprice and wilful passion. But such a view would have been emphatically rejected by the religious men of the Old Covenant, for to them the Wrath of God, so far from being a diminution of His Godhead, appears as a natural expression of it, an element of ‘holiness’ itself, and a quite indispensable one” (1925:18).

Otto gaan verder deur te sê dat die wraak niks anders as die ‘Tremendum’ self is nie. Hy voer aan dat die bewuswording van die ‘Tremendum’ gevoelens aanwakker, wat hy beskryf as “daunting” en “awe-inspiring.” Die wraak van God is geensens natuurlik van aard nie, maar is bo-natuurlik (1925:19). Hy skryf:

“Something supra-rational throbs and gleams, palpable and visible, in the ‘wrath of God’, prompting to a sense of ‘terror’ that no ‘natural’ anger can arouse” (1925:19).

Hierdie wraak is soos gestoorde elektrisiteit wat ontlaai sodra iemand te naby kom (1925:18). Hieruit kan afgelei word dat dit ontbrand teenoor enigiemand wat God se heiligheid skend of aantas.

In primitiewe vorme bevat die reaksie op die Tremendum dikwels elemente wat Otto beskryf as “horror”, “shudder”, “terror” en “dread.” In Christelike aanbidding bring die woorde: “Heilig, heilig, heilig” ‘n gevoel van mistieke ontsag of vrees na vore (1925:16-17). Otto haal die volgende woorde van ‘n lied deur Tersteegen aan wat sê:

“God Himself is present:

Heart, be stilled before Him:

Prostrate inwardly adore Him” (1925:18).

Sy kommentaar hierby is:

“The ‘shudder’ has here lost its crazy and bewildering note, but not the

ineffable something that holds the mind. It has become a mystical awe, and sets free as its accompaniment, reflecting in self-consciousness, that ‘creature-feeling’...the feeling of personal nothingness and abasement before the awe-inspiring object directly experienced” (1925:18).

Die besef van God se absolute majesteit en soewereiniteit, bring, volgens Otto, ‘n element van oorweldiging (“overpoweringness”) na vore. Die gedagte van die Tremendum dra vir hom ‘n verdere betekenis van ‘tremenda majestas’, oftewel “aweful majesty” in. Dit bring die subjektiewe reaksie van “creature-consciousness” by die aanbidder na vore. Om hierdie emosie bloot, soos Schleiermacher maak, as ‘n gevoel van afhanklikheid te beskryf, is vir Otto nie genoegsaam nie. Schleiermacher se standpunt beskryf volgens hom slegs die feit dat die aanbidder ‘n geskape wese is, terwyl hy die standpunt huldig dat die reaksie van die mens op God se heilige majesteit eerder die posisie van die aanbidder voor God moet beskryf, naamlik: “...impotence and general nothingness as against overpowering might, dust and ashes as against ‘majesty’” (1925:20-21). In die lig van God se majesteit is die noodwendige reaksie dus self-depresiasie.

Tog bly dit nie daarby nie. Dit gaan oor in ‘n gevoel van nood en ‘n intense verlange om versoening te beleef. Dit is ‘n verlange om uit te styg bo hierdie onwaardigheid en die profane bestaansnatuur. Daar bestaan die nood om gereinig en gewas te word van hierdie vuilheid. Otto beklemtoon dat geen godsdienst hierdie begeerte tot versoening so kragtig of volledig beklemtoon as juis die Christendom nie. Hierin is die Christelike geloof verhewe bo alle ander godsdienste. Hieroor sê hy:

“No religion has brought the mystery of the need for atonement or expiation to so complete, so profound, or so powerful expression as Christianity. And in this, too, it shows its superiority over others. It is a more perfect religion and more perfectly religion than they, in so far as what is potential in religion in general becomes in Christianity a pure actuality...this atonement mystery is a ‘moment’ which no Christian teaching that purports to represent the religious experience of the Christian and biblical tradition can afford to surrender” (1925:56-58).

Vir Otto word die heiligheid van God in die Nuwe Testament selfs sterker beklemtoon as in die Ou Testament. Die gaping tussen skepsel en God is nie weggeneem nie, maar meer absoluut; die onwaardigheid van die sondige mens in kontras met God is verskerp. Dit beklemtoon vir hom die grootste paradoks in die Christelike geloof, waarsonder die geloof vlak en kunsmatig sal wees, naamlik dat God, ten spyte van hierdie verskerpte fokus op sy heiligheid, toegang en intimiteit met Homself toelaat. Dit kom as ‘n paradoks voor, omdat dit genade bo die rasonele verstaansvlak is. Die dringende begeerte om versoening en bedekking te beleef, dryf die skepsel in die beskermende arms van die Woord, die Gees en die persoon van Christus, God se selfaangestelde selfopenbaring. Daarheen vlug die mens en daar vind hy skuiling van die wraak van God. Daar vind die mens heiliging en reiniging van sy vuilheid en die resultaat is dat hy in die heilige teenwoordigheid van God mag kom.

Otto beskryf God se heiligheid in die gedagte van die *‘Mysterium’* as “The Wholly Other.” Hy huldig tereg die standpunt dat ‘n God wat begryp kan word geen God is nie (1925:25). Met Mysterium bedoel hy:

“... That which is quite beyond the sphere of the usual, the intelligible, and the familiar, which therefore falls quite outside the limits of the ‘canny’, and is contrasted with it, filling the mind with blank wonder and astonishment” (1925:26).

Otto verduidelik die konsep van die misterieuse ook soos volg:

“It might be objected that the mysterious is something which is an remains absolutely and invariably beyond our understanding, whereas that which merely eludes our understanding for a time but is perfectly intelligible in principle should be called, not a ‘mystery’, but merely a ‘problem’. But this is by no means an adequate account of the matter. The truly ‘mysterious’ object is beyond our apprehension and comprehension, not only because our knowledge has certain irremovable limits, but because in it we come upon something inherently ‘wholly other’, whose kind and character are incommensurable with our own, and before which we therefore recoil in a wonder that strikes us chill and numb” (1925:28).

2.3. DIE REAKSIE VAN DIE KERK: DIE VREES VAN DIE HERE

Kyk ‘n mens na die oorweldigende getuienis van God se heilige wraak en oordele, dan is dit wys om God te vrees. Ps 90:11 vra: “Wie ken die krag van u toorn beter as u dienaars? Wie ken u gramskap beter? Leer ons ons dae so gebruik dat ons wysheid bekom” (NV). Psalm 111:9-10 en Spreuke 9:10 (OV) sê dat die vrees van die Here die begin van wysheid is. Dit is opvallend dat beide tekste die vrees van die Here in

verband bring met kennis van die heiligheid van God. Dit is 'n lewenswyse. Die mens wat God vrees is iemand wat besef dat God in sy heiligheid die sonde haat en daarom daarna streef om sy geboorte te onderhou (Ps 112:1; Pred 12:13 - OV) en wat die Here van ganser harte loof in die kring van die opregtes (Ps 111:1). Die een wat God vrees, besef dat God regverdig oordeel oor die dade van mense (Luk 23:40-41). Sò 'n mens reinig homself van alles wat homself verontreinig (2 Kor 7:1 – OV), leef in onderlinge onderdanigheid in die gemeente en huwelik (Ef 5:21; vgl 1 Pet 2:17), en aanbid God in daardie vrees, omdat Hy wat geskep het, ook die Een is wat oordeel (Openb 14:7). Hierby sluit Thiessen aan:

“Right views of the holiness of God lead to right views of sin. Job (40:3-5) and Isaiah (6:5-7) are striking examples of the relation between the two. Humiliation, contrition, and confession flow from a Scriptural view of the holiness of God” (1949:129).

Dit is hierdie laasgenoemde opmerking wat van uiterste belang vir die doel van hierdie verhandeling is. Die besef van God se heiligheid moet juis hierdie reaksie by ons ontlok. Waar die gesindheid in reaksie op die heiligheid van God een van vrees en selfvernedering moet wees, moet die aksie van aanbidding een van die belydenis van sonde wees. Die mens wat hierdie reaksie nie toon nie, is nie gewederbaar nie en sy oë is nog nie deur die Gees geopen nie. Luther het tereg gesê:

“The ultimate proof of the sinner is that he does not know his own sin”
(Wilson:Elektroniese artikel).

Juis daarom kan Paulus in Romeine 3:18 sê dat daar vir die goddelose “geen vrees van God voor hulle oë (is) nie (vgl Psalm 36:2)” (OV).

Die een wat God vrees, leef nie in hoogmoed voor Hom nie (Rom 11:20). Inteendeel, hy leef in dankbaarheid voor die Here en in onderdanigheid aan sy medegelowige in die gemeente (Ef 5:19-21). Hy behandel die gestremde met liefde (Lev 19:14) en die gryse met respek (Lev 19:14). Die persoon wat God vrees doen sy werk van harte, nie omdat hy wil hê dat sy baas sy werk moet raaksien nie, maar omdat hy God dien (Kol 3:22). Die vrees vir die Here het dus ‘n definitiewe uitwerking op die praktiese Christelike lewe. Dit is omdat die gelowige God vrees, dat hy sy wil doen. Dit is omdat hy God vrees, dat hy doen wat moreel korrek is.

Dit is problematies dat die vertalers van die 1983 vertaling van die Bybel besluit het om telkens “vrees” met “dien” of “diens” te vervang (bv Job 28:28; Psalm 19:10; 34:12; 111:10; Spreuke 1:7, 29; 2:5; 8:13; 9:10; 10:27; 14:26-27; 15:16; 15:33; 16:6; 19:23; 22:4; 23:17; 2 Korintiërs 5:11).

Diens aan God is wel die resultaat van opregte vrees en liefde vir die Here, maar dit is hoegenaamd nie ‘n akkurate substituuat nie. Psalm 19:10 stel ‘n direkte verhouding tussen die vrees van die Here en die verordeninge van die Here. Dit is die vrees van die Here wat die gelowige laat afwyk van die kwaad (Spr 1:29 ev; 16:6; vgl 8:13; 15:16; 23:7; Job 28:28 – OV), omdat die gelowige weet dat die God wat hy dien ‘n heilige God is wat skerp reageer teenoor die sonde – soveelso dat die loon van die

sonde die dood is (Rom 6:23 vgl Esegël 18:4, 20). Ook Spreuke 15:31-33 plaas die vrees van die Here binne die konteks van sy roede waarmee Hy tugtig. Omdat die vrees van die Here die gelowige laat wegdraai van die kwaad, lei dit na die lewe (Spr 19:23; 22:4), omdat dit hom wat God vrees tot gehoorsaamheid inspireer.

Diens aan God, wat nie gebore is uit die kombinasie van vrees en liefde nie, is onvolkome en verwerplik, want dan is daar geen konsep van sy transendente, sondelose karakter nie. Diens aan God sonder vrees, suiwer gebore uit 'n liefdesgevoel, is sentimenteel en swak. So is Jeremia 7 'n goeie voorbeeld van diens aan God sonder vrees. In v2 ontvang Jeremia die volgende bevel van die Here:

“Gaan staan in die poort van die huis van die Here en roep daar hierdie woorde uit: Al julle Judeërs wat by hierdie poorte ingaan om die Here te dien, hoor die woord van die Here...”(NV).

Die profesie moet dus uitgaan na mense van Juda wat die Here dien. Met hierdie woorde stap almal natuurlik nader, “want,” sê almal wat om Jeremia vergader, “óns dien mos die Here. Dit is waarom ons na die Here se tempel op pad is. Hierdie profeet gaan natuurlik vir ons vertel hoe tevrede God met ons diens is!” Hulle het selfs 'n refrein gehad – dalk 'n lied – wat gesê het:

“Ons is veilig! Dit is die Here se tempel, dit is die Here se tempel, dit is die



Here se tempel!” (v4 – NV).

Maar hulle diens aan die Here was swak en het op ‘n sentimentele redenasie gerus. Hulle het geglo dat die blote feit dat die tempel van die Here in Jerusalem was, ‘n waarborg vir hulle behoud sou wees. Het hulle maar die vrees van die Here gehad, wat hulle van die sondige praktyke van die buurvolke sou weghou, dan sou dit nie nodig gewees het om hulle aan te spreek nie. Maar nou het die Here ‘n afsku in hulle belydenis oor Sion en die heilige tempel en noem dit leuens (v4a). Hulle moet hulle dade en lewens in orde kry (vv5). Weens hulle sonde sal die Here sy tempel laat afbreek en hulle swaar straf (v14). Hulle sogenaamde “diens” aan die Here is verwerplik omdat hulle nie die gebooie van die Here – en dus die verbond – eerbiedig nie. Dit sou nie ‘n probleem gewees het as hulle steeds ‘n besef van die transendensie van die lewende God, wat vrees inboesem by die wat Hom ken, gehad het nie. Die vrees van die Here sou hulle in sy immanente arms ingedryf het, sodat hulle hul bekeer het. Sou hulle die vrees van die Here gehad het, sou hulle nie ander gode saam met die Here gedien het nie, want hulle sou die uniekheid van Hom wat lewe tot in alle ewigheid raakgesien het. Maar in stede daarvan berig Jeremia 6:10:

“Met wie sal ek praat, wie sal ek waarsku? Hulle ore is doof, hulle is nie in staat om te hoor nie. Hulle praat smalend oor die Woord van die Here, dit kan hulle nie skeel nie. Die toorn van die Here brand in my, ek kan dit nie verduur nie! Giet dit uit op die kinders in die straat en op die jongmanne waar hulle bymekaarkom; laat mans én vrouens daardeur verteer word, selfs mense wat grys is, wat baie oud is” (NV).

Sou hulle die vrees van die Here gehad het, dan sou hulle nie te midde van hulle sonde ewe sentimenteel uitgeroep het dat hulle veilig is, weens die tempel van die Here nie! Hulle sou geweet het dat die toorn van die Here geweldig is op hulle wat sy Woorde verontagsaam en dat dit vreeslik is om in die hande van die lewende God te val (Heb 10:31).

Dit was nie slegs Juda wat in die spervuur hieroor was nie. Ook Israel het hierdie sentimentele godsdiens gehad. Weens die feit dat hulle God nie gevrees het nie, het hulle Hom gedien, maar hulle lewens het van onreg getuig. Hulle het gedink dat, indien hulle meer as die voorgeskrewe offers bring, God selfs tevrede met hulle sou wees (vgl Amos 4:4-5). Hulle het die Here aanbid en voor Hom neergebuig – al was dit dan ook op klere wat hulle by die armes afgevat het (Amos 2:8). Hulle offerhandes sal die Here tevrede stel sodat Hy nie hulle lewens raaksien nie! Tog noem die Here hulle godsdiens sonde (4:4) – dit irriteer Hom selfs (5:22-23). Het hulle maar die vrees van die Here gehad, dan sou hulle lewens die Here behaag het, want dan sou hulle na die wil van die Here gevra het soos Hy wil hê (5:6).

Ook in die Nuwe Testament geld die vrees van die Here. 2 Korintiërs 5:11 is een van die Skrifgedeeltes waar “vrees” in die NV met “dien” vervang is. Kyk ‘n mens egter na die voorafgaande, sien ‘n mens dat vers 10 en die voorafgaande, handel oor Christus se regterstoel. Hy sal die lewe skenk aan hulle wat in Hom geglo het en diegene wat nie in Hom geglo het en sy gebooie bewaar het nie, sal hulle loon kry. Op



grond daarvan is vers 11 beter vertaalbaar met vrees, naamlik dat die apostels wat kennis van die vrees van die Here het, probeer om die mense te oortuig sodat hulle hul kan bekeer. Die Here se oordele oor die sondaar is geweldig en die een wat dit verstaan probeer hard om mense van hulle sondes te oortuig sodat hulle hul kan bekeer om die straf van die Here vry te spring. Die vrees van die Here bring die sondaar op sy knieë, as hy die boodskap van God verstaan (1 Kor 14:23-25), want die Gees oortuig mense van sonde, geregtigheid en oordeel (Joh 16:8). Ook vir die gelowige in die Nuwe Testament hou die vrees van die Here 'n motivering tot wetsgehoorsaamheid in (vgl Heb 10:26-31)

Miskien is die vertalers van die NV se probleem dat vrees vir baie die betekenis, "om weg te hardloop," inhou. Die vrees van die Here beteken veeleerder 'n besef van die heilige wese van God, wat teweegbring dat die sondaar besef dat daar nêrens is waar hy van die wraak van God kan wegkruip nie. Dit maak dat hy hom beroep op die immanente genade van God en in die Nuwe Testament wel op grond van die soendood van Christus Jesus.

Op grond van bogenoemde redenasies is die OV se direkte gebruik van vrees 'n beter keuse.

In die liturgie moet God se heiligheid meer beklemtoon word. Die Gereformeerde tradisie toon die beste voorbeeld in die voorlesing van die Wet. Daar is min liturgiese handeling wat sô effektief in hierdie verband, as juis dit is. Die voorlesing van die

Wet bring die lidmaat onder die diepe indruk van God se heiligheid en dryf hom tot sondebelydenis en verootmoediging. Daar is immers, volgens Hobbs en Mullins slegs een wyse waarop die mens die toorn van die Here kan ontvlug en dit is om ons te wend na dié plek waar God se toorn oor sonde reeds ontvlam het en sy tol ge-eis het, en dit is Golgota. Dáár het God, uit liefde vir 'n verlore gaande mensdom, sy wraak oor sonde op sy Seun, die sondelose, uitgestort. Die doel van die kruis was immers die vergewing van sondes vir almal wat hulle geloof in die Here Jesus Christus stel. Die vrees vir die Here is dus aangesteek deur die mens se eie oortreding van God se Wet. Alle sonde is immers “doodsonde” (König 1988:132). Tog, beklemtoon Hobbs en Mullins, hoef niemand wat homself aan God se soewereine, morele wil onderwerp te vrees nie (1978:59-60). König skryf in hierdie verband dat dit eers is “wanneer ons ons verset teen die doel wat God met sy toorn beoog, dat dit vir ons vernietigend en ramspoedig word” (1975:116).

Natuurlik moet ook gewaarsku word teen 'n tradisie vaste herhaling van die wet in dieselfde vorm, omdat gewoontevorming in die verband nadelig is en die wet daardeur sy krag verloor, omdat mense nie meer oplet na die betekenis daarvan nie. Dit word elke Sondag maar net nog 'n roetine. Soos later aangetoon sal word, bestaan daar ook ander tradisies wat vir afwisseling gebruik kan word.

Kyk 'n mens na die vreesloosheid waarmee so baie moderne Christene tot God in aanbidding nader, wonder 'n mens of die fout nie dalk by die basis lê, met ander woorde, die wyse waarop die Evangelie aangebied word nie. Die basis wat gelê word is dikwels 'n sentimentele “Nieuwe Jesus” teologie waarin die heilige wraak van God op

die sondaar byna nooit meer gepredik word nie. Die sleutel tot herstel lê in die nagedagtenis van Jonathan Edwards, wat op 8 Julie 1741 die bekende preek “Sinners in the hands of an angry God” gepreek het (1997:10). Vir Edwards was dit belangrik dat sy toehoorders eers die heilige regverdigheid van God verstaan, sodat dit hulle na die kruis toe dryf. Wie kan immers die boodskap van God se genade aan die kruis verstaan, sonder om God se rede vir die daarstelling van die soendood van Christus in aanmerking te neem? Hieroor skryf MacArthur:

“We must recapture some of the holy terror that comes with a right understanding of God’s righteous anger. We need to remember that God’s wrath *does* burn against impenitent sinners (Ps 38:1-3). That reality is the very thing that makes His love so amazing. We must therefore proclaim these truths with the same sense of conviction and fervency we employ when we declare the love of God. It is only against the backdrop of divine wrath that the full significance of God’s love can be truly understood. That is precisely the message of the cross of Jesus Christ. After all, it was on the cross that God’s love and His wrath converged in all their majestic fullness” (1996:11).

So skryf Paulus dan in Romeine 1:18 dat God sy toorn oor die goddelose openbaar. Morris verwys daarna dat dit ‘n “dreadful reality” is. Vir hom is die wraak meer as ‘n blote onpersoonlike uitdrukking wat voortspruit uit ‘n blote proses van oorsaak en gevolg. Hoewel die wraak van God wel ‘n reaksie is, is dit God se persoonlike reaksie teen die boosheid van die mens (1967:189-190). Efesiërs 2:3 verwys na die ongeredde mense as kinders van die toorn van God. Dit is wat die basis van die Evangelie lê:



God straf sonde. Daarsonder sal God se onuitspreeklike liefde in totaliteit onderskat word – sy liefde wat ‘n plan maak om sy Seun plaasvervangend te laat sterf, sodat sy uitverkorenes kan leef. Wie die wraak van God op sonde nie begryp nie, kan ook nie begin om die wonder van die kruis te begryp nie. Sonder die toorn van God op sonde, sou die kruis ook nie nodig gewees het nie.

König skryf dat, sonder toorn, as gekrenkte liefde, sou daar geen liefde gewees het nie want, as God nie sy oordele oor Christus aan die kruis uitgestort het nie, was geen verlossing moontlik nie (1975:116).

MacArthur se kommentaar op Edwards se preek sluit dan ook die volgende welverdiende opmerking in:

“Our generation – weaned on “Jesus loves me! This I know” – finds Edwards’s famous sermon shocking... Most people today would be appalled that one would describe God in such terrifying terms” (1996:3).

Packer sluit hom by hierdie pleidooie aan. Hy spreek sy duidelike kommer uit oor die feit dat die wraak van God ‘n hedendaagse taboe geword het. Lees ‘n mens die Bybel in hierdie verband, sien ‘n mens dat hierdie populêre neiging definitief nie Bybels fundeerbaar is nie. Hy skryf:

“One of the most striking things about the Bible is the vigour with which both Testaments emphasize the reality and terror of God’s wrath” (1993b:167-168).

Packer wys dan ook daarop dat die studie van ‘n konkordansie sal aantoon dat die Skrif meer verwysings oor die wraak van God bevat, as oor sy sagmoedige liefde. Net soveel as wat Hy die God van liefde is, is Hy die God wat toorn. Net soveel as wat Hy sy liefde betoon teenoor hulle wat op Hom vertrou, betoon Hy wraak teenoor sy vyande (Nah 1:2-8) (1993b:168).

Otto skryf in reaksie op Schleiermacher en Ritschl se protes teen die leerstelling van die wraak van God, asook die sentimentele redenasie van sommiges:

“‘Wrath’... is is the ‘ideogram’ of a unique emotional moment in religious experience, a moment whose singularly *daunting* and awe-inspiring character must be gravely disturbing to those who will recognize nothing in the divine nature but goodness, gentleness, love, and a sort of confidential intimacy, in a word, only those aspects of God which turn towards the world of men” (1925:19).

Die konsekwensies van ‘n reaksielose God wat nie toorn oor die sonde nie, kan skrikwekkende gevolge inhou, want wie sy toorn vergeet, het geen konsep van sy liefde nie. Kyk ‘n mens na die verband wat reeds tussen God se toorn en liefde gelê is,

is dit duidelik dat die een nie ten koste van die ander afgeskeep mag word nie. König merk op dat as God nie liefgehad het nie, sou Hy nooit getoorn het nie. Indien God geen toorn sou toon nie, sou hy onbetrokke en neutraal gestaan het. Die teenoorgestelde van God se liefde is nie toorn nie, want God se toorn is 'n berekende reaksie en nie 'n wesenskenmerk nie. Tog is die teenoorgestelde van beide liefde en toorn neutraliteit. Die feit dat God dus oor Israel in die Ou Testament toorn, toon juis sy voortgaande betrokkenheid (1975:114). Iemand wat dus 'n evangelie verkondig, waarin die toorn van God uitgelaat word, maak God ongeïnteresseerd in die sondaar met die gevolg dat Hy in apatie teenoor die sondaar staan, eerder as in genade en liefde.

Die mees kommerwekkende teks in hierdie verband is Paulus se opmerking in Romeine 3:18 dat 'n vreeslose houding jeens God kenmerkend van die goddelose is. Die teendeel is natuurlik dat die gelowige 'n bepaalde vrees vir die Here openbaar. Dit is juis hierdie vrees wat die Christen op die pad van heiligmaking plaas en die sonde aflê. Die vraag wat natuurlik in reaksie op só 'n argument gevra kan word, is waar dit die kerk en gelowige laat as hy nie vrees vir die Allerhoogste openbaar nie? Dit is 'n vraag wat die teologie nie maar net bloot kan ignoreer nie, maar wat indringend gevra *móét* word.

Indien die kerk nie dringende stappe doen om weer die heilige vrees van die Here in die erediens te herstel nie, sal ons kort voor lank in die moeilikheid wees. Die moderne neiging tot 'n gemakliker, gebruikersvriendelike liturgie waarin mense se begeertes voorop staan, is een van die grootste kankers wat die kerk van binne

opvreet. Die vraag wat noodgedwonge gevra moet word is die volgende: Wat is die doel van 'n erediens? Is dit 'n byeenkoms waar gelowiges byeen kom om God te aanbid vir wat *Hy* is, of is die doel dat God *my* begeertes moet aanspreek?

'n Goeie voorbeeld van die menings van die vernuwingsbeweging is dié van Botes, leraar van Logos Baptiste Gemeente in Bellville. Botes wys byvoorbeeld daarop dat aanbidding die tyd vir vertikale gemeenskap met God by wyse van aanbiddingsang en gebede is. As hy sy redevoering net daar gestop het, sou sy fokus beslis korrek gewees het. Maar hy gaan verder deur te meld dat dit ook die tyd is vir die gawes om te funksioneer. In sy ganse boek wat handel oor vernuwing in die gemeente, bestaan daar slegs een definisie van aanbidding en dit is in die konteks van die selkerk. Te wyte aan die strekking van sy boek, oor die sterk beklemtoning van die beoefening van die charismata in die erediens, is dit veilig om af te lei dat hierdie definisie ook op die erediens van toepassing gemaak kan word. Per definisie beskou hy aanbidding as volg:

“Dit is die tyd vir vertikale gemeenskap met God by wyse van aanbiddingsang en gebede. Dit is ook die tyd waartydens nagmaal bedien word as daar 'n ouderling die aand op besoek is. Dit is ook die tyd vir die funksionering van die gawes tussendeur. In die gemeenskap met Christus wag ek ook op Hom om 'n woord vir my broeder of suster wie se nood so pas hier openbaar is. Hierdie is dus by uitnemendheid die geleentheid vir die lidmate wat nog groen en sku is om in die openbare erediens te bedien, om te oefen en vrymoedigheid te ontwikkel om voor ander te spreek. Die voorganger moet daarop let dat

veral die introverte en stilswyendes meer deel en begin bedien in die kleiner sel. Dit is nodig dat die behoeftes eers aandag moet kry voordat aanbidding en bediening volg. Beide werk genesend in op die rou wonde en gawes is in elk geval geskenke vir ander se behoeftes” (1982:238).

In sy definisie van aanbidding, lê hy verhoudingsgewys te veel klem op die beoefening van die charismata en mense se behoeftes. Volgens sy eie definisie verdring dit die fokus wat op God behoort te val. Hoewel Botes in sy boek duidelik toon dat hy opreg is en ‘n begeerte het dat gelowiges hulle liefde vir God moet uitleef, insluitende in die erediens, is dit hartseer om te sien dat hy geen plek vir die Gereformeerde erediens in sy beskouing laat nie – intendeel – volgens hom is dit blote tradisies en praktyke wat nie in die Skrif vermeld word nie. Hy gaan so ver deur te sê dat die liturgie wat nie 1 Korintiërs 14:26 akkomodeer nie, nie Bybels verantwoordbaar is nie. Vir Botes is die model soos dit voorkom in hierdie betrokke vers die enigste wat ‘n sinvolle “dialogoos-karakter” aan die erediens kan skenk (1982:188, 244-245).

Soos reeds opgemerk is, dra die charismata ‘n te swaar klem by Botes. Hy staan ‘n leë vernuwing voor, wat geensens erns met ‘n behoorlike teologie van aanbidding maak nie. Dit is korrek dat die erediens ‘n dialogiese karakter tussen God en mens moet aanneem, maar om die Charismatiese model as enigste wettige model voor te hou, is kortsigtig. Nog ‘n opmerking wat hier gemaak kan word, is dat Paulus eerder poog om die chaotiese wanorde wat in Korinte geheers het, te probeer vasvat, as dat daar uit 1 Korintiërs 12-14 aangeneem kan word dat hy ‘n vaste liturgiese patroon vir al die

gemeentes wou vasstel. Daar is eenvoudig geen Bybelse bewys dat al die gemeentes die charismata in hulle eredienste ingespan het nie. Dit getuig van swak hermeneutiek om afleidings te maak oor wat die Skrif oor swyg, en 'n hele teologie daarrondom te bou.

Wat eerder waar is, is dat die sterk beklemtoning van die charismata al vir groot leerstellige probleme gesorg het. So het Benny Hinn byvoorbeeld op 3 Oktober 1990 op die TBN program, "Benny Hinn" gesê dat hy 'n openbaring van die Heilige Gees af gekry het wat sê dat God die Vader, God die Seun en God die Heilige Gees elkeen sy eie Drie-eenheid het:

"Man, I feel a revelation knowledge already coming on me here. Lift your hands. Something new is going to happen here today. I felt it just as I walked down here. Holy Spirit, take over in the name of Jesus...God the Father, ladies and gentlemen, is a person; and He is a triune being by Himself separate from the Son and the Holy Ghost...See, God the Father is a person, God the Son is a person, God the Holy Spirit is a person. But *each one* of them is a *triune* being by Himself. If I can shock you – and maybe I should – there's *nine of them*. Let me explain: God the Father, ladies and gentlemen, is a person with his own personal spirit, with his own personal soul, and his own personal body" (Hanegraaff 1997:123-124, 393 vgl kasset 1 met dieselfde titel as die boek, waar Hinn self gespeel word).

Toe Frame in 'n onderhoud vir *Christianity Today* hom daarvoor gekonfronteer het, het Hinn geantwoord:

“That was a very dumb statement...I told my church the very next week that the statement was wrong” (Frame: 1991: 44-46; vgl Hanegraaff 1997:124).

Die probleem wat hieruit na vore kom is dat Hinn aan die begin gesê het dat dit 'n openbaring afkomstig van die Heilige Gees was. Dieselfde saak kan uitgemaak word oor die feit dat Hinn by geleentheid op televisie gesê het dat hy 'n openbaring ontvang het dat die vrou oorspronklik geskep is om geboorte uit haar sy te gee, en dat die sondeval sake verander het (Hanegraaff, Kasset 1). In 'n latere onderhoud met Hanegraaff, berig Frame in *Christianity Today*, het Hinn erken dat God niks met hierdie “openbaring” te doen gehad het nie, maar dat dit iets was wat hy êrens gelees het. Weereens het hy gesê dat ook dit 'n dom stelling was (Frame 1992: 61). In die 13 Januarie 1992 uitgawe van *Christianity Today* het Kevin Springer van die prominente *Vinyard* beweging erken dat daar ook 'n probleem in hulle geleedere is met veral jonger lidmate wat onortodokse en onbybelse leerstellings verkondig en sê dat dit Goddelike openbarings was (p 68).

Natuurlik kan nie alle Charismatiese Christene beskuldig word dat hulle onbybelse leerstellings verkondig nie en dit sal onregverdig wees om te veralgemeen, maar wat wel waar is, is dat sulke probleme gans te algemeen in Charismatiese kringe voorkom. So byvoorbeeld het 'n lidmaat van 'n Charismatiese gemeente in Kempton Park

byvoorbeeld 'n openbaring van God gekry dat hy vir 'n tydperk sonder 'n hemp moet loop, sodat hy selfs met 'n kaal bolyf kerk toe gegaan het (nav persoonlike vertelling van ooggetuies). Die voorbeelde is legio.

Die ligtelike wyse waarop God sommer losweg in die eredienste van Charismatiese kerke “spreek” – en dit oor sake wat nie eers altyd vanuit die Skrif bevestig kan word nie, plaas 'n vraagteken oor die besef van God se transendente karakter. Die verkondiging is 'n uiters belangrike saak en enige verkondiging wat plaasvind moet in waardigheid en waarheid geskied. Ook by die boodskapper moet die vrees van die Here teenwoordig wees, om sodoende sy uitsprake suiwer te hou (Gal 1:8-9; vgl 2 Pet 2:1; ook Jer 14:14-15; 23:9-40; Eseg 13:9; Miga 3:5-6). Natuurlik is daar altyd 'n menslike faktor teenwoordig en fouteer almal. Maar die vrees van die Here moet die prediker aanspoor tot suiwer verkondiging, sodat God daardeur verheerlik word.

Die antwoord lê in die verantwoordelike prediking en voorlees van die Woord van God, die Bybel, om die dialogiese karakter aan die erediens te verskaf. Wat God openbaar wou maak, het Hy in die Bybel gedoen en die Kanon is afgesluit. Die totale opset van aanbidding in die erediens, moet in waarheid geskied – ware aanbidding geskied immers in gees én in waarheid. Dit lê dus 'n besondere verantwoordelikheid op die skouers van die prediker, wat die uitleg en toepassing van die Bybel moet behartig, sodat die waarheid van die Skrif deur hom verkondig word en mense God “hoor spreek”. Daarom, indien daar een persoon is wat in vrees voor die Here moet staan, is dit juis hý. Eksponerende prediking is dus altyd die antwoord vir 'n sinvolle erediens, om te sorg dat dit 'n dialogiese karakter het waar God spreek, en nie

menslike verdigsels nie.

’n Ander voorbeeld van die moderne neigings om kerklike groei te stimuleer, is die Saddleback Community Church in Kalifornië. Hierdie gemeente is nie Pinkster- of Charismaties gesind nie, maar is ten gunste van lewendige aanbiddingsmetodes met ’n harde orkes, ’n sterk klanksisteem en harde handeklap-atmosfeer. Die senior leraar van die gemeente, Rick Warren, se filosofie oor gemeentelike groei is besig om ’n geweldige impak oor die wêreld heen op die kerk te maak. Aan die een kant het Warren ’n praktiese model waarmee hy werk en sy doel is al die pad om ongelowiges nie slegs gered te sien nie, maar ook betrokke lidmate van hulle te maak, wat die gemeente se heil op die hart dra. Sy grootste enkele fout is egter dat hy skares trek deur sy kerk gebruikersvriendelik te maak. Hy skryf:

“God expects us to be sensitive to the fears, hang-ups and needs of unbelievers when they are present in our worship services” (1995:243).

Om “seeker sensitive” te wees, soos Warren dit stel, moet die erediens aan die behoeftes van die besoekers voldoen. ’n Mens moet met hom saamstem dat die kerk dikwels sy eie ondergang bewerk deur ’n onsensitiewe gees waarin daar dikwels geen sprake van gasvryheid teenoor besoekers is nie. Die probleem is egter dat Warren die ware fokus van die erediens totaal verloor. Sy resep van ’n suksesvolle erediens lyk soos volg:

“The answer is quite simple: Create a service that is intentionally designed for your members to bring their friends to. And make the service so attractive, appealing, and relevant to the unchurched that your members are eager to share it with the lost people they care about” (1995:253).

Hoewel daar baie by Warren te leer is oor die praktiese sy van organisasie en om besoekers welkom te laat voel, is die eintlike trekpleister die gemeente se sang en musiek. Groot geld moet gespandeer word op klankstelsels en musiekinstrumente. Hy skryf dat indien hy die keuse kon kry om alles weer van voor af te begin, hy meer geld en energie aan “eersteklas” musiek sou spandeer. Volgens Warren bepaal musiek of ‘n gemeente gaan groei of nie. Hy beveel dan ook aan dat die musiek die kontemporêre style van die tyd moet weerspieël. Dit waarna die meeste mense graag oor die radio luister moet die styl van aanbidding dikteer. Hy roem daarop dat die pers al na sy kerk verwys het as “the flock that likes to rock” (1995:279 ev).

Natuurlik is dit belangrik om op hierdie noot by Barth aan te sluit. Volgens Barth sing die kerk nie omdat hulle konsert hou nie, maar vanuit ‘n innerlike noodsaaklikheid:

“The Christian community sings. It is not a choral society. Its singing is not a concert. But from inner, material necessity it sings. Singing is the highest form of human expression. It is to such supreme expression that the *vox humana* is devoted in the ministry of the Christian community” (1962:866).

Hy spreek sy bedenkinge oor die noodsaaklikheid van musiekinstrumente uit – die enigste doel wat dit dikwels dien is om die gebrekkighede van erediens te verskans:

“It is hard to see any compelling reason why it should have to be accompanied in this by an organ or harmonium. It might be argued that in this way the community’s praise of God is embedded by anticipation in that of the whole cosmos, to which the cosmos is undoubtedly called and which we shall unquestionably hear in the consummation. The trouble is that in practice the main purpose of instruments seems to be to conceal the feebleness with which the community discharges the ministry of the *vox humana* committed to it. There is also the difficulty that we cannot be sure whether the spirits invoked with the far too familiar sounds of instruments are clean or unclean spirits. In any case, there should be no place for any organ solos in the Church’s liturgy, even in the form of the introductory and closing voluntaries which are so popular” (1962:867).

Barth verteenwoordig ’n uiterste wat nie noodwendig aan te beveel is nie. Musiekinstrumente kan tot groot nut wees. Beginselgewys is daar egter baie wat van hom geleer kan word. Maar die versigtige gebruik daarvan is absoluut noodsaaklik. Sodra die orkes die trekpleister ter wille van goeie bywoning vir die erediens word, is die rede vir die samesang verkeerd en word die orkes die skans waaragter gebrekkige aanbidding skuil – vandaar die feit dat hulle ’n orkes nodig het om dit op te helder.

Packer noem die hedendaagse tendense in die kerklike liturgie “Hot Tub Religion.” Hy beklemtoon dat die hedendaagse Westerse kultuur ingestel is op ‘n hedonistiese materialisme. Die moderne mens is ‘n plesiersoeker. Hy werk sodat hy homself kan geniet. Vakansies, reise, sport, publieke vermaak en ander plesiere is vir hom verteenwoordig in die beste simbool van dit alles: die borrelbad. Die borrelbad verteenwoordig alles wat selfgesentreerd in die mens is. In die borrelbad kan hy ontspan en van sy sake vergeet, terwyl miljoene lugborreltjies (of iemand anders) sy gespanne lyf masseer om al daardie knoppe uit te kry. Die borrelbad verwag niks van hom nie, maar hy verwag van die borrelbad om hom te help ontspan.

Net só, sê Packer, het die erediens ontaard. Die moderne neigings in die erediens is, volgens hom, net so simptomaties van die hedonistiese kultuur in ons samelewing, as wat die borrelbad is. Baie kerke bied ‘n soort liturgie aan waarin mense kan ontspan – ‘n erediens wat ontwerp is vir die primêre genieting van die mens. Vermaak is die towerwoord om mense vandag in die kerk te kry. Hoe luider die orkes, dans en handeklap, hoe meer die emosies gestimuleer word en hoe meer mense *hulleself* kan geniet, hoe voller is die kerke!

Packer gee toe dat die borrelbad godsdiens van ons tyd byna korrek is, want hulle soek na blydskap – iets wat immers ‘n belangrike deel van die Christelike lewe uitmaak (vgl Rom 14:17; 15:13). Tog verstaan die moderne gelowige die begrip van vreugde of blydskap verkeerd en verwar dit met plesier. Die verskil tussen die twee is dat blydskap ‘n aktiewe handeling is, terwyl dit nie noodwendig ter wille van my eie voordeel is nie. Plesier is passief, bestaande uit emosies, óf deur stimulerings, óf

deur die ontspanning van die liggaam, óf deur aangename gedagtes aangehelp. Plesier is egosentries, met geen inherente morele kwaliteit nie. Wat plesier regverdig of verkeerd maak, is wat daarmee gepaard gaan, want die emosies van plesier word in beide goeie en sondige omstandighede as positief ervaar. Derhalwe is die emosies van plesier nie 'n gunstige aanduiding van die korrektheid van die ervaring nie (1987:67-82).

Plesier is natuurlik iets wat ook as 'n gawe van God beskou moet word, net soos blydskap. Hoewel Calvin gewoonlik as verteenwoordigend van die afwesigheid van plesier beskou word, is dit ironies dat juis hy in sy *Institusies* geskryf het:

“By such rudiments we are at the same time well instructed by Scripture in the proper use of earthly blessings, a subject which, in forming a scheme of life, is by no mean to be neglected. For if we are to live, we must use the necessary supports of life; nor can we even shun those things which seem more subservient to delight than to necessity. We must therefore observe a mean, that we may use them with a pure conscience, whether for necessity or for pleasure” (1996:*LIS*).

Wat, volgens Packer, die borrelbad godsdiens so verkeerd maak, is die feit dat dit egosentries van aard is. Aanbidding moet te alle tye Teosentries wees, ingestel op die plesier van God. Hy vind plesier daarin as sy kinders Hom vereer. Indien persoonlike plesier en behoeftes die fokuspunt van 'n byeenkoms word, dan word God gereduseer



tot 'n blote diensgees (*genie* in Engels), wat die knoppe in my rug moet uitvryf (1987:76). Ongelukkig is dit presies waarin sekere eredienste verval het: God is in die diens teenwoordig, om die mens te seën en Hy doen dit deur mense in 'n hipnotiese toestand bewusteloos op die grond neer te gooi en genesings te doen. Dit is die rede waarom baie gelowiges dienste bywoon: God moet hulle seën. Hy moet hulle rykdom en gesondheid beloof. Soos in Jesus se tyd, wil baie vandag hê dat Hy vir hulle 'n skouspel moet gee (Matt 12:38-39; Mark 8:11-12). Hierdie mentaliteit word dikwels duidelik geïllustreer deur die feit dat die gemeente vir die Here 'n applous moet gee, asof Hy 'n vermaaklikheidskunstenaar is. Sogenaamde wonderwerke trek die skares. Hy word die hoofkarakter in 'n fyn uitgewerkte toneelspel, sodat die skares in Hom kan glo. Soos in sy tyd staan sy kritiek op mense wat aanhou soek na wonderwerke. Sy Woord behoort genoegsaam te wees! Dit volg presies die teenoorgestelde lewenspatroon as wat Jesus aan sy dissipels voorgehou het, in die sin dat hulle elke dag hul kruis selfverloënend moet opneem. Sy heerlikheid moet die eerste prioriteit geniet! Daar is natuurlik 'n tyd en plek vir alles. Die Skrif beveel die gelowige in Jakobus 5:14 om die ouderlinge van die gemeente te laat kom om hom met olie te salf en vir hom te bid. Dit is opvallend dat hy dit juis nie binne die konteks van massa-genesings plaas nie. Die konteks hou in dat die siek gelowige die ouderlinge moet laat haal en hulle moet vir hom daar waar hy is moet gaan bid. Die rede is eenvoudig: Die erediens is nie ontwerp vir só 'n aangeleentheid waar God mense moet bedien met wonderwerke nie. Die erediens is daargestel vir die gesamentlike aanbidding van gelowiges, waar diens aan God gedoen word. Die sogenaamde genesingsdienste van ons tyd, plaas die fokus op die mens se behoeftes en plesier en kan dus nie as 'n erediens beskou word nie. Aangesien baie van die fokus van die sogenaamde Charismatiese- en Pinksterdienste ook op menslike genieting en plesier val, kan ook

dit nie sommermeer as 'n erediens geklassifiseer word nie.

Daar is een ongelukkige bewys wat hiervoor gelewer kan word: Indien die behoefte van die individu en die vermaaklikheidsaspek nie die oorwegende rol gespeel het vir bywoning by hierdie dienste nie, sou tradisionele eredienste waar die verkondiging van die Skrif die primêre fokuspunt is, nie leeggeloop het agter die nuwe tendense aan nie! Dan sou juis die doodgewone Gereformeerde erediens goed genoeg gewees het. Dan sou hulle bly kom het, selfs al was daar geen musiekinstrument nie – ja selfs geen orrel nie! Die opkomste sou goed gebly het, al was daar geen sg tekens en wonders nie. Die ongelukkige feit is, dat indien jy die orkes uit vandag se Charismatiese- en Pinksterdiens uithaal, daar byna niks oor is nie!

Die fokus hoort dus allermins op die gebruikersvriendelike liturgie of op “lekker sing” waarin mense se emosies deur die meesleurende musiek opgewek word. Sommige van vandag se kerke vind dit noodsaaklik om skares deur lekker musiek en vriendelike gemeentes te trek. Manne soos Spurgeon het mense met Bybelse prediking getrek in eredienste waar die fokus op God geplaas is en daar nie eens 'n orrel in die kerk was nie. En tog, so word vertel, was die samesang altyd hartlik en inspirerend gewees (Bacon 1996:61).

Om egter sommermeer enige nuwigheid af te keur, is aan die ander kant ook verkeerd. Deur die geskiedenis heen het die kerk hom kultureel by die veranderende tye aangepas, sonder om basiese beginsels prys te gee. Deur dus krampagtig aan

byvoorbeeld die orrel vas te hou, is nie altyd bevorderlik nie. Hoewel die orrel by verre steeds, weens die dinamiese klank wat dit voortbring, een van die beste musiekinstrumente vir gemeentebegelyding is, is dit ook eenvoudig so dat dit nie geskik is vir alle style van musiek nie, en is 'n verskeidenheid van instrumente aan te beveel. Müller benadruk dit byvoorbeeld dat indien dit prakties is en inpas by die styl van 'n bepaalde kultuurgroep, enige instrument prinsipieel as kerklike begelydingsinstrument gebruik kan word (1990:19). Dit is immers nie die instrumente wat gebruik word, wat die fokus van aanbidding bepaal nie, maar die wyse waarvolgens die erediens ingerig is. 'n Mens moet daarby onthou dat selfs dit wat nou as tradisioneel beskou word, by die ontstaan daarvan revolusionêr was. Die klassieke kerklied was in styl eietyd vir die sestiende eeu, ook op sekulêre gebied. Selfs die kerkorrel was op 'n stadium ontoelaatbaar in Gereformeerde kerke – soveelso dat die eerste orrel eers in 1737 in die Kaapse kerk in gebruik geneem is (van der Watt 1991:21). Dit is daarom van uiterste belang dat die kerk ook in terme van die moderne kultuur sal byhou. Onlangse pogings deur 'n plaaslike musiekmaatskappy (Maranatha Platemaatskappy) om die ou kerkliedere soos die Psalms en Gesange, asook die Hallelujaliedere 'n nuwe moderne baadjie op CD aan te trek, kan derhalwe as prysenswaardig beskou word. Die oue kan gemaklik langs die nuwe in 'n simbiose bly voortbestaan. Die een is afhanklik van die ander. Dit handel hier nie, soos baie van mening is, oor nuwe musiek teenoor historiese liturgiese musiek nie, maar die balans tussen immanensie en transendensie wat te alle tye gehandhaaf moet word. Solank die liturgie bloot nie in 'n vermaaklikheidsgees aangebied word nie, kan nuwe musiek en style ingevoer word om die aanbidding van die gemeente te versterk.

Dit is op hierdie punt waar gemeentes streng toesig oor die tipe liedere wat gesing word moet hou. Daar bestaan 'n besondere nood in sogenaamde vernuwingsgemeentes om van nuuts af 'n balans tussen God se immanensie en transendensie te beleef. Die sogenaamde “lofprijsing en aanbidding” (*Praise and Worship*) wat eredienste oorheers, toon werklik 'n gebrek aan verootmoediging en skuldbelydenis:

“Die blote benaming ‘lofprijsing en aanbidding’ toon alreeds 'n gebrek aan verootmoediging en skuldbelydenis. Dit is tradisioneel een van die sterk punte van sowel die Psalms en Gesange as die Evangeliese beweging se Hallelujaliedere, en 'n gebrek wat doelbewus aangevul moet word” (König 1998:83).

Dit is om hierdie rede dat vernuwing goed is, maar daarteen gewaak moet word dat alles sommermeer verander moet word. Die nuwe vorme van aanbidding moet eerder aanvullend wees om meer spontaneïteit aan die erediens te gee. Indien die nuwe emosionele inhoud van die erediens korrek aangewend word, sal dit waarskynlik daarin kan slaag om 'n hernude bewustheid van God se heiligheid na vore te bring. Hoewel daar 'n duidelike skaarste van hierdie element in die vernuwingsbeweging voorkom, bestaan daar wel liedere wat aan die nodige kriteria voldoen. Die volgende lirieke van 'n beduidende nuwe kerklied kan as voorbeeld dien:

“Heilig heilig heilig is die Here God

Ek het swaar gesondig teen sy groot gebod

Ons mense is vol ongeregtheid

O, Here vergewe ons sondigheid

Die aarde is vol van U heerlikheid

U is heilig, Heer.”

Daar is dus ’n positiewe kant aan die byderwetse musiek soos dit in tradisionele kerke inkom. Binne Gereformeerde en tradisionele Evangeliese kerke, stel dit liturgetoediening instaat om die ou beginsels van die erediens op vars wyses toe te pas, sodat dit op nuwe maniere tot hedendaagse lidmate kan spreek. Dit skep dus die ideale geleentheid om uit die “groef” van verstarde denke weg te breek, sonder om vaste liturgiese beginsels prys te gee. Dit is inderdaad so dat die moderne lidmaat baie meer bewus is van die feit dat hy of sy ’n emosionele wese is. Daar moet dus ruimte vir emosionele belewing geskep word, sonder dat emosies opgesweep word.

Deel van die oplossing is geleë in ’n nuwe opvoeding van die lidmaat in die Godsleer. Meer klem moet van kleins af in kerk- en sondegsskoolklasse in terme van die basiese beginsels van aanbidding gelê word. Deur die prediking moet mense in hulle gedagtes gehelp word om weer van voor af ’n paradigmaskuif te maak, weg van ’n vermaaklikheidskultuur af, terug na ’n kultuur van aanbidding. Dan sal die gemeenskap van die heiliges weer besef hoe belangrik ’n heilige lewenswandel, waarin ons elke dag onder die invloed van die Gees wandel, is (Ef 5:18).

Sou die heiligheid van God sy regmatige plek verkry, sal sondebelydenis sy regmatige rol in die erediens speel. Volgens Gaddy moet die element van sondebelydenis te alle tye in een of ander vorm in die erediens voorkom, sodat die aanbiddingsbelewenis holisties en volledig kan wees. Die *Kyrie Eleison*- en *Agnus Dei*- elemente maak reeds van die vroegste tye af deel van die Christelike erediens uit. Gaddy wys daarop dat die *Didache*, komende uit die laat eerste eeu of vroeë tweede eeu, die volgende stelling maak:

“On the Lord’s day, come together, break bread, and give thanks, having first confessed your transgressions, that your sacrifices may be pure” (1992:129).

Müller maak die opmerking dat die seëngroet aan die begin, soos wat dit veral in die Gereformeerde tradisie voorkom, daarvan getuig dat die gemeente as begenadigdes voor God verskyn, maar dat hulle ook as sondaars voor Hom verskyn en Hom daarom in ootmoed moet nader. Die gelowige bly onlosmaaklik deel van hierdie sondige wêreld en dit is juis hierdie waarheid aangaande homself wat hy moet erken en bely as hy in die heilige teenwoordigheid van God inkom. Dit is oor hierdie realiteit dat die gelowige voor die heilige God in aanbidding buig en waarom aanbidding in sy essensie een groot neerbuiging is. Die gelowige en dus die ganse gemeente moet in ootmoed, in ‘n “skuldige bewustheid van ons sonde” voor Hom neerbuig. “Aanbidding,” volgens Müller (en ook na aanleiding van Otto se briljante analise (1925)), “behels in die eerste plek ‘n erkenning van God se grootheid: Hy is regverdig, ons onregverdig; Hy is heilig, ons onheilig en sondig” (1990:63). Skuldbelydenis, sê Müller, is volgens die Bybel ‘n integrale deel van die gelowige se

godsdiensoefening. Soos wat Hosea (14:3) die volk tot kollektiewe verootmoediging oproep, moet die gelowiges vandag in die liturgie oproep word om hulle skuld te bely. Müller wys daarop dat Calvin dit aan die begin van sy liturgie geplaas het (1990:64). Dit is selfs ook aanvaarbaar om skuldbelydenis ná die preek in te voeg, indien die inhoud van die verkondiging dit vereis. Soos reeds gesê is, moet die gemeente met God se geregtigheid gekonfronteer word en moet dit 'n integrale deel van enige liturgie wees, hetsy deur die voorlesing van die Wet of ander meganismes. Dit plaas die belydenis van sondeskuld binne sy regmatige konteks. Dit is egter belangrik dat die erediens nie 'n wettiese karakter sal kry nie, want die gemeente het immers reeds as begenadigdes daar ingestap. Die gelowige is reeds met God versoen. In Christus is hy reeds vrygespreek. Daarom vorm die Gereformeerde tradisie van 'n seëngroet heel aan die begin 'n balans. Die voorlesing van die Wet mag daarom nooit die seëngroet voorafgaan nie. Die doel van hierdie gebruik van die voorlesing van die Wet en die skuldbelydenis van die gemeente moet altyd ten eerste 'n sigbare en verbale erkenning van die nietige teenwoordigheid van die mens in die heilige teenwoordigheid van die Almagtige wees. Hierdeur beroep die hulpelose mens hom telkens op soenoffer van die heilige Christus, ons middelaar, wie se soenverdienste vir ons genoegsaam is.

Die Gereformeerde kerke moet egter daarop let dat weeklikse herhaling van die tien gebooue nie altyd bevorderlik is nie. Die blote herhaling maak die belewenis – en besef – van God se heilige geregtigheid afgestomp. Die lidmaat hoor dit naderhand nie meer nie. Daarom moet die voorlesing van die wet, hoe bevorderlik dit ookal is, afgewissel word met ander metodes, om die erediens te alle tye vars te hou. Ook

Müller waarsku teen die praktyk van stereotipe herhaling:

“Die gebruik wat by ons so diep inslag gevind het om die Wet te lees en op grond daarvan die gemeente te laat skuld bely, moet ernstig bevraagteken word. Dit sou by wyse van afwisseling kon gebeur, maar wanneer dit konsekwent gebeur, kom die genadekarakter van die Wet (vgl die opskrif van die Tien Gebooië: ‘Ek is die Here jou God wat jou uit Egipte, uit die plek van slawerny, bevry het’ – Eks 20:2) in gedrang. Dit kan lei tot wettisisme... Daarom kan die Wet liturgies baie beter aangewend word na die vryspraak, of na die preek, as reël van dankbaarheid” (1990:64).

Die voorlees van die Wet is ook nie eens nodig nie. Die skuldbelydenis kan selfs in reaksie op die preek gedoen word. ‘n Ander wyse om dit te benader is ‘n Skriflesing wat sal dien as oproep tot belydenis en smeking om vergifnis. So stel Gaddy bv die gebruik van Jesaja 6:5 of Psalm 51:1, 3-4 voor (1992:128). Galasiërs 5:19-26 kan ook as voorbeeld genoem word.

In die liturgiese geskiedenis kom liedere en gebede met die *Kyrie Eleison*- en *Agnus Dei*-tema reeds ‘n lang pad en is dit in verskillende vorme diep in die kerklike liturgie gewortel. Dit verwoord deur die eeue heen die kerk se versugting om genade in die teenwoordigheid van ‘n heilige God. Daar bestaan byvoorbeeld die gebruik in sekere kerke om ‘n voorbereide gebed voor te lees. Hierdie gebed bevat dan sekere sondes wat oor die algemeen as “alledaags” beskou word. Die rede hiervoor is duidelik nie

om spesifieke sondes aan die kaak te stel nie, maar om elke persoon teenwoordig daarop te wys dat almal skuldig is en dat hy wat meen dat hy geen sonde het nie, 'n leuenaar is. Die idee is dat die hele gemeente beseft dat almal skuldig voor God is. Die effek kan verskerp word deurdat elkeen teenwoordig 'n kopie daarvan in die hand het, sodat hulle hardop in 'n spreekkoor of saggies kan saamlees. Dit kan selfs gebeur dat elke paragraaf soos gelees deur die voorganger, afgewissel word met 'n plechtige gesamentlike "vergewe ons, Here." So word die deelname van die gemeente in die liturgie ook bevorder. Tog moet dit altyd binne die konteks van Christus se soendood geplaas word en nóóit daarbuite nie. Sodra Christus se verdienste buite rekening gelaat word, verkry hierdie liturgiese handeling 'n wettiese karakter. Die belydenis van sonde geskied op grond van Christus se verdienste, wat die vergifnis vir ons bewerkstellig het. Dit moet keer op keer pertinent genoem word.

'n Opvallende hantering van die *Kyrie Eleison* tema is dié van die Anglikaanse kerk. Uit die Anglikaanse gebedeboek het die priester 'n reeks gebede, wat voorgelees of *ge-chant* kan word, waaruit hy kan kies om hierdie tema toe te lig. Hulle maak ook voorsiening vir knielbankies en –kussinkies waarop die priesters en gemeente gesamentlik kan kniel in stil sondebelydenis. Daar is min liturgieë wat so baie van die *Kyrie Eleison* maak as juis die Anglikaanse model. 'n Besondere atmosfeer van ontsag vir die Heilige God word hier geskep. Hoewel daar geldige kritiek uitgespreek kan word oor die feit dat alle gebede uit die amptelike gebedeboek opgesê word en daar dus nie sprake van spontaniteit betreffende die inhoud is nie, is dit die wyse en plek wat dit in die liturgie inneem wat in ag geneem moet word.

Die volgende aanhalings uit die Anglikaanse gebedeboek dien as goeie voorbeelde:

Voorbeeld 1:

• GREETING

All stand. The presiding celebrant greets the community

Celebrant The grace of our Lord Jesus Christ, and the love of God, and the fellowship of the Holy Spirit be with you all

People **And also with you.**

Celebrant Bless the Lord who forgives all our sins

People **His mercy endures for ever.**

• THE WORD OF GOD

A suitable passage of Scripture, such as one of the following may be read.

Exodus 20:1-17 *Matthew 9:9-13* *Luke 15:11-32*

Deuteronomy 5:6-21 *Matthew 18:15-20* *Luke 19:1-10*

Isaiah 55:6-7 *Matthew 25:31-46* *John 8:1-11*

Ezekiel 11:19-20 *Mark 12:28-34* *Romans 6:3-11*

Matthew 5:13-16 *Luke 15:1-7 or 8-10* *1 John 1:8-9*

Reader A Reading from...

At the conclusion of the passage, the reader says,

The Word of the Lord

People **Thanks be to God.**

- CONFESSION AND ABSOLUTION

The people are invited to confession in these or similar words

Celebrant Dear friends in Christ, God is steadfast in love and infinite in mercy;

He welcomes sinners and invites them to his table. Let us confess
our sins, confident in God's forgiveness.

Silence is kept.

Celebrant Most merciful God,

People **we confess that we have sinned against you in thought, word,
and deed, by what we have done, and by what we have left
undone. We have not loved you with our whole heart; we have
not loved our neighbours as ourselves. We are truly sorry and
we humbly repent. For the sake of your Son Jesus Christ have
mercy on us and forgive us, that we may delight in your will,
and walk in your ways, to the glory of your name. Amen.**

Voorbeeld 2:

Either

- THE TEN COMMANDMENTS

Celebrant Hear the Commandments which God has given to His People, and
take them to heart. I am the Lord your God: You shall have no other

gods but me.

All **Lord have mercy upon us, we pray you.**

(Die voorganger gaan voort om elke gebod te lees en die gemeente kan na elke gebod

antwoord: **Lord have Mercy upon us, we pray you.)**

Or

- OUR LORD'S SUMMARY OF THE LAW

Celebrant Our Lord Jesus Christ said: The first commandment is... (Mark 12:
29-31)

All **Lord, have mercy upon us and incline our hearts to keep this
Law.**

- THE NEW COMMANDMENT

Celebrant Our Lord Jesus Christ said: ... A new commandment... (John
13:34)

All **Lord, have mercy upon us, and stamp all these Laws in our
hearts, we pray you.**

Or

All **Lord, have mercy Kyrie eleison**

Lord, have mercy Kyrie eleison

Lord, have mercy Kyrie eleison

Christ, have Mercy Christe eleison

Christ, have Mercy Christe eleison

Christ, have Mercy Christe eleison

Lord, have Mercy Kyrie eleison

Lord, have Mercy Kyrie eleison

Lord, have Mercy Kyrie eleison

- **THE EXHORTATION**

Celebrant My brothers and sisters (having heard the commandments of God),
let us examine ourselves in silence; Let us seek God's grace near to
Him in penitence and faith.

A short period of silence is kept

Celebrant: Let us confess our sins to God firmly resolved to obey God's
commandments and to live in love and peace with our neighbours.

- **THE CONFESSION**

All **Heavenly and eternal Father, we confess that we have sinned
against you and our neighbours. We have walked in darkness
rather than light; we have called upon the name of Christ, but
have not departed from our sins. Have mercy upon us, we pray
you; for the sake of Jesus Christ forgive us all our sins. Cleanse
us by your Holy Spirit; quicken our consciences and enable us to**

forgive others; lead us out from darkness to walk as children of light; through Jesus Christ our Lord. Amen.

Celebrant Hear the gracious Words of Comfort Our Saviour says to all who truly turn to Him.

(One or more of the following Scriptural passages shall then be said by the Celebrant.) (Matthew 11:28; John 3:16; 1 Timothy 1:15; 1 John 2:1)

- THE ABSOLUTION

All **Amen. Thanks be to God.**

Celebrant The Lord be with you.

All **And also with you.**

(Buchanan:1985:116-117;180-182)

Müller stel die volgende voorbeeld voor:

Liturg Grote Christus, ewige Lig,

Niks is bedek voor u gesig!

Waar ons hier voor u verskyn

Weet ons: al ons skanse moet verdwyn.

Ons wil onself nie eers probeer verdedig nie.

Ons smeek net:

Gemeente **Here, wees ons genadig!**

Liturg U liefde maak ons skaam
U versorg ons, terwyl ons U skoon vergeet.
Ons kan so beïndruk raak met die wêreld,
so meegesleur deur ons eie dinge ...

Gemeente **Here, vergeef ons!**

Liturg U roep ons om ons vyande lief te hê.
Maar U weet hoe ons sukkel om selfs ons vriende eerste te stel.

Gemeente **Here, vergeef ons!**

Liturg U, wat armes, gevangenes en sukkelaars u broers noem;
Voor U bely ons ons verwaandheid en hooghartigheid.
Die eer vir ons suksesse neem ons gewoonlik vir onself en die
verwyte vir ons mislukkings slinger ons na U en ons medemense.

Gemeente **Here, vergeef ons!**

Liturg O God, skep tog opnuut opregtheid in ons binneste, en liefde, sodat
ons nie langer net vir onself sal lewe nie, maar vir U en ons naaste.

Gemeente **Amen!**

(1990:65)

Dit sal goed wees indien verskillende liturgiese tradisies by mekaar in hierdie verband kan leer. So kan die *Kyrie Eleison*- en *Agnus Dei*-tema in byderwetse liturgieë op

verskillende wyses kreatief aangewend word. Sodoende kan elke erediens nie slegs 'n belewenis van God se genadige immanensie wees nie, maar ook 'n geleentheid van verdieping en verootmoediging wees, as die besef tot die lidmaat deurdring dat die Een wat in hulle midde is, die Almagtige en Heilige is.

Müller keer die gebruik van stil belydenis af, aangesien die persoon nie as individu voor God staan nie, maar as 'n lid van sy gemeente. Deur kollektiewe skuldbelydenis betoon gelowiges hulle solidariteit met mekaar se skuld. Vir hom herinner dit te veel aan die tradisie van die Rooms Katolieke Kerk waar slegs die priester sy skuld voor die mis bely – iets wat die reformatore afgeskaf het ten gunste van die gesamentlike skuldbelydenis waarin die hele gemeente deel (1990:66).

Die probleem is egter dat die kerkganger juis in twee hoedanighede daar is: As lid van 'n liggaam en as individu. As individu is hy persoonlik verantwoordelik vir sy eie dade (vgl Eseg 18:20). Die preek of die voorlesing van een of ander Skrifgedeelte het hom dalk aangespreek en hy ervaar die nood om sy skuld by God te bely. Daar bestaan geensens enige Skriftuurlike gebod op persoonlike sondebelydenis nie – intendeel – die Skrif moedig ons aan om ons skuld te bely! Daarom is dit goed as daar van tyd tot tyd geleentheid gegee word vir stille skuldbelydenis voor die Here. As Protestante het ons immers slegs een “Biegvader” en Middelaar en dit is die Here Jesus Christus en in die erediens ervaar ons 'n besondere nabyheid aan Hom. 'n Verdere saak wat uitgemaak kan word ten gunste van sagte, persoonlike belydenis, is dat almal dit immers gesamentlik doen, en dat dit onder geen omstandighede afbreek doen aan die korporatiewe gevoel van die erediens nie. Oor die verskillende wyses

van belydenis, skryf Gaddy:

Confession of sins can be done congregationally and chorally. A statement of confession read in unison by the entire congregation is valuable. So, too, are musical arrangements of confessions which allow all members of a worshiping fellowship to identify with the words being sung by a few. But at some point, personal confession is a necessity – each individual one on One with God, supported by the realization that all of the other worshipers present are similarly engaged. None of these acts of confession is mutually exclusive of the others. In fact, each can be encouraged and strengthened by the others” (1992:127).

Hy wys ook tereg daarop dat die element van sondebelydenis, waar dit ookal in die liturgie geplaas word, te alle tye die viering van die nagmaal vooraf moet gaan. Hoe hierdie element ookal in die erediens geïmplimenteer word, dit is belangrik dat die gemeente dit met sekerheid in hulle harte sal doen, nie weens eie verdienste nie, maar weens hulle kennis van wie God is, wat Hy belowe het en hoe Hy reageer op pleidooie om vergiffenis (1992:126, 129). Daarom kan die liturg na afloop van die *Kyrie Eleison* en *Agnus Dei* die gemeente daarvan verseker dat God sondes, wat in opregtheid bely is, graag vergewe, omdat sy Seun vergifnis vir daardie sondes bewerk het en die sondaar met God versoen het.

In hierdie verband skiet die Evangeliese beweging, waaronder die Baptiste, se liturgie

ver tekort. Van die voorlesing van die Wet en selfs kollektiewe sondebelydenis is daar selde of ooit enige sprake. Inteendeel, dit is 'n probleem wat in groot dele van die evangeliese beweging voorkom. Die ergste is dat daar binne hierdie geledere min of geen kommer daaroor heers nie. Die persepsie bestaan dikwels dat dit goed is om 'non-konformisties' met die 'katolieke' tradisie te wees en in Afrikaanse geledere is die verskoning dikwels "dat ons anders as die drie Afrikaanse kerke is." In die proses beroof ons onself van 'n integrale deel van liturgiese aanbidding. Dit is daarom dat outeurs soos Gaddy (1992), 'n Baptis, verfrissend is om te lees, omdat hy so 'n belangrike klem op hierdie element plaas en die katolieke (universele) gebruike van die kerk in ag neem.

Hoewel die Baptiste tradisie, saam met groot dele van die Evangeliese beweging sekere swakpunte in hierdie verband toon, is daar tradisioneel wel 'n liturgiese gebruik wat groot waarde het, naamlik die tradisie om uitnodigings na afloop van die preek te maak. In Amerikaanse geledere word dikwels na die "Altarcall" verwys. Die idee is dat mense na afloop van 'n preek genooi word om na die gebedskamer te gaan en belydenis te doen. Ongelukkig is dit ook 'n gebruik wat in 'n groot mate uitgesterf het. Dit kan gerus weer herleef word, aangesien dit aan mense wat 'n dringende behoefte ervaar om belydenis te doen, die geleentheid skep om dit wel te doen.

Slegs indien die totale onwaardigheid van die aanbieder en die groot heiligheid van God sy regmatige deel in die erediens inneem, kan die kerk van die Here daadwerklik sê dat gestand gedoen word aan die Bybelse bedoeling van aanbidding, naamlik om laag te buig. Slegs indien God in sy transendente heiligheid die ereposisie in die

liturgie bekle, sal lidmate besef dat geen lofprysing moontlik is indien ons nie op 'n selfvernederende wyse voor Hom verskyn nie. Dán sal die gemeente weer versigtig raak oor wat gesing word, dat dit Skrifgefundeerd is. In Evangeliese kringe, soos ook die geval van Baptiste gemeentes waar geen amptelike musiekboek voorgeskryf word nie, is daar dikwels liedere wat gesing word wat geen Skriftuurlike gronde het nie, maar blote sentimentele uitinge bevat. Indien die vrees vir die Here sy korrekte plek inneem, sal leë sentimentaliteit, waarin die behoeftes van mense primêr voorop staan, verdwyn. Die vrees vir die Here bring immers ook 'n diepe afhanklikheid van sy Woord na vore. Dán sal mense nie meer vra: "Wat kan die kerk vir my beteken?" of: "Hoe kan die kerk my bedien?" of: "hoe kan die kerk my emosioneel bevredig?" nie. Dan sal mense eerder vra: "Wat kan ek doen om die Here te eer?" of: "Watter bydrae kan ek maak tot lof van die grote God?"

Die hernude sentraliteit van die heiligheid van God is dus die kuur vir so baie van die liturgiese kwale wat die kerk beleef. Dit is slegs wanneer die Christen van voor af bewus gemaak word van die feit dat God heilig is, dat hy die bevel: Wees heilig want ek is heilig (Lev 11:44; 1 Pet 1:16), ernstig in lewenswyse en aanbidding sal opneem.

'n Voorstel wat in terme van die ekklesiologie gemaak kan word, is dat dit sterker beklemtoon moet word dat die kerk 'n Godvresende instelling is wie se roeping dit onder andere is om sy lidmate op te voed in die vrese van die Here. Dit is 'n instelling wat die Here in eerbied en vrees dien (Heb 12:28). Daarom is een van die take van die kerk om saam te kom in 'n gesamentlike aksie van aanbidding waarin gelowiges laag voor hierdie heilige God buig. Hier kom gelowiges saam om die wil van die Here te wete te kom, sodat hulle hul heil kan uitwerk in vrees en bewing (Fil 2:12), met ander

woorde om te wete te kom wat welbehaaglik vir die Here is en dit na te streef. Soos wat Christus sy kerk heilig, só moet die kerk ook die heiligheid nastreef (2 Kor 7:1; Heb 12:14; Rom 6:22; 2 Tes 2:13-14).

Juis omdat dit deels die kerk se identiteit is, is kerklike dissipline van uiterste belang. Ongelukkig beleef die kerk binne die hedendaagse post-modernistiese kultuur, dat mense hulleself nie meer veel aan kerklike dissipline steur nie – hulle gaan soek dikwels eenvoudig lidmaatskap by ander kerke op, alvorens hulle hulleself laat aanspreek. As gevolg daarvan deins die kerk dikwels voor haar dissiplinerings taak terug. Maar indien sy met haar boodskap oor God se heiligheid en die kerk as ‘n heilige instelling erns wil maak, is dit belangrik om hierdie gebruik te behou. Indien die kerk eenvoudig maak asof niks fout is in gevalle van flagrante morele oortreding, of selfs in gevalle waar mense ernstig dwaal en afwyk van wat ortodoks is nie, word die boodskap uitgedra dat ook God nie omgee nie. Wat ernstige onderlinge onenigheid betref, word dit dikwels oor die hoof gesien. Dit versterk bloot net die post-modernistiese sienswyse van lidmate, waarin waarheid relatief is en dat elke individu sy eie hoogste gesag is.

Die uiteinde is dat die tafel van die Here onheilig word en dit ondermyn weer die totale aanbidding van die gemeente voor die Here (1 Kor 11:17-34). Dan is die gemeente se aanbidding onaanvaarbaar, haar offerhandes van dank onaanneemlik en haar musiek ‘n blote rumoer vir God (Amos 5:21-23).

Natuurlik is die doel nie om mense van skrik weg te jaag met hierdie beklemtoning van God se heiligheid nie! Die reaksie moet eerder wees soos dié van die omstanders

nadat Jesus die dooie jongman in Lukas 7:12-15 opgewek het: En vrees het almal aangegryp terwyl hulle God verheerlik en sê: “n Groot profeet het onder ons opgestaan;” en: “God het na sy volk omgesien (v16).”

God is immers beide heilig en liefde in sy wese! Die twee wesenskenmerke is nooit in teenstelling met mekaar nie, maar komplementeer mekaar en is altyd in harmonie. Dit bring ons by die volgende hoofstuk oor aanbidding as reaksie op God se liefde.

3. AANBIDDING: ‘N REAKSIE OP GOD SE IMMANENTE LIEFDE

Indien aanbidding slegs op belydenis van God se transendente heiligheid geskoei sou word, sou dit inderdaad inhou dat die kerk ‘n onkenbare en selfs wrede God moes dien – Een wat geen genade ken nie. Die oorbeklemtone van ‘n veraf God, so verhewe dat Hy om alle praktiese redes op geen wyse geken kan word nie, staan as Deïsme bekend. Maar, gelukkig beskryf die Skrif Hom ook in liefdevolle, immanente terme – Hy wil geken word. Sy liefdevolle en genadige immanensie geniet dan ook inderdaad net soveel prominensie in die Skrif as sy transendensie. Grudem som die beginsel van die immanensie van God soos volg op:

“God is also very much involved in creation, for it is continually dependent on him for its existence and its functioning. The technical term used to speak of God’s involvement in creation is the word *immanent*, meaning “remaining in” creation. The God of the Bible is no abstract deity removed from, and uninterested in his creation. The Bible is the story of God’s involvement with his creation, and particularly the people in it” (1994:267).

Grenz wys ook daarop dat God immanent in sy skepping teenwoordig is. Paulus het vir die mense van Atene gesê dat God nie vêr van enigeen van ons af is nie, omdat ons deur Hom lewe, beweeg en bestaan. Volgens Grenz moet daar egter ‘n bepaalde balans tussen die twee beginsels bestaan. Hy skryf:

“He is that reality who is present and active within the world process. Yet he is not simply to be equated with it, for he is at the same time self-sufficient and ‘beyond’ the universe. In conceiving of God, therefore, we dare neither place him so far beyond the world that he cannot enter into relationship with his creatures nor collapse him so thoroughly into the world processes that he cannot stand over the creation which he made” (1994:106).

Ook Erickson is van mening dat daar ‘n balans in ons beskouing van die beginsels van immanensie en transendensie moet wees. Die beste wyse om hierdie balans te handhaaf, is om dit saam te hanteer. Die korrekte verstaan van beide lê daarin dat ‘n mens die een in die lig van die ander moet verstaan. Waar enige van die twee oorbeklemtoon word, gaan die ortodokse teïstiese konsep verlore. Waar die immanensie oorbeklemtoon word, gaan die konsep van ‘n persoonlike God verlore. Waar die transendensie oorbeklemtoon word, gaan die konsep van ‘n aktiewe God verlore. Hierdie balans is van kardinale belang, aangesien dit definitiewe praktiese implikasies vir die totale lewenstyl van die gelowige, asook vir die gemeentelike bediening inhou.

Tog is dit volgens Erickson belangrik om daarop te wys dat die immanensie en transendensie nie gesien moet word as attribute van God nie, maar eerder as konsepte wat oor die volle spektrum van sy attribute strek. Sommige attribute druk in ‘n meerdere mate sy transendensie uit en ander sy immanensie. Transendensie en

immanensie moet dus eerder beskou word as indikasies van hoe God, in al sy attribute, in verhouding tot sy skepping staan.

In sy verstaan van die term “immanensie”, beskryf Erickson dit soos volg:

“By this we mean God’s presence and activity within nature, human nature, and history” (1985:302).

Weens die feit dat teoloë soos Schleiermacher die konsep van die immanensie van God te ver gevoer het, sodat die transendensie in hulle beskouing geheel en al verdwyn het, oorreeger Berkhof daarteen en plaas dit onder “Present day false conceptions of God involving a denial of the true God.” Vir Berkhof is immanent sinoniem met onpersoonlik omdat God by Schleiermacher een met die heelal word en so te sê daarin verdwyn (1939:24). Hoe meer die konsep van die immanensie van God dus beklemtoon word, hoe meer beweeg dit na panteïsme (Erickson 1985:303).

In hierdie verband neem ook Moltmann die immanensie van God te ver. Vir hom moet die duidelike onderskeid wat in die verlede tussen God en die skepping gemaak is, plek maak vir ‘n belydenis dat God *in* die wêreld teenwoordig is en die wêreld *in* God teenwoordig is. By Moltmann is daar ‘n huiwering om die transendensie van God te erken – intendeel, vir hom plaas die leerstelling van die transendente God Hom *teenoor* sy immanente skepping. In die proses word die natuur van haar goddelike

eienskappe gestroop en verander in passiewe materie. Die uiteinde was dat die natuur geplunder en verniel is toe die transendensie van God sterk na vore gekom het. Hoewel hy nie die transendensie van God ontken nie, het hy 'n totale onderwaardering daarvan. Hy assosieer transendensie met die leerstelling dat God die totstandkoming van die skepping veroorsaak het en dat Hy dit deur sy veroorsakende wil in stand hou. Die feit dat God geskep het, beteken vir Moltmann iets totaal anders. Hy skryf:

“... creating the world is something different from causing it. If the creator is himself present in his creation by virtue of the Spirit, then his relationship to creation must rather be viewed as an intricate web of unilateral, reciprocal and many-sided relationships. In this network of relationships, ‘making’, ‘preserving’, ‘maintaining’ and ‘perfecting’ are certainly the great *one-sided* relationships; but ‘indwelling’, ‘sympathizing’, ‘participating’, ‘accompanying’, ‘enduring’, ‘delighting’, and ‘glorifying’ are relationships of *mutuality* which describe a cosmic community of living between God the Spirit and all his created beings” (1985:14).

Vir Moltmann vervaag die lyn tussen Skepper en skepping. In sy Trinitariese beskouing van die skepping moet daar nie met 'n antitesis tussen God en die wêreld begin word, sodat God en wêreld teenoor mekaar te staan kom (“God is not-worldly and the world is not-divine”) nie. Die vertrekpunt moet eerder 'n bepaalde spanning binne sy immanensie wees, naamlik dat Hy die wêreld gemaak het en terselfdertyd dit binne gegaan het. Hy het met ander woorde gelyktydig die wêreld gemaak en Homself

deur die wêreld se wese gemanifesteer. As God en die wêreld met ander woorde teenoor mekaar staan, staan God teenoor Homself. Die God wat transendent in verhouding tot die wêreld is, is ook immanent in die wêreld. In God se skepping van die wêreld kan 'n mens dus differensiasie en 'n self-identifikasie van sy kant af waarneem. Hy kom hierdeur tot die volgende konklusie:

“He is outside himself in his creation, and is yet at the same time in himself, in his sabbath” (1985:14-15).

Ook Moltmann het dus 'n te sterk beklemtoning van die immanensie van God. Die lyn tussen skepper en skepping is gans te vaag – soveelso dat God so te sê een met sy skepping word.

Dit is weens hierdie tipe oorbeklemtoning van die immanensie van God, voortspruitende uit die rasionalisme, dat Barth en die Neo-Ortodoksie aanvanklik sterk teen die immanensie gereageer het. Sy reaksie teen Schleiermacher is fel. Durand maak die opmerking dat Barth in sy *Römerbrief* van 1918 soos 'n Ou Testamentiese profeet vir die heiligheid en andersheid van God ywer (1976:41). Vir Barth was daar 'n oneindige kwalitatiewe verskil tussen God en sy ganse skepping. Aanvanklik was die afstand tussen God en mens só groot, dat niks wat ons oor God bely of selfs belewe identies is aan wie Hy werklik is nie.

Hierdie aanvanklike beskouing van Barth maak inderdaad voorsiening vir openbaring van God se kant af, maar hy reserveer dit slegs vir openbaring in Christus. God oorbrug die afstand tussen Homself en die mens in Christus se menswording. As gevolg van hierdie (oor)beklemtoning laat hy natuurlik geen plek vir algemene openbaring in die skepping nie. Inteendeel, in Christus openbaar God Homself “loodreg van bo” deurdat ons menslike werklikheid deurkruis word deur die Gans Andere, die totaal onbekende van die Goddelike werklikheid. Dit was soos ’n weerligstraal wat in die nag geflits het. Omdat God onbekend is en bly, is selfs die openbaring in Christus meer verhulling as onthulling. Hy is die soewereine en vrye God wat Homself op geen wyse in sy openbaring laat vasvang nie (Barth 1967:39).

Barth het egter ’n bepaalde balans gevind en dit vind sy finale beslag in sy 1956 voordrag *Die Menschlichkeit Gottes* (Durand 1976:41-42). Hy het nooit daardie aanvanklike verhewe siening van God laat vaar nie. Tog was hy inderdaad met sy *Die Menschlichkeit Gottes* gewillig om te sê dat hy slegs gedeeltelik korrek was (1967:39). Waar was die vroeë Neo-Ortodoksie dan verkeerd? Vir Barth het die fout presies gelê waar hulle dit reg gehad het. Hulle was korrek oor die gans andersheid van God – die feit dat God God is, maar hulle het dit nie tot sy volle konsekwensies deurgevoer nie. Om na hierdie belangrike Calvinistiese leerstelling terug te keer en dit met soveel ywer te propageer was korrek. Om dit te isoleer en te verabsoluteer was die fout. Barth som in sy nuwe verstaan van die menslikheid van God die nuutgevonde balans soos volg op:

“But did it not appear to escape us by quite a distance that the *deity* of the

living God – and we certainly wanted to deal with Him – found its meaning and its power only in the context of His history and of His dialogue with *man*, and thus in His *togetherness* with man? Indeed – and this is the point back of which we cannot go – it is a matter of *God's* sovereign togetherness with man, a togetherness grounded in Him and determined, delimited, and ordered through Him alone. Only in this way and in this context can it take place and be recognised. Who God is and what He is in His deity He proves and reveals not in a vacuum as a divine being-for-Himself, but precisely and authentically in the fact that He exists, speaks, and acts as the *partner* of man, though of course as the absolutely superior partner. He who does *that* is the living God. And the freedom in which He does *that* is His deity. It is the deity which as such also has the character of humanity... It is precisely God's *deity* which, rightly understood, includes his *humanity*."

Natuurlik voeg Barth by dat dit 'n Christologiese stelling is, oftewel een wat gegrond en ontvou word vanuit die Christologie. Sonder die Christologie is beide God en mens abstrak. Die mens sonder God bou sy eie genoegsame moraliteit wat homself in 'n godheid verander. Sonder die antropologie is ook God abstrak – selfs onmenslik. Maar in Christus verkry beide die korrekte perspektief (1967:42-43).

Dit sal prematuur wees om Barth hier verder te behandel, want sy Christologiese perspektiewe op God se immanensie sal 'n beter bespreking onder 'n opskrif wat oor die Christologie handel teweeg bring. Dit volg dus later.

Moltmann neem lynreg standpunt teenoor Barth en die tradisionele Gereformeerde teologie van soewereiniteit in, deur te sê:

“In God there is no one-sided relationship of superiority and subordination, command and obedience, master and servant, as Karl Barth maintained in his theological doctrine of sovereignty, making this the starting point for his account of all analogously antithetical relationships: God and the world; heaven and earth; soul and body; and, not least, man and woman too. In the triune God is the mutuality and the reciprocity of love. Our starting point here is that all relationships which are analogous to God reflect the primal, reciprocal indwelling and mutual interpretation of the trinitarian perichoresis: God *in* the world and the world *in* God; heaven and earth *in* the kingdom of God, pervaded by his glory...” (1985:16-17).

Weereens sien ons dat die grens tussen Skepper en skepsel in Moltmann se beskouing vervaag – iets wat die totale ewewig tussen transendensie en immanensie omverwerp.

Berkouwer neem ook stelling teenoor Barth in, maar ter selfdertyd gaan hy versigtig met God se immanensie om. Hy verskil onder andere sterk met Barth oor sy standpunt dat God Homself glad nie in die natuur openbaar nie. Hy poog om ‘n beter balans te handhaaf, waarin God immanent is, sonder om sy transendensie prys te gee. Oor ‘n oorbeklemtoning van die immanensie, soos reeds by Moltmann waargeneem is, skryf

hy:

“God ‘appears’, as it were, clearly through nature in a way which everyone easily detects. This way it could hardly be said that revelation is an *act of God* because thus nature is more or less *identified* with God. At different times in history nature had been identified as the ‘place, the theater’ of revelation, and ‘God’ as the ‘primary motive’ of nature, and mention was made of the divine earth with its inexhaustible, living dynamics, and its overwhelming creative power. This way there is no *transcendence*, nor a truly sovereign, transcendent *revelation of God*. At best, mention was made of a deity which was ‘apparent’ or ‘evident’. Revelation thus became, as it were, a constant and self-evident ‘quality’ of nature” (1955:120-121).

By Berkouwer bestaan daar geen twyfel dat daar ‘n duidelike lyn tussen God en die skepsel bestaan nie. Vir hom is God transendent – selfs in sy immanensie. God is duidelik onderskeibaar van sy skepsels:

“We find in the entire Old Testament the border-line between God and creature sharply drawn, especially in the polemics against the heathendom. There is in the entire realm of nature not a single secret, as far as prophetism is concerned, which finds its origin and existence in nature itself. The mystery of nature, her meaning and reality, consist in her *creatureliness*. Because here –

exactly in the midst of the revelation of the salvation of God – decisive matters are at stake; prophecy is able to take up the weapon of sharp irony in the description of and fight against the ‘idols’, as in Isaiah 40 and other places... The message of the transcendent loftiness of Jehovah is inseparably connected with the salvation of God. Considered in this light all things and all men are alike, in spite of all differences; alike in *creatureliness*” (1955:125).

Brunner vra die vraag: Hoe kombineer ‘n mens die stelling van God se heiligheid, wat tot uitting kom in daad van verterende wraak, met ander stellings dat sy Heiligheid een met sy liefde is? Beide is immers Bybelse waarhede. In die teologie is die konsep van Goddelike wraak ‘n verleentheid vir beide die skool van die Verligting met sy rasionalisme sowel as die van Schleiermacher met sy Panteïstiese idees. Maar die spanning tussen die twee skep ook ‘n probleem vir diegene wat na aan die leerstellings van die Skrif wil bly. Dit is presies op hierdie punt waar ons by ‘n beslissende punt in die hele Christelike leer van God kom, sê Brunner. Daarom moet ‘n mens in eerbiedige gehoorsaamheid noukeurig aan alles wat die Skrif daarvoor te sê het aandag skenk. Brunner maak hierin baie van Luther se teologie en gee ‘n lang (en briljante) uiteensetting daarvan:

Hy voer aan dat die sleutel om hierdie verhouding te verstaan, in Christus lê, want slegs in Jesus het God Homself laat ken soos Hy werklik is. In Christus het God Homself geopenbaar in terme van sy liefde en die werk van vrye genade gedoen. Deur sy versoenings- en verlossingswerk in Christus, skep God geloof en deur geloof ontvang Hy eer. Daarom, indien dit God se wil is om Christus se eer en Heiligheid te

ontvang, dan word beide sy Heilige en Liefdevolle Wil in geloof vervul. Geloof bring God eer en dit is op die punt van geloof in Christus waar God se Heiligheid en Liefde een is.

Die voorveronderstelling vir Luther is egter dat die sondige mens Hom van sy sonde moet bekeer. Maar dit is slegs moontlik wanneer die sondaar homself onder God se oordeel plaas. Voordat God liefde, lewe en genade kan skenk, moet Hy eers die ou Adam doodmaak. Die twee werke van God in hierdie verband lê daarin dat Hy doodmaak en lewendmaak, verwond en heelmaak, vernietig en help. Weens die sonde is God veronderstel om die rug op die sondaar te draai. Maar in die plek van die sondaar, haal Hy sy wraak op sy Seun uit in 'n aksie waarin Hy Hom in die plek van die sondaar doodmaak. Die sondaar wat geweier het om hom te bekeer, doen dit nou omdat hierdie liefdesaksie van God hom daartoe bring.

Brunner wys daarop dat sy wraak egter op diegene bly wat nie deur sy verlossingswerk verander word nie. Dit is 'n lewende en ewige realiteit. Sy wraak is ook die resultaat van sy liefde, omdat Hy in wese liefde is. In Christus vlug mense weg van die God van wraak na die God van Genade. Hulle vlug van God na God. Hulle breek deur sy wraak na sy regterstoel en daar beroep hulle hul op sy troon van genade. Waar dit egter nie gebeur nie, bly Hy die God van wraak.

Omdat God Homself alleenlik volledig in Christus geopenbaar het, is dit ook slegs moontlik om die God van genade te leer ken, want slegs in Christus stel hulle hulself

onder sy regering. Wanneer ons geloof in Christus het, sien ons deur Hom wat aangaan in die hoogste Majesteit en die algeheel geheime Wese van God – Wie Jesus ken, ken die Vader. Dan neem die gelowige waar dat daar geen wraak en hardheid in God is nie, maar dat sy hart en gedagtes met liefde gevul is en niks anders nie.

Brunner, wat normaalweg nou met Barth verbind word weens sy Neo-Ortodokse teologie, maan dan in sy volgende hoofstuk teen uiterstes in immanensie en transendensie. Hy bepleit 'n middeweg:

“The Biblical statement about the relation of God to the world which He has created occupies a middle position between a Deistic doctrine of Transcendence and a Pantheistic doctrine of immanence” (1949:157-175).

Bavinck gee 'n goeie verduideliking van die saak. Volgens hom hou die verhouding tussen die transendensie en immanensie van God die volgende waarskuwing in:

“We must avoid on the one hand the error of pantheism, namely, that God is really the substance of all things and that he is spatial; and on the other hand, the error of deism, namely that God is omnipresent in power but not in essence and nature. Though God is essentially distinct from his creatures, he is not separate from them.”

Bavinck wys op 'n ander belangrike punt:

“However, God is not present in the same sense in every creature. There is a difference between his physical and his ethical immanence. Something analogous to this is found in the sphere of human beings; e.g., two persons may be physically near to one another, but far apart in sympathy and spirit, Matt. 24:40, 41” (1951:162).

Hieruit kan afgelei word dat God naby sy ganse skepping is, maar selfs nog nader aan sy uitverkorenes. Daarom kan sy immanensie nie een-dimensioneel toegepas word nie.

Dit is duidelik dat selfs behoudende teoloë vandag die term (immanensie) met groot gemak gebruik, sonder om Schleiermacher en sy oortuigings by te sleep. Immanensie beteken immers nie noodwendig een met die heelal nie, maar slegs naby en betrokke. Dit is hier waar die Goddelike attribute soos liefde, genade en goedheid in terme van sy verhouding met sy skepping die sterkste geïllustreer word. Hy is met sy skepping en daarom naby. In die negentiende eeu is die immanensie van God oorbeklemtoon. Die reaksie gedurende die eerste helfte van die twintigste eeu deur teoloë soos Berkhof was weer om die transendensie van God te beklemtoon. Gedurende die tweede helfte van die twintigste eeu het daar dus 'n duidelike balans gekom waar die immanensie so te sê geherdefinieer is en van nuuts af saam met die transendente heiligheid van God beskou is.

Hierdie balans word op sy duidelikste deur die woorde van Jesaja 57:15 geïllustreer:

“So sê Hy wat hoog en verhewe is, Hy wat ewig leef en wie se Naam die Heilige is: Ek woon in ‘n hoë en heilige plek en Ek is by hom wat verdruk en nederig is. Ek gee nuwe krag aan die nederiges, Ek gee nuwe krag aan die verdruktes” (NV).

Let ook in hierdie verband op die volgende teks, wat die geskikte reaksie op hierdie balans tussen immanensie en transendensie is:

“Die HERE het ‘n welgevalle in die wat Hom vrees, wat op sy goedertierenheid hoop” (Ps 147:11 OV).

Met die herdefiniëring van die immanensie, waar God naby en betrokke aan die skepping geraak het, in plaas van een daarmee, het ‘n ander lyn van oorbeklemtoning egter ontwikkel, naamlik dat God só naby gekom het, dat Hy nie meer die “Ganz Andere” is voor wie die skepping moet buig nie, maar Een wat ‘n vriendskapsband met sy kinders aanknoop. Dit is veral in die Charismatiese beweging waar hierdie konsep voorkom. Hy is nie meer die Verhewe God nie, maar Een wat byna net soos die mens is. Charismatiese prediker Kenneth Copeland, het die volgende stelling gemaak:

“(God is) not some creature that stands 28 feet tall, and He’s got hands, you know, as big as basketballs. That’s not the kind of creature He is....A being that is very uncanny the way He’s very much like you and me. A being that stands somewhere around 6’-2”, 6’-3”, that weighs somewhere in the neighbourhood of a couple of hundred pounds, little better, [and] has a [hand] span of nine inches across” (Hanegraaff :1997:122).

Copeland is nie die enigste Charismatiese leier wat hierdie siening handhaaf nie. Jerry Savelle het die volgende oor die onderwerp te sê:

“God is not 437 feet tall, weighing 4000 pounds, and got a fist big around as this room. He’s big, but He’s not a monster. He measured out the heaven with a nine-inch span... The distance between my thumb and my finger is not quite nine inches. So I know He’s bigger than me, thank God. Amen? But He’s not some great, big, old thing that couldn’t come through the door there and, you know, when He sat down, would fill every seat in the house. I don’t serve The Glob. I serve God, and I’ve been created in His image and in His likeness” (Hanegraaff 1997:122).

Beide Savelle and Copeland maak misbruik van Jesaja 40:12 om God gelyk aan sy skepping te maak. Soos Hanegraaff tereg opmerk:

“Savelle seems oblivious to the fact that Isaiah is using figurative language (cf. verses 2, 5-7, 10, 11, 22, 24) to convey the supreme majesty and surpassing greatness of our God (verses 18, 25, 26, 28, 29). Rather than reducing God to the dimensions of man, Isaiah goes to great lengths to underscore the differences between the Creator and His creation” (1997:122).

Nog ’n prominente figuur in Charismatiese geleedere is Morris Cerullo, wat by geleentheid vertel het dat hy die volgende ondervinding gehad het:

“As I lay there on the floor in this condition, my spirit was taken out of my body and the next thing I knew, I was in the heavens.... Suddenly, in front of this tremendous multitude of people, the glory of God appeared. The Form that I saw was about the height of a man six feet tall, maybe a little taller, and twice as broad as a human body with no distinguishing features such as eyes, nose, or mouth” (Hanegraaff 1997:122-123).

Ook Benny Hinn het by geleentheid op Trinity Broadcasting Network gesê: “I could almost visibly see the Lord, and I could tell you what He was wearing.” Toe Paul Crouch hom vra of die Here geklee was in die Heilige Gees, het hy geantwoord: “Yes” (Hanegraaff 1997:123).

Die Charismatiese beweging se beskouing van die immanente Here word só ver gevoer, dat sommiges soos Paul Crouch vas glo dat God geen onderskeid maak tussen Homself en sy kinders nie en dat die gelowige 'n klein godjie is. Of, soos Kenneth Copeland dit stel: “You are anything that He is” (MacArthur 1992:332-333; Chambers:Trinity Broadcast Network Video).

Volgens die Charismatiese beweging beteken die nabye God dus gelyk aan sy skepsels, naamlik die mens. Dit beteken dus dat Hy klein geword het. Inteendeel, soos reeds met die probleemstelling gemeld is, beskou Kenneth Copeland God as die grootste mislukking in die Bybel. In sy nabyheid aan die mens het Hy sy soewereine heerskappy aan Adam gegee en Adam het dit aan die Satan gegee. Dus het God sy heerskappy oor sy eie skepping verloor. In die Charismatiese teologie se gedagtes bestaan daar dus nie 'n transendente heiligheid by God nie – in elk geval nie tot dieselfde mate as wat dit in die vorige hoofstuk beskryf is nie. Die feit dat God “soos” sy skepsels lyk en is, en dat sy skepsels “soos” Hy is, maak dat die Charismatiese teologie se Godsleer dikwels grens aan 'n nuwe vorm van panteïsme. Panteïsme leer immers dat daar nie 'n onderskeibare verskil tussen God en sy skepping is nie. Hy het in sy skepping verdwyn sodat sy skepsels Goddelike status verkry het. Die Godsleer wat hier uitgebeeld is, vloei gemaklik (bewustelik of onbewustelik) vanuit die beskouings van Schleiermacher voort.

In teenstelling met wat die leiers van die Charismatiese beweging leer, beteken immanent nie “klein” nie en definitief ook nie “soos” nie. In sy nabyheid aan sy skepping het God nie soos sy skepping geword nie. Immanent beklemtoon bloot sy

betrokkenheid en liefdevolle toegeneendheid teenoor sy skepping. Dit getuig van versorging en onuitblusbare liefde. Dit is dan juis as dit by sy uitverkorenes kom waar sy eindelose geduld die duidelikste na vore kom:

“Ek reken nie vir altyd sondes toe nie, Ek bly nie vir altyd toornig nie, want anders sal dit die einde beteken van die mens, die mens aan wie Ek die asem gegee het. Ek het toornig geword oor my volk se sonde en hebsug, Ek het hom geslaan en hom verlaat omdat Ek toornig was. Hy was opstandig en het sy eie koers ingeslaan. Ek het gesien wat met hom gebeur, en Ek sal hom genees. Dié van hom wat treur, sal Ek lei en terugbring, Ek sal vir hulle uitkoms gee. Ek stel hulle in staat om My weer te loof. Vrede vir dié wat ver is, vrede vir dié wat naby is, sê die Here. Ek sal hulle genees” (Jes 57:16-19 - NV).

In terme van gemeentelike aanbidding en die toepassing van God se immanensie en transendensie in die gemeente, verduidelik Frame die balans wat gehandhaaf moet word soos volg:

“In worship, we acknowledge God’s transcendent greatness in reverence and awe (Heb. 12:28), in praise and adoration, in humble recognition of our need for his forgiveness (Isa. 6:5). We also recognize God’s immanence, rejoicing that he has chosen to draw near to us, particularly in Christ. Through Jesus, he is our Lord, and also our Father (Matt 6:9), Friend (John 15:15), and Brother (Heb 2:11-12). In worship, God is present in a special way so that even an

unbeliever may sometimes recognize it (1 Cor 14:25). God draws near to us, and we also draw near to Him (Ps. 73:28; Heb. 12:22-24). Away from worship, we long to be near him in this way (Ps 84:1-4).

“A biblically balanced view of worship must take into account both God’s transcendence and his immanence, his exaltation and his nearness, his majestic holiness and his unmeasurable love. This balance is not always easy to maintain. Churches that focus on divine transcendence are in danger of making God appear distant, aloof, unfriendly, unloving, devoid of grace. Churches that focus on God’s immanence sometimes lose sight of his majesty and purity, hatred of sin, and the consequent seriousness of any divine-human encounter. To maintain this balance, we must go back again and again to the Scriptures themselves so that we may please God in worship rather than merely acting on our own intuitions” (1997:13-14).

’n Gebalanseerde verstaan van God in beide sy transendensie en immanensie staan as Teïsme bekend, waarbinne albei ’n definitiewe rol in sy verhouding met sy skepping speel, sonder dat die een die ander uitkanselleer.

God se alomteenwoordigheid kan onder sy immanensie geplaas word. Maar dit is veral die feit dat Hy liefdevol en genadig is, waar sy immanensie prakties na vore kom – want by God is liefde en genade duidelike handeling waarmee Hy aan mense toon dat Hy naby is. Die blote feit dat Hy Homself aan mense openbaar, toon dat Hy



naby is. Die blote feit dat Hy in sy soewereine raad besluit het om in 'n verbondsverhouding met mense te tree en Homself sodoende onlosmaaklik aan hulle te verbind en sodoende verantwoordelikheid vir hulle aanvaar, is 'n duidelike teken dat Hy immanent is. Die blote feit dat Hy sy Seun gestuur het en Hom Emmanuel genoem het, getuig van 'n God wat net so onmeetbaar naby is, as wat Hy verhewe is.

3.1. GOD SE IMMANENSIE IN DIE SKEPPING

Hy hou alles in stand. Hy is in sy skepping teenwoordig, hoewel Hy nie deel daarvan is nie. Bavinck wys daarop dat daar verskillende dimensies of vlakke van God se nabyheid bestaan:

“God’s immanence is not an unconcious emanence, but a concious presence of his being in all his creatures. That is the reason why the nature of this divine presence varies in accordance with the nature of these creatures. To be sure, even the most insignificant creature owes its origen and preservation to God’s power, to his being: God dwells in every creature; but this does not mean that he dwells equally in every creature. All things *‘in him’* but all things are not *‘with him.’* God does not dwell on earth as he dwells in heaven, in animals as in man, in the inorganic as in the organic creation, in the wicked as in the pious, in the church as in Christ. Creatures differ according to the different manner in which God dwells in them. A creature’s nature and essence is determined by its relation to God. Hence, though all creatures reveal God, they do so in different ways and along different lines. *‘With the pure thou wilt*

show thyself pure; and with the perverse thou wilt show thyself froward,' Ps. 18:26. In all creatures God is present 'by means of essence,' But in Christ alone dwelleth the fulness of the Godhead bodily. God dwells in Christ in a very special sense, 'by means of union.' In other creatures his immanence varies with the character of their essence; in some he dwells 'by means of his nature'; in others 'by means of his justice'; in others 'by means of his grace'; in others by 'means of his glory.' There is endless variety, in order that all may reveal God's glory" (1951:163).

God se nabyheid aan die natuur hou in dat Hy as die Skeppergod alles in stand hou. Dit getuig dus van 'n volgehoue betrokkenheid by die skepping. Sy magtige teenwoordigheid vul die ganse skepping, maar Hy word nie in wese deel van sy skepping soos Schleiermacher en Moltmann beweer nie. Hy is naby en met sy ganse skepping weens 'n wilsbesluit. Hoewel Hy in geen opsig afhanklik van sy skepping is nie, is Hy weens sy soewereine besluit daarby betrokke.

Niehaus wys daarop dat die skeppingsvertelling van Genesis 1-2 definitiewe verbondselemente in beide struktuur en inhoud toon, wat met Midde-Oosterse verbondsformules uit die tweede millennium ooreenkom. 'n Strukturele analise van die skeppingsverhaal in verbondsterme sal dan soos volg lyk:

1. **Titel/inleidende formule**

In die verdrag tussen Mursilis en Duppi-Tessub van Amuru sien 'n mens byvoorbeeld

die volgende inleidende formule:

“These are the words of the Sun(god) Mursilis, the great king, the king of the Hatti land, the valiant, the favorite of the storm god (1995:144).”

Genesis 1:1 vorm hier die titel: “In die begin het God die hemel en die aarde geskape.” Niehaus wys hier op die volgende:

“Note that God creates by his word; so ancient Near Eastern treaties were introduced as the “words” of the great king – quite literally, the words by which the suzerain structured the “world” in which the vassal must henceforth live and rule. The analogy makes it clear that God is the Suzerain in what follows” (1995:145).

‘Suzerain’ (suserein of opperleenheer in Afrikaans) verwys natuurlik na ‘n sterker party of koning en ‘vassal’ (vasaal of leenman in Afrikaans) na die swakkere party, land of koning wat onder sy beskerming en heerskappy kom. In ruil vir die protektoraat van die suserein het die vasaal sekere dienste verrig of belastings aan hom betaal.

2. **Historiese Proloog**

Hierdie afdeling verwys natuurlik na die groot dinge wat die suserein vir die vasaal

gedoen het. Die historiese proloog word in die skeppingsvertelling in Genesis 1:2-29 weerspieël.

3. Stipulasies

Die stipulasies van die verdrag behels wat die vasaal uit dankbaarheid en in gehoorsaamheid aan die suwerain moet doen. In die skeppingsverhaal word hierdie afdeling deur 1:28 en 2:16-17a verteenwoordig.

4. Oorhandiging en gereelde lees van verdrag

In die ou Midde-Ooste is so 'n verdrag in die tempels van beide partye oorhandig en in die teenwoordigheid van hulle gode voorgelees. Elke koning moes dit gereeld lees sodat hulle nie vergeet van die stipulasies daarin vervat nie. Wat die skeppingsvertellings betref, kom hierdie deel nie eksplisiet voor nie, want God se verbond met sy skepping was mondeling en nie geskrewe nie.

5. Getuies

Verskeie gode, maar ook die hemel, aarde, wolke, berge, ens is gewoonlik as getuies geroep. Binne die konteks van Genesis 1-2, word God, binne die monoteïstiese beskouing van die Skrif, as getuie benoem (1:31). Volgens Niehaus word die voltooide hemel en aarde in 2:1 implisiet tot getuies geroep. Dit is ook nie ongewoon dat Jahwe die hemel en aarde as getuies roep by sy aanklagte dat Israel hulle verbond met Hom verbreek het nie (vgl Deut 4:26; 31:28; Jes 1:2; Ps 50:4).

6. Seëninge en vloeke

In hierdie slot afdeling word die gevolge van gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid aan die vasaal uitgespel. In Genesis word dit deur 1:28; 2:3; 2:17b uitgespel (Niehaus 1995:143-146).

God se immanensie in die skepping is dus een van 'n verbondsverhouding. Sy instandhouding of onderhouding en versorging van die skepping, getuig dus van verbondstrou aan sy skepping. Dit beteken dat God getrou sal bly, selfs al is sy skepsels ontrou.

Ander Ou Testamentiese uitsprake versterk die konsep van God se verbondsverhouding met sy skepping. In Hosea 6:7 kom die beskuldiging dat die volk soos Adam die verbond oortree het (OV). Die NV vertaal dit as “die dorp Adam.” Die probleem is egter dat dit suiwer rus op die interpretasie van die vertaler. Dit kan dus beide kante toe verstaan word. Niehaus verkies om dit te interpreteer in terme van die sondeval en Adam se verbreking van God se verbond met die skepping (1995:147).
Jeremia 33:25-26 sê:

“Maar so sê die Here: As Ek nie my verbond met die dag en nag nakom nie en my voorskrifte vir die hemel en die aarde nie handhaaf nie, sal Ek die nageslag van Jakob en die nageslag van my dienaar Dawid verwerp en nie meer een uit

sy nageslag vat om te regeer oor die nageslag van Abraham, Isak en Jakob nie.

Ek sal hulle lot verander en medelye met hulle hê” (NV).

Volgens hierdie twee verse dien Jahwe se verbondstrou teenoor die skepping as bewys dat Hy ook in sy verbond met Abraham en sy nageslag, asook in sy verbond met Dawid en sy nageslag, getrou sal bly.

In Jeremia 31:35-36 word verwys na Jahwe se bevele (NV) of ordeninge (OV) van die maan en sterre. Sommige Engelse vertalings verkies ordinances (KJV; ASV), decrees (NIV) of, nog beter, statutes (YLT). Die Hebreeuse teks verwys na אָבְרָחָם wat ‘n duidelike verbondsterm is, indien ‘n mens die vers met verbondstekste soos Eksodus 12:24 en Deuteronomium 4:1 vergelyk, waar dieselfde woord gebruik word.

Binne ‘n tipiese verbondsverhouding in die antieke tye, sou die suserein ook sy vasaal se staatkundige heerskappy herstel indien daar ‘n vyandige inname sou plaasvind. Soos in ‘n tipiese verbondsverhouding van die tyd, sou God ook binne hierdie ooreenkoms wat Hy met sy skepping aangegaan het, so ‘n stipulasie implisiet deelgemaak het daarvan. Niehaus wys daarop dat die vasaal koning en koningin van hierdie verbond Adam en Eva is. Die derde party wat hulle heerskappy bedreig is die bose. Openbaring 12:9 gryp terug na die Genesis vertellings van die tuin en verwys na die draak as “die slang van ouds, wat die duiwel en die Satan genoem word en wat die hele wêreld verlei.” Hy is nou die owerste van hierdie wêreld (Joh 12:31; 14:30; 16:11) en staan bekend as die god van hierdie wêreld (2 Kor 4:4).

God, wat verantwoordelikheid vir sy skepping aanvaar het, sal dit herstel van so 'n vyandige optrede. Daarom beloof die Skrif nie slegs in sy eskatologiese uitsprake die herstel van die vasaal heersers, die mens nie, maar ook 'n totale herstel van die ganse skepping tot 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde (vgl Jes 65:17-25; 66:22; Openb 21:1). Soos Niehaus dit treffend stel:

“That is why – even in the Old Testament – *Eindzeit* (eindtyd) reflects *Urzeit* (oertyd)” (1995:148-149).

Ons sien dus reeds in die vertellings van Genesis 1-3 die fundamentele waarhede van die Evangelie vervat. God het Hom van die begin af daartoe verbind om sy vasale te red en te vernuwe.

Juis omdat die skeppingsvertellings in 'n konvensionele verbondsvorm gegiet is, het God, as die suserein in hierdie verhouding, die volste reg om te reageer as sy skepsels nie sy verbondsbepalings nakom nie. In Genesis 3, waar die sondeval beskryf word, sien ons juis dit. Op fassinerende wyse verwys Niehaus daarna dat taalkundige navorsing nuwe lig op Genesis 3:8 werp.

Dit wat allerweë in vertalings as 'aandwindjie' ('cool of the day' in Engels) gebruik word, om die tyd van God se “wandeling in die tuin” te beskryf as die skemertyd as

die dag afkoel, is waarskynlik volgens die nuutste navorsing nie korrek nie. Die Hebreëus maak gebruik van לָרֶגֶל הַיּוֹם om dit te beskryf. Die vertaling daarvan was volgens Niehaus nog altyd ‘n probleem. Vertalers het in hulle vertaling nog altyd die voorbeeld van die LXX (τὸ δειλιόν bv die koeler deel van die dag) en die Vulgaat (*ad auram post meridiem* wat “in die na-middag briesie beteken) nagevolg. Deur die eeue heen het hierdie vertaling dus ‘n groot klomp raaiwerk ingesluit.

Volgens navorsing op die Akkadiese ekwivalent, *ūmu(m)*, wat in 1974 gepubliseer is, korrespondeer dit met die Hebreëuse יָמָה; oftewel dag. Maar ‘n tweede *ūmu*, beteken storm. Niehaus volg Koehler en Baumgartner (*Hebräisches und Aramäisches handwörterbuch zum Alten Testament*). Ook Holladay weerspieël die tweede יָמָה as dat dit “storm” beteken (1971:131). Niehaus wys daarop dat Koehler en Baumgartner onder andere Sefanja 2:2b as ‘n goeie voorbeeld voorhou, met die teks: כָּסַף עָפַר יָמָה (soos kaf gaan die dag verby – OV). Kirkpatrick vertaal dit soos volg: “soos strooi gaan ‘n dag verby (1993:96).” Hier is ‘n voorbeeld van die tweede יָמָה; wat volgens Niehaus beter vertaal kan word met “[that] storm sweeps on like chaff” (1995:155-157). Hierdie keuse sal natuurlik groter geweld verleen aan dit wat daarop volg: “voordat daar oor julle kom die toornloed van die HERE” (OV).

Sou so ‘n vertaling gevolg word in Genesis 3:8, verander die betekenis van die teks drasties. Dan wandel God nie in die skemerbriesie nie, maar kom Hy die tuin binne in die wind van die storm. God roep na Adam en vra: “waar is jy.” Adam antwoord in v10 dat hy God se ‘geruis’ (OV) in die tuin gehoor het. Sommige Engelse vertalings

verkies 'voice' (vgl KJV en ASV). Sou v8 vertaal word as dat God in 'n storm gekom het, is die teofanie van Genesis 3 duidelik om te oordeel en hoor hulle nie bloot God se stem (קול) nie, maar soos Israel dieselfde "donder" van God se stormagtige teenwoordigheid. 'n Voorbeeld hiervan is in Eksodus 20:18 waar Israel God se teenwoordigheid waargeneem het in die donderslae (הקולות), blitse en die geluid (קול) van die trompet, tesame met rook op die berg. Soos Adam en Eva het Israel gebewe van vrees. Niehaus verwys ook na Psalm 77:18-19 waar קול telkemale met die 'donder' vertaal word (Niehaus 1995:158-159).

Adam en Eva reageer in vrees op die teofanie, omdat dit die enigste wyse is waarop die sondige wese in die heilige teenwoordigheid van God kan reageer.

Die konteks van Genesis 3 verleen hom aan so 'n vertaling, omdat die hoofstuk oorheers word deur die mens se sonde en God se straf in reaksie op hulle verbreking van die verbond.

Tog, te midde van hulle ontrou, vernietig God hulle nie, maar straf bloot. In sy immanensie verdoem hy nie die ganse menslike ras nie, maar neem verantwoordelikheid vir hulle en die res van die skepping, omdat die skepping sy vasaal is en Hy die Suserein (Beskermer) is wat getrou aan sy verbond met sy skepping bly. Hy het nie tou opgegooi met die mens nie, maar beloof dat die mens die slang se kop sal vermorsel en hom dus sal oorwin.

In sy straf is daar ook genade. God gee aan hulle klere, hulle sterf nie onmiddelik nie en hulle word met kinders geseën. Ook Kain ontvang genade te midde van straf – God gee aan hom ‘n teken om hom te beskerm. Ten spyte van die sonde is God steeds immanent, naby – soveelso dat Genesis 5:22 vertel dat Henog met God gewandel het.

Ook in die verhaal van Noag lees ons van God se voortgesette nabyheid en verbondstrou te midde van sy oordele. Hy vernietig nie alles nie, maar ‘n oorblyfsei van mens en dier bly oor, met ‘n belofte wat op die vloed volg, dat Hy nooit weer so ‘n vloed sal stuur nie. Hierdie verbond sluit Hy weereens nie slegs met die mens nie, maar met alles wat lewe.

Genesis 6:8-9 berig dat Noag, ‘n regverdige man, genade in God se oë gevind het en dat hy met God gewandel het. Volgens v18 beloof God dat Hy ‘n nuwe verbond met Noag gaan oprig, omdat Hy Noag regverdig bevind het (7:1). Dit is treffend om te sien dat God in 8:15-9:17 ‘n nuwe verbond met Noag aangegaan het. In Noag deel alle lewende wesens in hierdie verbond. Weereens sien ‘n mens die basiese vorm van ‘n antieke Midde-Oosterse verbond na vore kom:

1. Titel of Inleidende formule

“En God het met Noag gespreek en gesê:” (Gen 8:15)

2. Historiese Proloog

Hier handel dit oor die groot dinge wat die Suserein (God) vir die vasaal (alles en

almal in die ark) gedoen het. Dit lê daarin dat Hy hulle lewens tydens die vloed gespaar het en dat almal lewendig uit die ark gekom het (8:16-19).

3. Stipulasies

Dit behels wat die Vasaal en Suserein se verpligtinge teenoor mekaar is:

Die verpligtinge van die Vasaal is soos volg:

- a. Wees vrugbaar en vermeerder en vul die aarde (9:1, 7)
- b. Die mens mag van alles wat eetbaar op aarde is eet, behalwe vleis met sy bloed in (9:2-4). Let op hoe genadig God ook teenoor die prooi is, want Hy plant die instinktiewe reaksie in die dier om vir die mens weg te hardloop, sodat hy 'n regverdige kans op oorlewing het.
- c. Geen mens se bloed mag vergiet word nie, omdat die mens na die beeld van God geskep is (9:5-6)

Die verpligtinge van die Suserein is soos volg:

- a. God sal nie weer die ganse aarde se wesens uitwis ter wille van die mens se sonde nie (8:21);
- b. So lank as wat die aarde bestaan, sal die gang van die lewe en die seisoene asook dag en nag onverstoord aanhou (8:22).
- c. Die belangrikste bepaling is egter die volgende: God sal nie weer so 'n vloed stuur wat alle lewe op aarde sal uitwis nie (9:11)

4. Oorhandiging en gereelde lees van verdrag

Die Here plaas 'n "geskrewe" teken in die lug as herinnering aan die verbond,

naamlik die reënboog. Beide partye kan hierdie sigbare teken sien wanneer dit gereën het en onthou wat hierdie verbond ingehou het: Die Suserein sal onthou dat Hy beloof het om die aarde te spaar en die vasaal moet onthou dat hy uit genade gespaar is en word so opgeroep tot gehoorsaamheid aan die gebooie van die Here (9:12-17).

Die reënboog is nie slegs die teken van verbond wat eeue oud is nie, maar is inderaad die teken van God se volgehoue versorging van en betrokkenheid by sy skepping. Dit is die universele teken van sy immanente teenwoordigheid by en liefde vir sy skepsels.

5. Getuies

Indirek roep God die ganse skepping op as getuies van hierdie verbond, omdat teken van hierdie verbond, die reënboog, sigbaar is vir almal om te sien.

6. Seëninge en Vloeke

By die gehoorsaamheid van die bepalings, sal die vasaal geseënd wees, by die ongehoorsaamheid sal hy gestraf word. Die enigste gebod wat die Here hier strafbaar maak, is die van moord. Hy wat moord pleeg moet sterf (9:5-6). Ja, selfs teenoor die dier wat 'n mens se bloed vergiet sal God dit strafbaar maak. Wat egter opvallend is, is dat God aankondig dat Hy getrou sy stipulasies in hierdie verbond sal nakom, hoewel Hy weet dat die mens in sy natuur verdorwe is en neig na die kwaad (v21). God weet die mens sal nie sy kant van die verbond nakom nie, maar Hy sal sy kant in elk geval nakom.

Dit is belangrik om daarna op te let dat God al die pad die inisiatief neem en dat die mens eintlik net 'n toeskouer is. Die mens het geen bedingingsmag by God nie, want hy is totaal verdorwe en in die skuld by God. Maar Hy kom in sy groot genade tot naby aan die mens en sluit sy verbond van genade nie slegs met die mens nie, maar met die hele aarde.

By die toring van Babel lees 'n mens weer van die sonde en God se straf, naamlik dat Hy die mens verstrooi deur hulle vir mekaar onverstaanbaar te maak. Dit is duidelik dat die Here sy verbond met Noag onthou, want hierdie keer word die mens weens sy eie sonde gestraf, sonder dat ander lewende wesens daardeur benadeel word. Hy vernietig nie, Hy straf eerder volgens sy verbond met Noag. Maar te midde daarvan breek Genesis 12 met 'n gejubel aan: 'n Man met die naam van Abraham het genade in God se oë ontvang. So heers daar in Genesis 3-11 'n konstante afwisseling tussen oordeel en genade, soos wat die mens se verhouding met God wissel tussen opstand en afhanklikheid. Vosloo skryf:

“God se optrede (word) beskryf in terme van die teenstelling oordeel/liefde. Van nou af word die Bybel een lang relaas van die mens se optrede in skakerings van óf opstand óf afhanklikheid, en God se antwoord wat wissel van oordeel tot liefderyke genade” (1988:4).

Die groot bewys van God se immanensie in die skepping lê egter opgesluit in sy algemene openbaring in en deur die skepping. Waar Barth byvoorbeeld geen plek

gelaat het vir algemene openbaring nie, of enige openbaring buiten dit wat in Christus geopenbaar is nie, maak Berkouwer ruim voorsiening daarvoor. Hy maak veral baie van die sogenaamde “Natuur Psalms” (1955). Die eerste Psalm wat die skepping besing is Psalm 8:1-5:

“As ek u hemel aanskou, die werk van u vingers, die maan en die sterre waaraan U ‘n plek gegee het, wat is die mens dan dat U aan hom dink, die mensekind dat U na hom omsien?” (NV).

Vir die Psalmdigter is God onmeetbaar groot gemeet aan sy skepping – so groot dat dit byna ondenkbaar is dat Hy bemoeienis maak met ‘n nietige mens. Tog is God nie so groot en ver dat Hy hierdie nietige wesens op aarde miskyk nie. Die God van die grote uitpansel is dieselfde God wat die mens geskep het (v5 ev). Wat egter belangrik vir die onderwerp van God se immanensie is, is dat hy duidelik tot ‘n dieper begrip van God gekom het toe hy na die uitpansel kyk en oor God nadink. Hy sien God as die grote transendente – Hy wat groot genoeg was om so ‘n onmeetbare skepping daar te stel. Maar hy besef ook God is naby genoeg aan die mens dat hy selfs kinders en suigeling – die nietiges onder ons – kan gebruik om sy heerlijkheid te besing (v3).

Psalm 19:1 sluit hom hierby aan met die aankondiging dat die hemel van die mag van die Here getuig en die uitpansel die werk van sy hande bekend maak. Volgens Psalm 29 kan die digter God se stem in die geluide van die natuur hoor. Hy hoor die stem van die Here in die gedreun van baie water, asook in die donderslae van die weer (v3).

So geweldig is die weerlig dat dit groot bome oopkloof en die wildlewe laat ruk van die skrik (v5 ev).

Psalm 104 getuig van die feit dat God nie slegs geskep het nie, maar ook by die skepping betrokke is. Hy ry op die wolke en vlieg op vleuels met die wind (v3). Die winde is sy boodskappers en die weerligte sy dienaars (v4). Hy laat die fonteine in die valleie ontspring en tussen die berge deurstream. Dit getuig van sy sorgsame hand, want al die diere drink van die strome. Bome en riete groei langs die rivierwalle en die voëls kan hulle neste daar maak (vv10-12). Hy skenk die reën, wat gras en plante laat groei sodat mens en dier kan eet (vv13-14). Die mens kan van die verboude gewasse lewe. Van die druiwe maak hy wyn, van die olyfboom maak hy olie om sy vel te versorg en van ander gewasse maak hy kos om te eet (v15). Hy onderhou met die reën elke lewende wese se habitat (vv13-17) en elke dier het sy geskikte habitat (vv11-12; 16-18). Hy het nie slegs die son en maan gemaak om die vaste tye aan te gee nie (v19), maar reguleer hulle tye ook van dag tot dag (v20). As dit nag is, brul die leus en vra hulle kos van God (v21). Omdat God dag en nag reguleer, bepaal Hy ook daardeur die tye waarin dier en mens aktief is en wanneer hulle moet rus (vv21-23). Kyk 'n mens na die orde waarvolgens God alles geskep het, dan sien jy dat Hy alles in wysheid geskep het (v24). Alle lewende wesens is vir hulle lewens en lewensmiddele van God afhanklik. Hy gee aan alles meer as genoeg om te eet. Hy bepaal elkeen se geboorte en sterwe (vv27-30). Hy het met ander woorde nie geskep en daardie skepping aan sy eie lot oorgelaat nie, maar bly daarby betrokke en versorg dit. Die blote feit dat alles in die natuur volgens bepaalde natuurwette werk en dat lewe voortgaan, is getuigenis van God se immanente bestaan. Hy doen dit nie met 'n

gemurmureer nie, maar put vreugde uit die werke van sy hande (v31). Oor Psalm 104 skryf König:

“‘n Mens het hier bepaald met die belangrikste skeppingslied in die Psalms te doen. Daarvoor is daar verskillende redes. Eerstens word hier ‘n besondere verband gelê tussen skepping en bewaring of versorging. En dit is merkwaardig hoe maklik die digter die een in die ander kan laat oorgaan, byvoorbeeld die oorgang van vv 5-9 (skepping) na vv 10 ev (versorging). Daar is selfs voorbeelde waar ‘n mens moeilik kan uitmaak of die tema skepping of versorging is, oa v 30” (1982:55).

Wat opvallend is van die sogenaamde ‘Natuur Psalms’, is dat die natuur gedurigdeur ‘n reaksie van lofprysing by die Psalmis ontlok. Die wonder van die grootheid van die natuur hou nie slegs by hulle ‘n bewondering vir die grootheid van die Here in nie (hoewel dit definitief ‘n sterk motivering inhou), maar dat hulle waarneming van die natuur juis vir hulle wys dat die Skeppergod naby is. Hy is nie ‘n veraf onbekende Skeppergod nie, maar immanent kenbaar en binne hoorafstand! Vandaar byvoorbeeld die erg persoonlike karakter van Psalm 8, waarin die digter Jahwe persoonlik aanspreek as een wat hy ken.

Wat egter belangrik is om op te let, is dat algemene openbaring geensens genoegsaam is om God te leer ken nie – intendeel, daarin is Barth deels reg, naamlik dat ons God slegs in Jesus Christus kan leer ken, soos Hy Hom aan ons in sy Heilige Skrif

openbaar. 'n Behoorlike verstaan van God deur sy algemene openbaring is dus eers werklik moontlik met voorafkennis van sy besondere openbaring. Algemene openbaring, hoewel dit as 'n duidelike teken van God se bestaan aan die heiden dien, is dus in die eerste plek eerder 'n bevestiging van die besondere openbaring wat ontvang is.

Ook Psalm 139 getuig van die immanente Here. Hierdie keer handel dit oor God se teenwoordigheid en betrokkenheid by die individu. Hy ken die individue se doen en late (v2-3) en weet wat die mens dink (v4-6). Dit maak nie saak waar jy jou bevind nie – Hy is daar (vv7-13). Hy het elke individu gemaak (vv14-15; vgl Ps 119:73) en hulle lewensdae bepaal (v16 – NV). Die OV vertaal hierdie moeilike begrip met “my ongevormde klomp.” By die NV word dit inderdaad korrek weergegee as sy lewensdae wat soos 'n boekrol opgerol was voordat hy nog gebore is – met ander woorde dat dit klaar vasbepaal is. Juis daarom kon die digter die Psalm met 'n belydenis begin: “Here, U sien dwarsdeur my” (NV). Wie ken hom immers beter as die God wat hom gemaak het?

Dit is ook nie slegs die Psalms wat van God se immanensie in die skepping vertel nie. Ook Job getuig daarvan dat die Skeppergod sy skepping onderhou (Job 38-41). Wat opval in Job is dat God nie oorsigtelik sy hand oor alles hou nie, maar by elke lewende wese is. Hy gee vir die leeu om te eet (39:1) en gee vir die kraai die kos wat hy nodig het wanneer sy kleintjies na God om hulp roep. Hy is daar waar die diere hulle kleintjies kry (vv4-7) en skenk dus lewe aan elkeen van hulle. Hy skenk aan die wildedonkie sy vryheid en sorg vir hom (vv8-11) en beheer die gevaarlike buffel

(vv12-15). Die stomme volstruis met geen verstand, weet presies hoe om haar kuikens teen perd en ruiter te beskerm (vv16-21). Die blote feit dat die volstruis, wat haar eiers op die grond lê, se kuikens dus oorleef, is aan God toe te skryf. Dit is Hy wat die perd slim en vol bravade vir die oorlog maak (vv22-28). Hy sorg selfs vir die roofvoëls wat hoog in die lug vlieg (vv29-33).

Hoewel immanent, sê dit nie dat God klein is nie. Meer as enigiets anders, is dit juis sy immanente betrokkenheid by die natuur wat sigbaar van sy almag getuig.

Ook die profete het hulle stemme hierby gevoeg. Oor God se volgehoue immanente betrokkenheid by die skepping kan dele van Amos as voorbeelde gegee word:

“Jy moet besef: Hy wat die berge vorm en die wind skep, Hy wat sy gedagtes aan die mens bekend maak, Hy wat die dagbreek donker maak, Hy wat oor die hoogtes van die aarde gaan, sy Naam is Here, almagtige God!” (4:13 – NV).

“Hy deur wie die Sewester en Orion gemaak is, Hy wat die donker in oggendlig verander en die dag donker nag laat word, Hy wat die water van die see roep en dit oor die aarde uitstort, sy Naam is die Here” (5:8 – NV).

“Die Here my God, die Almagtige, raak die aarde aan en dit smelt weg, en almal wat daarop woon, treur; die hele wêreld kom in beroering soos die Nyl

en sak weer weg soos die rivier van Egipte. Die Here bou sy bokamers in die hemel en lê die hemelkoepel se fondament op die aarde, Hy roep die waters van die see en giet hulle oor die aarde uit. Sy Naam is Here!” (9:5-6 – NV).

Ook Jeremia getuig van God se soewereine betrokkenheid by sy skepping – en dus die geskiedenis ook:

“Deur my groot krag en met my magtige daade het Ek die aarde, die mense en die diere wat op die aarde is gemaak en Ek gee dit aan wie Ek wil” (27:5 – NV).

Ook die Here Jesus Christus getuig van God se sorgende hand (Matt 6:25-34). Hy roep die mense telkens op om te kyk na die voëls en die lelies. Die natuur verkondig die heerlikheid – en goedheid – van God. Kyk en sien God se hand in die natuur: Hy sorg vir die voëls (v26) en klee die veld met die mooiste blomme (vv28-30) en Hy wat getrou genoeg is om vir die natuur te sorg sal ook getrou wees om sy kinders te voed en te klee.

Weens die feit dat Hy alles geskep het, het Hy ook die reg om dit te bestuur en Hom daarmee te bemoei. Hy is dus nie slegs immanent in die skepping betrokke nie, maar ook in die geskiedenis van sy skepsels. Hy oefen dus in elke opsig ’n wettige mandaat uit! Die blote feit dat Hy regverdig, genadig en liefdevol is, maak dat die gelowige

dus ook in ons situasie in Suider-Afrika, met finansiële en politieke onsekerheid ‘n bepaalde berusting kan hê. Soos Gesang 22 tereg bely:

“Rus, my siel, jou God is Koning,
oral voer Hy heerskappy;
alles wissel op sy wenke,
onveranderlik is Hy.”

3.2. GOD SE IMMANENSIE IN DIE OU TESTAMENTIESE VERBOND MET ISRAEL

Die gānse saak van die verbond is gebaseer op die feit dat God immanent is – die feit dat Hy naby is – en dit handel nie slegs oor die verbond wat God met Abraham en sy nageslag gemaak het nie. Hy maak Homself altyd binne die grense van verbondsluiting bekend. Daar is die skeppingsverbond, soos dit reeds verduidelik is, daar was die verbond wat Hy met Noag gesluit het. Daarna openbaar Hy Homself aan Abraham binne die verbond wat die res van die Ou Testament oorheers en binne die grense van daardie verbond is Hy naby of immanent aan Israel – en in ‘n besondere mate mēt Israel. In die Nuwe Testament is Hy in besonder met en immanent aan sy kerk binne die verbond wat Hy in Christus met sy uitverkorenes opgerig het.

Reeds by Abraham kom ‘n mens agter dat God met Abraham en sy nageslag ‘n

besondere pad wou stap. Van hier af sou dit duidelik word dat Hy in sy verhouding met Abraham en sy nageslag nader sou kom en meer betrokke sou raak as wat met ander mense die geval is. Kort tevore was Noag en sy familie letterlik 'n eiland van God se verlossingsgenade. Van nou af sou dit Abraham en sy nageslag wees.

Binne die verbondopset lees 'n mens dikwels van teofanieë (Godsverskynings), waar Hy in die vorm van drome, gesigte en natuurverskynsels Homself aan sy verbondsvolk openbaar. Intendeel, Niehaus wys daarop dat alle Jahwistiese teofanieë binne een of ander verbondskonteks plaasvind (1995:142). Deur hierdie teofanieverskynsels wou God Homself nie slegs aan hulle openbaar nie, maar duidelik ook aan hulle bewys dat Hy naby en met hulle is – en hulle nie alleen is nie. Hy het sy immanensie dus duidelik getoon.

Reeds in Genesis 12:1-4, waar die Here Abram geroep het, belowe Hy sy teenwoordigheid. Hy *stuur* Abram nie weg van sy familie af nie, maar *roep* hom om agter Homself aan te kom, na die land wat *Ek* jou sal *wys* en *Ek* sal jou seën. Hoewel die oprigting van die verbond nog in die toekoms gelê het, het die Here as die Suserein reeds sy konstante beskerming beloof: “Ek sal seën wie jou seën en hom vervloek wat jou vervloek” (NV). Sy immanensie word versterk deur die Godsverskyning by Sigem, met die belofte dat Hy die land van die Kanaäniete aan sy nageslag sal gee (Gen 12:7).

Die hoogtepunt van die teofanië in die Abrahamvertellings, is natuurlik dié van die verbondsluiting. Die verbond wat God met Abraham in Genesis 15 gesluit het, kan in dieselfde kader ingedeel word as wat die geval was met die skeppingsverbond en die verbond wat Hy met Noag gesluit het. Dit sal dan soos volg lyk:

1. **Titel/inleidende formule**

“Ná hierdie dinge het die woord van die HERE tot Abram gekom in 'n gesig en gesê...”(Gen 15:1A).

In hierdie inleidende formule word die twee betrokke partye uitgespel. Wat hier van groot belang is, is dat die Suserein die inisiatief neem. Van die heel begin af is Abraham niks meer as 'n blote toeskouer nie, behalwe vir een saak: Hy het God geglo en dit is hom tot geregtigheid gereken (v6).

2. **Historiese Proloog**

Soos reeds in vorige kaders aangetoon is, is onder hierdie afdeling dikwels die vorige groot daad en gunste van die groter koning uitgespel. Ook is die historiese gebeure wat aanleiding tot die verbondsluiting hierin vervat gegee het, met ander woorde die rede waarom die vasal hulp soek, hieronder uitgespel. In hierdie geval is dit nie Abraham wat hulp soek nie, maar God wat die inisiatief neem en hom met sy genadige liefde oorrumpel. Die historiese proloog soos vervat in Genesis 15, kan soos volg ingedeel word:

a. Die getroue gunste van die Here in die Geskiedenis:

Die volgende verse kan hieronder genoem word:

“Vrees nie, Abram, Ek is vir jou 'n skild en jou loon is baie groot” (Gen 15:1B).

“Verder het Hy vir hom gesê: Ek is die HERE wat jou uitgelei het uit Ur van die Chaldeërs om jou hierdie land in besit te gee” (Gen 15:7).

b. Historiese gebeure wat aanleiding gegee het tot die verbondsluiting: Abraham se dilemma:

Dit is te vinde in vv2-3.

3. Stipulasies

Die stipulasies van die Abrahamverbond is vervat in vv4-6, 13-16, 18-21. Die Here het sekere dinge onderneem en die verbondsvoorwaarde vir Abraham was om te glo. Later, met die uittoeg sou die volk die verbond hernu en sou die Here uitgebreide verbondstipulasies aan hulle gee, in die vorm van die wet.

4. Oorhandiging en gereelde lees van verdrag

Normaalweg is 'n geskrewe kopie aan beide partye gegee. Die vasaal was verplig om die verbondsvoorwaardes elke dag te lees, om hom aan sy verantwoordelikhede te herinner.

Hierdie deel van die verbond het God vir Abraham se nageslag gereserveer in die vorm van Deuteronomium 6.

5. Getuies

Verskeie gode, maar ook die hemel, aarde, wolke, berge, ens is gewoonlik as getuies geroep. In hierdie verbond roep God niemand tot getuie nie – Hy is die waaragtige

God by wie gesweer moet word. Hy het niemand hoër as Homself om by te sweer nie. Daarom is Hy die hoogste gesag en die waaragtige getuie van sy eie verbond.

6. Seëninge en vloeke

In hierdie slot afdeling word die gevolge van gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid aan die vasaal uitgespel. Ongehoorsaamheid het dikwels slawerny en selfs totale vernietiging ingehou. Wat God egter anders maak as aardse konings, is sy verstommende vergewensgesindheid teenoor die oortreders van sy verbond (vgl Hos 11:8 ev).

Die aangrypende karaktertrek van hierdie verbondsluiting lê nie bloot net in die teofanie waardeur Hy in die vorm van fakkel tussen die twee rye vleis deurgaans, maar die feit dat Hy dit doen sonder dat Abram selfs 'n toeskouer is, al moes Hy soos die gebruik was, self tussen die twee rye vleis deurgegaan het. Dit blyk dat Abram, hoewel hy in 'n diep slaap was, wel kon hoor wat die Here sê (vgl vv12 ev). 'n Mens kan nie help om te spekuleer dat die rede daarvoor was sodat hy nie die heerlikheid van die Here kon aanskou nie.

Daar is egter ook 'n ander rede waarom Abram in hierdie ongewone slaap moes wees. Die gebruik was eintlik dat die vasaal tussen die vleisstukke deurloop, met die simboliese betekenis dat dieselfde met hom sal gebeur as wat met die diere gebeur het as hy die verbond verbreek. In die antieke tyd het dit byvoorbeeld gebeur dat 'n vasaal met die naam van Dunanu teen Assurbanipal van Nineve gerebelleer het. Hy het beveel dat Dunanu soos 'n skaap geslag word (Niehaus 1995:176).

Wat dus met Abraham gebeur het, was ongewoon. Die feit dat Jahwe alleen tussen die stukke vleis deurbeweeg het, sou beteken dat Hy alleen verantwoordelikheid vir hierdie verbond aanvaar. Hy aanvaar dus verantwoordelikheid vir beide Abraham en Homself in terme van die nakoming daarvan.

Dit is nie slegs die heidene wat so 'n verbond met groot erns bejeen het nie. Abraham en sy nageslag is gebind deur hierdie verbond – juis omdat die volk hulleself daaraan verbind het. In Deuteronomium 27-30 het die Here sy verbond met Israel hernu, met verbondsbepalings en -voorwaardes ingesluit. Ook die gevolge vir die verbreking van die verbondsbepalings is uitgespel. Aan die einde beloof Hy ook herstel in die geval van berou. Volgens Josua 24 het die volk hulleself doelbewus weer tot die verbond met Jahwe verbind, selfs nadat Josua hulle gewaarsku het wat die gevolge van die verbreking van hierdie verbond sou wees (vv19-20). Ingevolge Juda se verbondsverbreking profeteer Jeremia:

“Elkeen wat hom nie gesteur het aan die verbond met My en die voorwaardes van die ooreenkoms wat hulle in my teenwoordigheid aangegaan het, nie nagekom het nie, sal Ek maak soos die kalf wat julle met die verbondsluiting in twee gesny en toe daartussendeur geloop het. Ek sal die leiers van Juda, die leiers van Jerusalem, die paleisamptenare, die priesters en al die landsburgers wat tussen die twee stukke van die kalf deur geloop het, in die mag van hulle vyande oorgee, in die mag van dié wat hulle lewe soek. Hulle lyke sal gevreet

word deur voëls en roofdiere” (Jer 34:18-20 - NV).

Die Here het gestraf en herstel. Die volk het terugkeer na die land en Jerusalem en die tempel is herbou. Die grootsheid van wat met Abraham gebeur het, word egter eers ten volle in die Nuwe Testament duidelik. Jahwe het as Suserein alleen tussen die stukke vleis deurgegaan en volle verantwoordelikheid vir die geloofsgemeenskap van die verbond aanvaar – tot in só ‘n mate dat Hy sy Seun soos ‘n skaap laat oopsalk en slag het in die plek van hierdie ongehoorsame vasaal wat elke ieder verbondsvoorwaarde en -bepaling verbreek en oortree het.

Die Here verseker ook vir Jakob van sy verbondstrou in ‘n droom (Genesis 28). In die droom kom staan Hy by Jakob en verseker hom dat Hy by hom is en hom sal beskerm. Ten spyte van Jakob se bedrog, is hy verseker van Jahwe se verbondstroue immanensie.

Jona verwoord hierdie genadige God se houding jeens sy rebelse skepsels die beste – al is dit gesê deur ‘n rebelse profeet uit woede vir die Here se genade:

“Ek het geweet U is ‘n genadige en barmhartige God, lankmoedig en vol liefde. U sien maklik af van die straf wat U aangekondig het” (4:2 - NV).

Hy is in sy immanensie waarlik besorg oor hierdie rebelse mensheid – ja, Hy was

selves besorg oor die bose Nineve, seker die wreedste stad van sy tyd (Jona 4:11).

Dit is egter die teofanieë in Moses se leeftyd wat die meeste opval. Nooit weer hierna sou die volk die nabyheid van die Here só konstant en só intensief beleef nie. In hierdie tyd wou die Here 'n geloofsgemeenskap uit 'n volk opbou wat vir eeue deur die Egiptiese teologie geïndoktrineer is. Geen wonder dat, met die eerste geleentheid wat hulle kon kry, hulle teruggegryp het na die Egiptiese Apisbul as objek vir 'n godsdienstige fees nie. In hulle verwardheid oor Moses se verdwyning, omdat hy so lank op die berg was, wou hulle iets tasbaars van die Here daar stel. God se doel met die baie teofanieë was waarskynlik juis om aan hulle te wys dat Hy onvoorstelbaar en onvergelyklik is. Hy wou Homself in hulle gedagtes as die unieke Here vestig, wat met geen Egiptiese of ander godheid vergelyk kan word nie.

Oor die teofanie waar God in die brandende bos aan Moses verskyn het (Eks 3-4), skryf Niehaus die volgende:

“God’s fiery theophany is controlled – the bush is not consumed – but it is also unfamiliar, unasked for, and awesome. Moses’ response is appropriately one of fear. His reaction is like that of Adam and Eve and of any mortal to the glory of God in the Old Testament. But one reason that God shows up on Mount Sinai is to set in motion a plan of salvation that will undo that fear – undo the separation between God and humanity caused by sin. The proof of God’s intention is not only that he appears but also that he reveals more of his

nature, for it is ultimately more of his nature that he wants to communicate to his people. He does this by revealing – or we should say, more profoundly revealing – his known name (3:14)” (1995:187-188).

Twee opmerkings is hier in orde. Die eerste is dat Niehaus waarskynlik die kwessie van die vrees van die Here oorvereenvoudig. Die rede waarom die gelowige God vrees is tweeledig. Eerstens moet ons God vrees omdat ons sondig is en Hy rein en regverdig (tot hiertoe is Niehaus korrek in die aangehaalde gedeelte dat God daardie deel van die vrees uit die weg wou ruim). Maar selfs al het die sonde nie bestaan nie, sou die mens, saam met die hemelse wesens, God steeds moes vrees, weens die feit dat Hy die almagtige Skeppergod is, transendent en in elke opsig verhewe bo elke skepsel. So ‘n vrees sou welliswaar nie die skrikwekkende karakter aangeneem het wat die sonde ingebring het nie. Dit sou veel eerder beskryf kon word met die Engelse begrippe van “reverence” en “awe” – ‘n buitengewone, byna “oordrewe” heilige bewondering, ontsag en eerbied.

Die tweede opmerking hou in dat Niehaus waarskynlik die motief agter die teofanie korrek opsom: Hy wou veel meer vernag as om slegs ‘n reeks opdragte uit te deel. Moses moes iets meer van God se karakter en wese leer ken – en dit geld vir elke teofanie in die Skrif. En telkemale kom die balans tussen immanensie en transendensie na vore. Hy bewys dat Hy die God is wat met die volk van sy verbond is, maar ter selfdertyd boesem sy sigbare teenwoordigheid vrees in. Maar hierin sien ‘n mens juis die genadige karakter van God raak, naamlik dat Hy sondige mense in sy heilige teenwoordigheid duld – ja selfs in sy teenwoordigheid innooi met die



uitnodiging om Hom te lees

Sy immanente teofanie is duidelik sigbaar in die uittoeg van die volk uit Egipten deur die wolkkolom en 'n vlam van vuur wat die volk uitgetrek het (Eks 13:21-22). Hierdie eerste wolkkolom is 'n teofanie wat die volk uitgetrek het, deurdat dit tussen Israel en die Egiptiese leërmagte agtergehoop is. Lees 'n mens v19 ev, dan sien 'n mens dat dit die Engel van die Here is wat die volk uitgetrek het, en ook tot hulle redding was. Maar wat ook verstaanbaar is, is dat die Engel nie 'n gewone engel was nie, maar God self. Volgens Numeri 12:5 en 12:10 is dit God self wat in die wolkkolom is. Die Engel van die Here, wat ook werklik 'n engel is, is 'n oordertellings (vgl Gen 18:2 ev; 48:15-16) is dus 'n teofanie van God (vgl van der Watt & van der Watt 1997:44-46). Dit word veral sigbaar in die feit dat die Engel van die Here is wat verskyn, maar dat die teks sê dat dit die Here is wat verskyn (Eks 23:20-23, beloof die Here dat sy Engel voor die volk sal uittrek en hulle moet die Engel gehoorsaam, want die Naam van die Here is in die Engel). Dit beteken dat hulle ag moet gee op die engel en na hom moet luister (שָׂמַע בְּקוֹל יְהוָה). Die Hebreeuse uitdrukking (שָׂמַע בְּקוֹל יְהוָה) wat sy betekenis binne die konteks van die verbond beteken dit normaalweg dat die volk as vasaal van die Here is en dat die Here as die Suserein moet luister. Wanneer die betrokke vers binne die konteks van die verbond verstaan word, word die engel van die Here met die Here verbind (vgl Deut 18:15) (Niehaus 1995:189-191, 194).

Keer op keer lees 'n mens van die Here wat die volk in die woestyn, dat die heerlikheid van die Here aan die volk geopenbaar is en hulle beërgedaal het na hulle. Dit is bloot 'n

spreekwyse om te sê dat die onsigbare God deur een of ander verskynsel aan die volk verskyn het (vgl Eks 16; Eks 40:34 ev; Lev 9:23). Op hierdie punt word dit duidelik dat daar nie 'n duidelike skeiding tussen God se immanensie en transendensie is nie. Dit is dus nie so maklik om sy attribute in netjiese kompartemente te verdeel nie. Dit blyk dat Hy immanent in sy transendensie en transcendent in sy immanensie is. In sy transendensie het Hy nader gekom sodat die volk 'n breukdeel daarvan kon aanskou. Natuurlik sou dit almal met vrees vervul – maar ook met bewondering en 'n beter persepsie van die wese van God. In sy nabyheid was Hy steeds groot. Hy verskyn op Sinaï, terwyl hierdie indrukwekkende teofanie gepaard gaan met weerlig, donderslae en die berg wat begin rook. Hoewel Hy “nader” gekom het, in 'n genadige aksie waarin Hy sy wil aan sy volk bekend wou maak, moes hulle hulself steeds reinig, omdat hulle in die teenwoordigheid van 'n heilige God was (Eks 19:10-11). Juis daarom mag niemand behalwe Moses die berg bestyg het nie.

In die eksodus en die omswerwinge deur die wildernis, het Hy Homself bewys as die God wat op blywende wyse by sy volk betrokke is, maar dit mag nooit die kwessie van 'n heilige vrees wegneem nie. Slegs binne die konteks van 'n heilige ontsag vir sy heerlikheid, is dit moontlik om Hom as die immanente God te loof.

Israel moes leer dat sy immanensie seën vir die gehoorsame, maar straf vir die ongehoorsame sou inhou. Die verskyning van sy heerlikheid het immers ook soms straf ingehou (vgl Num 16:19, 42; 20:6). Sy immanensie hou in dat niks vir Hom verborge is nie – en as Hy boonop so naby kom dat blote sterflinge maar 'n blote skaduwee van sy heerlikheid aanskou, sal hulle nie anders kan as om te vrees nie.

Die mees konkrete simbole van God se immanente teenwoordigheid onder die volk, was egter die Tabernakel en later die tempel, asook die Ark van die verbond. Ook hierin was beide sy transendensie en immanensie verteenwoordig. Eichrodt wys daarop dat sowel die Ark van die verbond as die Tabernakel gewys het op die spanning tussen God se transendensie en immanensie. Hy skryf:

“The view here presented is unquestionably in a certain tension with that symbolized by the Ark. The Tent gives characteristic expression to a strong feeling for the unapproachableness of God and for the fact that his self-communication is an act of condescension, which is not at the beck and call of man. The Ark on the other hand, as the throne of the invisible God, emphasizes by contrast his nearness and his abiding in the midst of his people. In the case of the Tent the concern is with guidance in the internal affairs of the people through the giving of oracles: The Ark is the medium through which the deity leads his people in the wanderings and in war... The fact that the Mosaic religion takes into its system, in terms of its two principle shrines, the latent tension between the immanent and the transcendent God only goes to show that it is not controlled by some concept of deity which is the product of logical construction, but by the living reality of God with all its contradictions. In the same way, only at a higher level, this reality is experienced by the prophets, but also finds expression in the priestly regulations of life” (1961:110-111).

God was dus naby, maar nooit tasbaar naby nie. Die feit dat die Ark in die allerheiligste gehou is, waar niemand onder die volk toegang daartoe gehad het nie, behalwe die hoëpriester een maal 'n jaar op die groot versoendag, het hierdie idee verskerp. Hy was by sy volk gesimboliseer deur die ark, maar het steeds 'n afstand gehandhaaf. Die voorhangsel was juis die simbool van God se transendensie in 'n tent en later 'n tempel wat die absolute simbool van sy immanente teenwoordigheid onder sy volk was. Die spanning tussen immanensie en transendensie het ook bestaan by die hantering van die Ark. Hoewel die ark vooraan getrek het, en selfs saamgeneem is na die slagveld om te toon dat die Here met hulle is, mag niemand dit aanraak nie. Dit is met drastieke vervoer. Hierdie saak word veral treffend geïllustreer deur die vertelling in II Samuel 6 van Dawid wat die ark na Jerusalem wou vervoer. Uit eerbied vir die Here het hy die Ark op 'n nuwe wa gesit. Die ark is vervoer op maat van feestelike musiek waarmee hulle die Here wou eer. By die dorsvloer van Nagon het die osse gestruikel. Om te keer dat die ark val het Ussa dit met sy hand gekeer en die Here het hom doodgeslaan.

Die oënskynlike spanning tussen immanensie en transendensie lê daarin dat Hy naby is, maar nie op enige vergelykbare wyse nie en definitief nie tasbaar nie. Dawid, wat baie bang geword het vir die Here, het die ark in die huis van Obed-Edom laat bly. Daar het die Here sy huishouding geseën. Dit is dus 'n immanensie wat nooit sy transendensie kompromieer nie. Hy is naby, maar steeds onaantasbaar. Hy is betrokke, maar bly steeds onafhanklik en selfgenoegsaam.

Die les wat hieruit te leer is, is dat die gelowige se kennis van God se liefdevolle

immanensie nie ons eerbiedige gehoorsaamheid aan sy Woord mag benadeel nie. Eerbiedige gehoorsaamheid aan sy Woord hou in dat Hy diegene seën wat Hom dien. Wat Dawid moes leer, is die feit dat God in sy immanente teenwoordigheid tot 'n verbondsverhouding met Israel getree het, definitiewe verantwoordelikhede op hulle geplaas het. Sy seën hang af van eerbiedige gehoorsaamheid. Dit is eers wanneer die gelowige dus sy immanensie in die lig van sy transdensie beskou, dat so 'n persoon guns by die Here vind. Dit is waarskynlik juis daarom dat God besluit het om met Moses van aangesig tot aangesig te praat soos 'n man met sy vriend praat, omdat Moses te midde van sy immanente teenwoordigheid steeds die vrees van die Here behou het (Eks 33:11). 'n Mens kry dieselfde idee by Elia in 1 Konings 19:9 ev. Die Here openbaar Homself op 'n besonder immanente wyse aan Elia, omdat hy moedeloos is. Natuurlik het dit as versterking vir Elia gedien, maar hy het in reaksie sy gesig toegemaak en haastig uit die spelonk padgegee waarbinne hy was.

Ook die teofanieë van Jesaja (6:1 ev) en Esegël (vgl 1:28; 3:23; 43:3; 44:4), waarin God Homself aan sy profete geopenbaar het, toon dat hulle geweet het dat die gelowige ook laag neerbuig (of is dit haastig neerval?) voor die God wat só naby gekom het, dat Hy iets van sy wese laat deurskemer het. Maar dit was genadige teofanieë omdat hierdie profete telkemale gemeenskap met God beleef het. In Jesaja se geval het die Here hom gereinig en as profeet geroep. Die Here wou nie slegs sy heiligheid aan Jesaja toon, met Serafs wat Hom toeroep: "Heilig, heilig, heilig..." nie, maar ook dat Hy immanent genoeg is om in liefde sy sondes te vergewe. Sy intensie was nie om Jesaja te verskrik nie, maar juis om hom tot sy diens te roep. Jesaja moes weet dat Hy nie 'n veraf God is nie, maar juis dat Hy immanent-betrokke by sy volk

is.

Vir Esegïel in hfst 1-3 hou dit ook 'n roeping as profeet in, maar daarby ook woorde van versterking, naamlik dat hy niemand in die uitvoer van sy taak hoef te vrees nie (vgl 2:6). Inteendeel, die Here toon sy immanensie s o duidelik aan Esegïel dat hy beleef dat die Gees van die Here in hom ingaan (2:2). In hierdie teofaniee wil die Here nie slegs sy straf oor sy volk bekend maak nie, maar ook sy planne van herstel (vgl hfst 37). Van die begin af was daar genade in sy straf. Dit het gegeld vir Adam, Kaïn en ook vir die volk. Te midde van sy straf het Hy telkemale ook herstel beloof.

Tog sien 'n mens dat Israel deur die geskiedenis heen vergeet het dat die immanente God ook transendent is – inteendeel, daar was tye wat hulle Hom tasbaar wou maak en sy transendensie ignoreer (vgl. Eks 32; 1 Kon 12:28; 2 Kon 10:29; 2 Kron 13:8). Dit blyk dat die Here dikwels vir hulle s o immanent was, dat Hy met baie offers omgekoop kon word (vgl Amos 4:4-5) – selfs terwyl hulle hul neergebuig het op klere wat hulle van die armes afgevat het (2:8). Hulle het sy immanensie as vanselfsprekend aanvaar en gedink die Here sal hulle verkeerde dade oor die hoof sien as hulle meer offers bring as wat voorgeskryf is. Maar Hy is slegs met diegene wat sy wil doen (5:14-15) – ja hulle wat Hom vrees.

Vir ander was die Here s o immanent dat Hy selfs alledaags geword het – soveelso dat Hy maar tevrede moes wees met 'n afskeep godsdien (Mal 1:6 ev). Beide Amos en Maleagi wys op die gevaar van 'n godsdien waar die konsep van die transendente

Here vervaag – God word alledaags en doodgewoon en Hy gee eenvoudig nie om hoe Hy gedien word nie. Hy is immers die God van liefde (Mal 2:17)!

Daar is ook ander wyses waarop die Here sy immanensie aan sy mense bekend wou maak. Die antropomorfiere beskrywings van God, soos dit voorkom in die Heilige Skrif, vertel van die feit dat die onsigbare God vir sy volk wou toon dat Hy nie ver en op 'n afstand is nie, maar betrokke by hulle – dat Hy hulle Heiland en Bewaarder is. Dit gebeur dikwels dat wanneer die Bybel antropomorfismes gebruik, dit in tye van nood was, waarin Hy hulle wou verseker dat Hy immanent is. Sommige antropomorfismes, soos die van die hand van die Here getuig welliswaar van oordeel óók (vgl Eks 9:3; Deut 2:15; 1 Sam 5:6, 9; 12:15), maar bring ook vertroosting vir die getroue Israeliet. Vir Dawid was die hand van die Here juis 'n teken van sy genade en het dit hom tot bemoediging in lewensgevaarlike situasies gedien (2 Sam 24:14). Ook Esra beskryf God se genadige teenwoordigheid in die vorm van “die hand van die Here.” Dit is die hand van die Here wat gemaak het dat die koning al sy versoeke toegestaan het (Esra 7:6) en wat hom die krag geskenk het om die hoofde van Israel te versamel en die terugtog aan te pak. Uit sy genadige hand kom seëninge voort (Jes 40:2) en sy hand red Israel uit haar nood wanneer sy ore haar hulpgeroep hoor (59:1; vgl 62:3; 66:14).

In die Nuwe Testament lees 'n mens ook van die genadige hand van die Here, wat van sy besondere immanensie spreek. Sy hand was op die Here Jesus van kleins af (Luk 1:66). Sy besondere teenwoordigheid is ook met dié wat die Evangelie verkondig. Sy hand is in besonder met diesulkes ter bekragtiging van hulle werk, deurdat mense

onder die prediking van die Evangelie gered word (Hand 13:11).

Natuurlik was daar ook die Woord van die Here (יהוה) waardeur Hy sy immanensie bekend gemaak het. Eichrodt verwys daarna dat die antieke mens geglo het dat sekere woorde kosmiese kragte bevat, wat sterk genoeg is om gebeure te beïnvloed, waaronder die bekende vorm van seëninge en vloeke tel – daarom dat die heindense godsdienste so ‘n wye veld van towery bevat het. Volgens die populêre beskouing van die tyd, het hierdie seëninge en vloeke byna ‘n lewe van hulle eie verkry. Hulle was soos onafhanklike wesens wat hulle kans afgewag het vir ‘n gunstige geleentheid om die werklikheid te betree. Selfs wanneer dit hulle ontsê is, bly ‘n vloek vir ‘n lang tyd gevaarlik, soos ‘n langvergete myn in die see, of ‘n granaat wat in ‘n geploegde land begrawe lê (1967:70).

As die woord van ‘n mens so kragtig kan wees, hoeveel te meer die Woord van God – veral waar dit by die seëninge en vloeke van God binne die verbondsoopset kom. God openbaar Homself aan Israel altyd binne die verbondskonteks. As Suserein van Israel, moet sy Woord altyd gesien word as eise wat by die oorspronklike verbond geplaas moet word. Eichrodt wys daarop dat Israel nooit enige magiese krag aan die Woord van die Here gekoppel het nie. Die Woord van die Here was vir Israel ‘n duidelike deklarasie van die wil van die soewereine God. Hy het geskep deur woorde te spreek, in die vorm van bevele (Gen 1; Ps 33:6; vgl Jes 40:26) en deur sy Woord hou Hy alles instant (Ps 147:4 ev, 15 ev).

Maar dit is volgens Eichrodt die Goddelike Woord, soos ervaar binne die geskiedenis, wat vir Israel die bewys van die krag daarvan was. Israel se spesiale verhouding met God is immers gesetel in die Woord van die Here wat tot hulle gekom het – Hy was die inisiatiefnemer in hierdie verhouding. Die dekalog (Eks 20:1-17) is aan hulle gegee met die benaming van ‘die tien woorde’. In Deuteronomium word die term **דְּבָרֵי** gebruik om elke wetgewing te dek (vgl Deut 1:18; 12:28; 15:15; 24:18, 22; 28:14; 30:14; Eks 12:24). Die “woord” word dus ook telkemale in Deuteronomium gebruik as omvattende term vir die wette van die Here. Eichrodt skryf hieroor:

“Thus the whole life of God’s people is based on the word of God, in which is summed up the clear and unambiguous will of their sovereign Lord. The inner potency which gives this word its effectiveness derives entirely from the shattering majesty of the one who utters it. Even the threats and promises which form the framework of the law (Deut 28; Lev 26; described as *d’barim*, Deut 4:30; 30:1; Josh 21:45; 23:15; I Kings 8:56), and which, according to the behaviour of Man, attach to it an automatic effect comparable to that of cursing and blessing utterances, leave one in no doubt that their dynamism is rooted in the personal will of the lawgiver, and that they have therefore nothing in common with the coercive character of natural forces or magical spells” (1967:71-72).

Maar die **דְּבָרֵי יְהוָה** (woord van die Here) het ook in die konkrete lewens van die volk die wil van die Here in die profetiese woord bekend gemaak. Dit het na die priesters

gekom in die vorm van die Urim en Tummim, aan profete in die vorm van drome, visioene of ‘n hoorbare stem. Dit is anders as en verhewe bo die woord van towery van mense, want dit het sy oorsprong by God – Hy inisieer kontak. Dit openbaar met besondere helderheid en duidelikheid die geestelike en persoonlike natuur van God se self-kommunikasie. Die profete aan wie Hy sy Woord openbaar, ontvang ‘n mag in hulle hande wat verhewe bo alle politieke en militêre mag is. Hy het letterlik sy Woord in die profeet se mond geplaas (Jer 1:9) en Hy gebruik die woord van die profeet soos ‘n wapen wat val en verwoesting saai (Jes 9:7 ev), of soos ‘n swaard waarmee Hy sy ongehoorsame volk tref (Hos 6:5).

Binne die priesterlike konsep van die Woord van God, was dit veral die heilige Skrif waarin die Woord van God geopenbaar is. Die sinsnede “die woord van Jahwe het gekom tot...” het vir hulle outoriteit aan die geskrewe woord verleen. Soos wat die volk tydens die ballingskap die gereelde lees van die Skrifte deel van hulle aanbidding gemaak het, het hulle al meer die woord van die Here as ‘n vaste entiteit in ‘n heilige boek gesien. Die Wet, Profete en Geskrifte het Woord-van-God-status verkry en het dus dieselfde gesag as die mondelinge woorde van die profete gehad. So is Psalm 119 ‘n goeie voorbeeld, waar die digter die jongeling aanbeveel om sy pad suiwer te hou, deur dit te hou na die woord van Jahwe (v9). Die woord van Jahwe is waarlik ‘n lamp vir die voet en lig op die pad van die gelowige (v105). Intendeel, die hele Psalm handel juis oor God se immanente betrokkenheid aan die gelowige deur sy Woord.

Eichrodt wys daarop dat daar ‘n noue verband tussen die woord van Jahwe en die Gees van God bestaan. Intendeel, volgens hom bestaan daar nie ‘n duidelike

onderskeid tussen die twee in die Joodse gedagte nie. Die Gees was immers verbind aan God se teenwoordigheid in die wêreld. Dink maar aan die feit dat Genesis 1 sê dat die Gees van God op die waters gesweef het. Daarom is die Gees ook direk by openbaring betrokke. Hy wys daarop dat die Gees 'n bepaalde dinamika aan die woord van die Here skenk en daarvan 'n Goddelike kosmiese mag maak. Jahwe stuur sy Woord en dit maak die siekes gesond (Ps 107:20). Hy stuur sy Woord uit en die woord strooi ryp en laat ys smelt (Ps 147:15 ev) (Eichrodt 1967:69-80).

God se immanensie deur middel van sy Woord word veral treffend in Deuteronomium 30:11-14 voorgestel:

“Die gebod wat ek jou vandag beveel, is nie te moeilik vir jou nie. Dit is ook nie buite jou bereik nie. Dit is nie in die hemel nie, sodat jy nie hoef te sê: ‘Wie sal vir ons opklim hemel toe om die gebod vir ons te gaan haal en ons dit mee te deel sodat ons daarvolgens kan lewe’ nie. Dit is ook nie oorkant die see nie, sodat jy nie hoef te sê: ‘Wie sal vir ons oorvaar na die oorkant toe om die gebod vir ons te gaan haal en ons dit mee te deel sodat ons daarvolgens kan lewe’ nie. Die gebod is baie naby aan jou, jy kan daarvoor praat, jy ken dit, jy kan daarvolgens lewe” (NV).

Die OV stel v14 beter:

“Maar baie naby jou is die woord, in jou mond en in jou hart, om dit te doen.”

Hierop reageer Eichrodt soos volg:

“It is in this sense that the warning at the end of Deuteronomy impresses on men the immediate presence and life-creating power of the divine word in which the God of revelation himself draws near to his people and conducts his dealings with them” (1967:74).

God is ook immanent teenwoordig deur sy wysheid. Dit lê daarin dat die wysheid van Jahwe dikwels verpersoneel word (vgl Spr 8). Volgens Spreuke 8 is wysheid ‘n vrou en was nie slegs persoonlik teenwoordig by die skepping nie, maar was die eersteling van God se skeppings (vv22 ev). Hy stel die wysheid beskikbaar vir die mensekinders en die wysheid roep na die mense (vv4 ev). Die wat haar vind het die lewe gevind (v35) en staan in ‘n korrekte verhouding met God. Só nou is God aan sy wysheid gekoppel, dat as die wysheid sê: “Ék het lief die wat my liefhet, en die wat my soek, sal my vind (v17 OV),” dan wonder ‘n mens of dit die wysheid en of dit Jahwe is! Na alles, wie die Here gevind het, het die lewe gevind, net soos dit met die wysheid die geval is (v35). Soos met die Woord van God, kom die wysheid voort uit die mond van God (Sirag 24:3). Weereens in hierdie Apokriewe hoofstuk word die wysheid in persoonlike terme as ‘n vrou uitgedruk.

Dit blyk dat God, in die persoon van die wysheid, dus immanent teenwoordig is in die wêreld en tussen sy volk. Die wysheidsleraars wil deur die verpersoonliking van die wysheid toon dat hulle gesag op dieselfde vlak lê as dié van die profete, wat gesê het dat die woord van die Here na hulle gekom het. Die wysheid besit die gesag van God (Spr 1:22 ev; 3:16 ev) Die wysheid besit dus dieselfde gesag as die Woord en daarom bestaan daar 'n duidelike verband ook tussen die Gees en die wysheid. Daarom wys wysheid altyd in die rigting van die Wet en die Wet maak wys (Ps 111; 119:97 ev). So naby is die Gees van God aan die wysheid, dat Dan 5:11 ev die twee in 'n sinonieme parallelisme gebruik. Volgens die taalgebruik van die Wyseid van Salomo 9:17, is wysheid en die Gees beide die asem van God, verteenwoordigend van die Goddelike krag, beide in die fisiese en morele orde (Eichrodt 1967:80:91).

Wysheid is dus deel van sy immanente werking in sy skepping, maar in besonder onder sy volk. Deur sy Gees deel Hy dit aan konings (Spr 8:15-16) en wie ookal daarna soek uit. Deur wysheid is Hy immanent aan mense wat Hom en sy wysheid soek.

'n Verdere sterk element van God se immanensie is te sien in sy patos. König wys daarop dat onder patos ons nie die wese van God moet verstaan nie, maar die situasie waarbinne God reageer. Die profete het nie 'n onbetrokke, veraf, onbewoë, onbetrokke, neutrale God verkondig nie, maar wel die God van *Israel* wat *betrokke* is by Israel se wel en weë. Op treffende wyse sê König:

“Die volk se lotgevalle raak Hom, as die lewende God leef Hy met hulle saam, onder hulle, in hulle midde. Hulle liefde en gehoorsaamheid verskaf aan Hom vreugde, hulle ontrou maak Hom seer, aan hulle wegvoering (ballingskap) en ondergang ly Hy ook” (1975:112).

Moltmann, wat op verhelderende wyse oor die patos van God geskryf het, wys op die volgende:

“It has nothing to do with the irrational human emotions like desire, anger, anxiety, envy or sympathy, but describes the way in which God is affected by events and human actions and suffering in history. He is affected by them because he is interested in his creation, his people and his right. The pathos of God is intentional and transitive, not related to itself but to the history of the covenant people... The ‘history’ of God cannot therefore be separated from the history of his people. The history of the divine *pathos* is embedded in this history of men. Because creation, covenant and history of God spring from his freedom, his effective *pathos* is quite different from that of the capricious, envious and heroic divinities of the mythical sagas, who are indeed subject to fate (*ananke*). It is the *pathos* of his free relationship to creation, to the people and to history” (1974:270).

Omdat die profete nooit ‘n apatiese God voorstel nie, moet die blote konsep van profesie, volgens Moltmann, in heroerweping kom. Profesie, met inagneming van die patos van God, is dus:

“...in essence not a looking forward into the future to see what is appointed in unalterable destiny or a predestined divine plan of salvation, but insight into the present *pathos* of God, his suffering caused by Israel’s disobedience and his passion for his right and his honour in the world... God transfers his being into the history of his relationship and his covenant with man. God takes man so seriously that he suffers under the actions of man and can be injured by them. At the heart of the prophetic proclamation there stands the certainty that God is interested in the world to the point of suffering” (1974:271).

Moltmann spreek homself ten sterkste teen ‘n beskouing van ‘n *theos apathes* uit, waarin God geen passie of emosie beleef nie. Wanneer ‘n mens die patos van God en die verbond met mekaar in verband bring, word die volgende duidelik:

“If God has opened heart in the covenant with his people, his is injured by disobedience and suffers in the people” (1974:271-272).

Dit is dan wat die wraak van God, soos vroeër reeds in hierdie verhandeling opgemerk is, gewonde of gekrenkte liefde is. Die teenoorgestelde van sy liefde is dus nie wraak nie, maar traak-my-nieagtigheid of belangeloosheid. Belangeloosheid teenoor geregtigheid en ongeregtigheid sou ‘n bewys wees dat God Hom van sy eie verbond onttrek het. Maar sy wraak is ‘n teken van volgehoue betrokkenheid van sy kant. Volgens Moltmann is die wraak van God en sy liefde dus nie in ‘n balans nie, maar is wraak ‘n uitdrukking van God se liefde.

“As injured love, the wrath of God is not something that is inflicted, but a divine suffering of evil. It is a sorrow which goes through his opened heart. He suffers in his passion for his people” (1974:272).

Volgens Moltmann vul God in sy patos mense met sy Gees, wat veroorsaak dat *homo apatheticus* getransformeer word in *homo sympatheticus*, wat saam met God voel. Die mens word hierin God se vriend wat saam met God toorn in sy wraak, wat ly in God se lyding, liefhet met God se liefde en hoop wanneer God hoop. Dit is hierin waar ons die passie van die profete raaksien. Die profete was *homo sympatheticus*, gevul met die Gees van God, sodat hulle die hartklop van God in sy patos beleef het.

Hoewel God vry in Homself is, besluit Hy in sy vryheid om op hierdie wyse by die mens betrokke te wees. Hy wat in die hemel woon, is ook onder hulle wat nederig en berouvol van gees is. Hy is die God van gode en terselfdertyd bring Hy geregtigheid vir die weduwee en wees. Hy is verhewe en tog sien Hy na die nederige om.

Dit is egter problematies dat Moltmann van mening is dat God sy eie eer by die skepping prysgegee het, ter wille van sy skepping (1974:273). Dit bring ‘n eensydige beklemtoning van God se verhouding met sy skepping mee. Alles wat God tog doen is tot verheerliking van sy eie Naam. Die doel van die skepping is niks anders nie. So byvoorbeeld is die simboliek van die vier lewende wesens in Openbaring 4 en 5 juis dat hulle verteenwoordigend van die alle lewende wesens is, in hulle verheerliking van God.

‘n Eensydige oorbeklemtoning van die patos van God, maak dat God ‘n patetiese God word, wat nie daartoe instaat is om sy eie eer te soek en verkry nie. Moltmann maak ‘n belangrike punt in die patos van God, in dat die wraak van God basies gekrenkte liefde is en balanseer ‘n eeue-oue eensydige beskouing uit, wat weer glo dat God se wraak gekrenkte eer is. In der waarheid behels dit beide. God reageer nie slegs vanuit sy immanente verhouding met die mens op sonde nie, maar ook vanuit sy transendente heiligheid. Sou ‘n mens aan die ander kant die oorbeklemtoning hê van God se wraak as gekrenkte eer, dan word Hy ‘n selfsugtige *theos apatheticus*.

Dit beteken natuurlik nie dat God van enigiemand afhanklik is en van buite Homself in ‘n situasie gedwing kan word nie. Onthou immers dat Hy die transendente God is. Sy immanensie was ‘n doelbewuste vry besluit. Hy het gekies om immanent by sy skepping betrokke te wees. Meer nog: Hy het gekies om emosioneel by die volk betrokke te raak. Sommige uitsprake oor die emosies wat God beleef is eenvoudig hartverskeurend. Hosea 11 kom onmiddelik in die gedagtes op. God word uitgebeeld as ‘n Vader en Israel as die kind wat Hy met sorg en liefde grootgemaak het. Maar ten spyte daarvan het sy geweier om haar te bekeer. Maar dit is veral v8 wat die oog vang:

“Maar hoe kan Ek jou prysgee, Efraim? Hoe kan Ek jou laat vaar, Israel? Hoe kan Ek jou vernietig soos Adma, met jou maak soos Sebojim? Ek kan dit nie oor my hart kry nie. My liefde brand te sterk” (NV).

ˆn Verdere teks wat hier van belang is, is natuurlik Jeremia 31:20:

“Is Efraim vir My ˆn dierbare seun of ˆn troetelkind? Want so dikwels as Ek teen hom spreek, dink Ek nog altyd aan hom; daarom is my ingewande oor hom in beroering; Ek sal My sekerlik oor hom ontferm, spreek die HERE”
(OV).

Die byna rou emosie wat in hierdie twee tekste uit Gods hart skeur moet egter nie met magteloosheid verwar word nie. Daar is ˆn duidelike, soewereine besluit van God se kant af in hierdie tekste verskuil: Hy sal Efraim sekerlik nie prysgee nie en Hy sal Hom verseker oor sy volk ontferm. Sy patos is egter nie suiwer emosie nie, maar ˆn wilsbesluit met die duidelike motief om geraak te word deur die geskiedenis waarvan Hy Homself deelgemaak het. Dit is dus nie ˆn sielkundige staat nie, maar iets wat intensioneel vooraf deur Hom bepaal is, om te toon dat Hy in geen opsig apaties teenoor sy skepping staan nie. Die rede hiervoor is voor die hand liggend: God is liefde, net soveel as wat Hy die soewereine transendente is. Die twee sake staan nooit in opposisie teenoor mekaar nie. In sy wese is Hy liefde. Hy is nie oordele nie en Hy is nie toorn nie – dit is alles reaksies. Hy is egter liefde en Hy openbaar sy liefde deur immanent betrokke by sy volk te wees en deur sy patos te toon.

In sy patos is Hy nie soos ander regters wat onpartydig moet wees nie. Hy het besluit om betrokke te raak en part vir die sondaar te trek. Hy het besluit om te vergewe. Daarom verdoem Hy sy volk nie sommer tot uitwissing nie. Na regte moes Hy hulle

uitwis. Na regte moes Hy hulle weggooi. Maar Hy het nie, want dit maak Hom seer om te straf. Hy wil graag hê dat sy volk Hom moet dien en dit nie uit 'n gevoel van dwang of verantwoordelikeidsbesef nie, maar omdat hulle Hom liefhet (Hos 12:7). Daarom is sy straf nie slegs 'n reaksie vanuit sy heilige toorn nie, maar ook 'n liefdesaksie om hulle tot bekering te bring (Hos 2:13-3:5; 14:2-9).

Omdat Hy die God is wat betrokke is, en omdat Hy Israel as sy bruid beskou (soos onder andere in Hosea na vore kom), is Hy 'n jaloerse God (Eks 34:15). Dit is nie 'n negatiewe jaloerie nie, maar spruit voort uit die feit dat Hy nie bereid is om Israel met enige ander godheid te deel nie. Hy is immers die Lewende God wat Israel uit slawerny geroep het en verantwoordelikheid vir haar aanvaar het! Dit veronderstel dus 'n eksklusiewe verhouding (König 1975:116). Sy jaloerie is dus 'n wesenskenmerk van sy immanensie.

3.3. GOD SE IMMANENSIE IN CHRISTUS

Barth se beskouing van die immanente God is Christosentries. Hy verkies om van God se menslikheid te praat, wanneer hy God in sy immanente teenwoordigheid behandel. Sy beklemtoning in hierdie verband is saamgevat in sy voordrag *Die Menschlichkeit Gottes*, soos reeds vroeër in hierdie hoofstuk behandel en is inderdaad hier van grootse belang. Vir Barth was dit ondenkbaar om God se liefdevolle immanensie sonder Jesus Christus te verstaan.

“In Jesus Christ there is no isolation of man from God or of God from man. Rather, in Him we encounter the history, the dialogue, in which God and man meet together and are together, the reality of the covenant *mutually* contracted, preserved, and fulfilled by them. Jesus Christ is in His one Person, as true *God*, *man's* loyal partner, and as true *man*, *God's*. He is the Lord humbled for communion with man and likewise the Servant exalted to communion with God. He is the Word spoken from the loftiest, most luminous transcendence and likewise the Word heard in the deepest, darkest immanence. He is both, without their being confused but also without their being divided. He is wholly the one and wholly the other. Thus in this oneness Jesus Christ is the Mediator, the Reconciler, between God and man” (1967:43-44).

Omdat Christus beide kante volmaak verteenwoordig, is Hy die openbaarmaker van beide. Daar waar beide mens en God volmaak teenwoordig en saam is – in Christus – kan beide God en mens beter verstaan word. Barth gaan van die standpunt af uit dat dit is wanneer ons na Jesus Christus kyk dat ons weet dat God se godheid nie sy menslikheid uitsluit nie, maar dit juis insluit. Dit is juis hierdie aspek van die Godheid wat maak dat Hy nie slegs ver is nie, maar ook naby, want sy vermoë om uitdrukking te gee aan sy liefde lê juis hierin. Tog mag nooit uit die oog verloor word dat die inisiatief en leierskap van hierdie gemeenskap met die mens geheel en al aan God behoort. Hý het in sy soewereiniteit besluit om in gemeenskap met die mens te tree. In Christus weet ons dat God gekies het om nie sonder die mens te bestaan nie.

Volgens Barth is dit egter nie te sê dat God enigsens afhanklik van enigiemand is om

sy vennoot te wees nie, in besonder die mens, met verwysing na Ps 8:5. Hy is genoegsaam in Homself en na regte móet God teen die mens wees, want dit is na alles wat die mens verdien. Maar in sy genade het Hy besluit om die mens in Christus te ontmoet. Om nie teen die mens te wees nie maar vir hom en met hom.

“He chooses to give man the benefit of His power, which encompasses not only the high and the distant but also the deep and the near, in order to maintain communion with him in the realm guaranteed by His deity. He determines to love him, to be his God, his Lord, his compassionate Preserver and Saviour to eternal life, and to desire his praise and service.

“In this divinely free volition and election, in this sovereign decision (the ancients said, in His decree), God is *human*. His free affirmation of man, His free concern for him, His free substitution for him – this is God’s humanity. We recognise it exactly at the point where we also first recognise His deity. Is it not true that in Jesus Christ, as He is attested in the Holy Scripture, genuine deity includes in itself genuine humanity?” (1967:43-48).

Outeur en Sanger Michael Card vat dit wat Barth sê netjies saam in sy liedjie, *Known By The Scars*, soos op sy CD met dieselfde titel:

“For a time he (Jesus Christ) sought to tell the world he was the way

That God the Father had a human heart.

With his own holy hands he sought to touch and heal their scars

But they chose to tear those gentle hands apart.”

Nooit tevore was God só immanent as juis in Christus nie. Geen wonder Matteus 1:23 noem Hom Immanuel – God by ons (NV), oftewel God met ons (OV) nie.

Onder die vier Evangelies, is dit veral die Evangelie van Johannes wat Jesus as die immanente God aan ons uitbeeld. In sy Goddelike sending, waarin Hy mens geword het, het Christus God aan ons kom toon. Wie Hom gesien het, het die Vader gesien. Hy is in die Vader en die Vader is in Hom (Joh 14:9 ev).

Hy is die Woord van God wat van die begin af by die Vader was (Joh 1:1-2). Waar sommige die oorsprong van die betekenis van λόγος by Philo of die Griekse filosofie gaan soek, is Carson op die regte spoor as hy dit in die Ou Testament by die term Woord van die Here (דְבַר יְהוָה) gaan soek, soos dit reeds in hierdie hoofstuk bespreek is. Die Woord van die Here het waarlik ‘n lewe van sy eie aangeneem, in die vorm van die Here Jesus Christus. In Hom is die Wet van God, sy volle wil vir sy verbondsvolk beliggaam. Die Wet, die Profete en die Geskrifte – die totale Ou Testament – het arms, bene en gesig gekry. Geen beter titel kan vir hierdie Kneeg van die Here gevind word nie, aangesien Hy die grootste van God se self-openbarings is (Heb 1:1-2). Carson skryf hieroor:

“God’s ‘Word’ in the Old Testament is his powerful self-expression in creation, revelation and salvation, and the personification of that ‘Word’ makes it suitable for John to apply it as a title to God’s ultimate self-disclosure, the person of his own Son” (1991:116).

Christus as die Woord is dus meer as die gewone profeet en styg in hierdie amp bo alle ander profete uit. Die woord van die Here kóm nie na Hom nie. As Woord van die Here kom Hy direk na die mense en verkondig die Evangelie. Hy kondig nie slegs die genadejaar van die Here in die vorm van die Evangelie aan nie, Hy is die Goeie Nuus, direk van God gestuur. Die Goeie Nuus, die Weg, die Waarheid en die Lewe het persoonlik onder mense kom woon. Inteendeel, die taalgebruik van 1:14 suggereer dat Hy sy Tabernakel of sy tent van ontmoeting onder ons kom opslaan het. Hieroor kom Carson tot die volgende konklusie:

“Whether the allusion in John 1:14 is to the tabernacle or to the tent of meeting, the result is the same: now, the Evangelist implies, God has chosen to dwell amongst his people in a yet more personal way, in the Word-become-flesh” (1991:127).

In die Ou Testament het die heerlijkheid van God in die vorm van Teofanieë verskyn. In die Nuwe Testament verskyn sy heerlijkheid in die Persoon van die enigste Seun van God (Joh 1:14). Vroeër in die hoofstuk is daar na Niehaus verwys wat gesê het

dat die doel van teofanieë juis was om God se karakter ten toon te stel. Die doel was dat mense Hom beter moes leer ken. Dit was nie bloot 'n openbaring van die feit dat Hy bestaan nie, maar juis om bekend te maak wíé Hy is. Volgens Johannes 1:14 het Jesus sy heerlijkheid getoon en dit het verseker beide sy en die Vader se karakter bekend gemaak, naamlik dat beide vol van genade en waarheid was. V16 sê daarby dat: “Uit sy oorfloed het ons almal genade op genade ontvang.” Sy sending, wat baie meer as net 'n teofanie was, maar 'n een-word met die menslike ras, het ingehou om die Vader aan ons bekend te maak (v18). Inteendeel, die taalgebruik suggereer dat Hy God vir die mens geëksegetiseer het. Sy lewe was een groot vertelling van wie God is (Carson 1991:135).

Hy het nie slegs sy tabernakel onder sy mense kom opslaan nie, maar vir hulle wat ontvanklik was om te glo, het Hy sy heerlijkheid deur die tabernakel van sy liggaam kom toon, soos die beskrywings van Jahwe se heerlijkheid wat by die tabernakel tydens die omswerwinge in die woestyn verskyn het. Wie Hom gesien het, het die onsigbare, immanente God in aksie gesien. Jesus is een met die Vader (Joh 10:30, 38; 14:10-11, 20; 17:5, 11, 21, 22). Wie Hom ken, ken die Vader – en dit is die lewe (17:3). Kyk 'n mens na die verskeie “Ek is”-uitsprake van Jesus in Johannes (vgl 4:26; 6:20; 8:24; 8:28; 8:58; 13:19; 18:5), dan word dit duidelik dat Hy die ware “Ek is wat Ek is”-God is, wat Homself só uniek aan Moses voorgestel het (Coetzee in Du Toit 1990:57). Hy is die afskynsel van die heerlijkheid van God en afdrukkel of ewebeeld van sy wese (Heb 1:3). Deur Christus het God nie slegs geskep nie, maar hou Hy in sy immanensie alles in stand (vv2-3). Inteendeel, Hy is die hoogtepunt van God se openbarings en as sodanig het die laaste dae in Hom aangebreek (v1). Hieruit

is af te lei dat God reeds van die begin van die skepping af deur die Seun immanent betrokke is by sy skepping en dat dit so sal wees totdat Hy weer kom.

In Christus het die immanente God blindes laat sien, lammes laat loop, doves laat hoor, melaatses genees, duiwels uitgedryf en selfs dooies laat leef. In Christus het Hy waarlik sy patos met mense in hulle benarde situasie kom wys – ja selfs hulle wat deur die lewe en sonde vertrap is, se menswaardigheid aan hulle terugbesorg. 'n Mens lees soms dat Jesus iemand innig jammer gekry het (Matt 9:36; 14:14; 15:32; 20:34; Mark 6:34; Luk 7:13), of sommer baie liefgehad het. Hy het nie net mense se menswaardigheid aan hulle terugbesorg nie, maar ook hulle sondes vergewe en hulle met God versoen. Dit is waarlik soos König opmerk, dat ons die sinsnede kan gebruik wat sê: “Liefde is God”, maar met die kwalifisering daarby dat Jesus van Nasaret daardie Liefde is. In die Seun en sy sending na die aarde het God sy liefde aan ons bewys (1 Joh 4:8-10). Hoewel die ganse geskiedenis deur God se liefdesdade gedra word, is Jesus Christus die hoogtepunt en finale verklaring van God se liefde. Hieroor sê König:

“Die geskiedenis wat Hy (Jesus) gemaak het, is die geskiedenis waarin Gods liefde (liewer: die God van liefde!) radikaal en volledig kenbaar geword het, sodat die ganse geskiedenis vóór Jesus Christus in die lig van hierdie liefdesdaad verklaar moet word” (1975:44-45).

Sy liefdesending het lig gebring aan hulle wat in die hopelose duisternis van die bese

vasgevang is. Hulle het in Hom as Persoon 'n groot lig van hoop gesien en in sy boodskap van hierdie groot hoop gehoor: “Bekeer julle, want die koninkryk van die hemele het naby gekom” (Matt 4:15-17). Die term “koninkryk van die hemele” is 'n duidelike vermyding van die Naam van die Here, soos dikwels die gebruik was en verwys na die “koninkryk van God” wat immanent naby gekom het. Wie Jesus se lig raakgesien het, het 'n voorsmakie van die koninkryk van God gekry, want hulle wat in Hom glo is mede-erfgename van hierdie koninkryk (Rom 8:17). Dit is inderdaad nie slegs die koninkryk van God wat in Christus se vleeswording naby gekom het nie, maar God self ook.

Om dus in die Nuwe Testament teologie suiwer die klem op die Seun te plaas, ten koste van die Vader, is gebrekkig. Daar is baie wat byvoorbeeld grotendeels tot Jesus bid, maar die Vader skaars in hulle gebede aanspreek en dit terwyl Jesus sy dissipels geleer het om tot die Vader te bid. Die Seun het juis die Vader aan ons kom toon en Hom vir ons verklaar sodat sy kinders 'n beter begrip van Hom kan hê. Hy is immers nie slegs priester nie, maar profeet ook en sy profetiese taak het juis daarin gelê om die Vader van Wie Hy uitgegaan het, bekend te maak. Die Nuwe Testament handel dus net so sterk oor die Vader as oor die Seun.

Oor die klassieke idee van die vleeswording van Christus en sy versoeningswerk sê Aulén:

“The conflict and triumph of Christ is God’s own conflict and triumph; it is

God who in Christ reconciles the world to Himself. The Incarnation is the necessary presupposition of the Atonement, and the Atonement the completion of the Incarnation... Christ is set forth as the Man in whom God both reveals His essence and carries out His work of deliverance and atonement... The Divine Life, the Righteousness and the Blessing of God, is present in power, in 'the despised Man Christ' (1965:151-152).

Dit is dan ook in Christus wat God die wêreld met Homself versoen het. Die uitsprake van Johannes 3:13-18 vertel dat Christus die Vader se offer was om dit te vermag. Hierdie heilige, transendente God, het sy unieke, geliefde Seun na die wêreld gestuur. Wêreld is tipies in die Nuwe Testament vir die verlore, rebelse en totale verdorwe toestand van die mensdom – 'n toestand waaruit Christus die uitverkorenes van God uitgehaal het. Dit handel dus nie in Johannes 3:16 oor die grootsheid van God se liefde om so baie mense te kon red nie, maar die krag van sy liefde om mense wat sy vyande was te red. En dit is die wonder van die immanente God in Christus – dat Hy op 'n unieke wyse sy immanensie aan onverdiende sondaars getoon het, wat die boodskap van die Evangelie slegs op een wyse kon hanteer – deur die Bringer van die goeie nuus te kruisig. Hy as die transendente God het elke reg gehad om elke mens op aarde te vernietig, maar in sy immanente genade kry Hy mense in hulle hopelose verdorwe toestand jammer en bewys sy liefde aan hulle.

Moltmann beskou die Christologiese gebeure as "the revelation of God in his self-emptying in the crucified Christ..." (1974:275). Daar is reeds in hierdie verhandeling verwys na die verhouding tussen *patos* en *sympatheia*. In Christus tree Hy in hierdie

verhouding met hulle wat voorheen verstoot was en skep Hy die korrekte omstandighede om dit te kan doen. Daarom is hierdie verhouding onlosmaaklik vasgemaak aan die Christologiese persoon en geskiedenis.

Om hierdie verhouding te kon bewaarheid, was dit noodsaaklik dat God in Christus teenwoordig moes wees. Op grond van Philippense 2, beskou Moltmann dit soos volg:

“Christian theology speaks of the final and complete self-humiliation of God in man and in the person of Jesus. Here God in the person of the Son enters into the limited finite situation of man. Not only does he enter into it, descend into it, but he also accepts it and embraces the whole of human existence with his being. He does not become spirit so that man must first soar to the realm of the spirit in order to participate in God. He does not merely become the covenant partner of an elect people so that men must belong to this people through circumcision and obedience to the covenant in order to enter into his fellowship. He lowers himself and accepts the whole of mankind without limits and conditions, so that each man may participate in him with the whole of his life” (1974:276).

Daar bestaan dus 'n selfvernedering in hierdie situasie – nie slegs vir die Seun nie, maar ook vir die Vader, want ook Hy kom nader as ooit in die Seun. Vanaf die posisie van Suserein alleen, daal Hy neer en word in Christus die Vasaal, sodat ook diegene wat nie deel aan die Ou Testamentiese verbond gehad het nie, kan deel in Christus. Oor God se selfvernedering skryf Moltmann verder:

“When God becomes man in Jesus of Nazareth, he not only enters into the finitude of man, but in his death on the cross also enters into the situation of man’s godforsakenness. In Jesus he does not die the natural death of a finite being, but the violent death of a criminal on the cross, the death of complete abandonment by God. The suffering in the passion of Jesus is abandonment, rejection by God, his Father. God does not become a religion, so that man participates in him by corresponding religious thoughts and feelings. God does not become a law, so that man participates in him through obedience to the law. God does not become an ideal, so that man achieves community with him through constant striving. He humbles himself and takes upon himself the eternal death of the godless and the godforsaken, so that all the godless and the godforsaken can experience communion with him” (1974:276).

Vir Moltmann hou dit tereg in dat dit alle pogings van die mens af wegneem om nader aan God te probeer kom. Weg is die selfverwyte en selfkastyding om God te behaag. In die gekruisigde menslike God kan die godverlate en verworpe mens homself aanvaar binne die wete dat Hy met hom is en hom alreeds aanvaar het.

“If God has taken upon himself death on the cross, he has also taken upon himself all of life and real life, as it stands under death, law and guilt. In so doing he makes it possible to accept life whole and entire and death whole and entire. Man is taken up, without limitations and conditions, into the life and the suffering, the death and resurrection of God, and in faith participates corporeally in the fullness of God. There is nothing that can exclude him from

the situation of God between the grief of the Father, the love of the Son and the drive of the Spirit” (1974:277).

Jesus bly ook tot vandag toe immanent betrokke by sy kerk, met die belofte:

“En onthou: Ek is by julle al die dae tot die voleinding van die wêreld” (Matt 28:20b – NV).

Hy is die Hoof van sy kerk (Ef 1:10;4:15; Kol 1:18; 2:19) en is deur die immanente God aangestel om die immanente Hoof van die ganse skepping te wees. Ook sy magtige teenwoordigheid vul die ganse skepping (Ef 1:22-23). In Christus is die immanente God op weg met die geskiedenis. As Hoof van sy kerk, is Jesus Christus in beheer en vorm die gemeente sy liggaam, wat Hy met sy volheid vervul (Ef 1:23). Die immanente verheerlikte Christus word in Openbaring 1:12-13 uitgebeeld as dat Hy tussen die gemeentes, voorgestel as kandelaars, staan. Die immanente God roep die kerk tot gemeenskap met sy immanente Seun (1 Kor 1:9), tot in só ‘n mate dat Hy nie slegs in die gelowige is nie, maar die gelowige in Hom (Fil 3:8-11). Hy is só immanent betrokke by die gelowige dat ons Hom waarlik kan ken en daarmee saam die krag van sy opstanding. Omdat die gelowige gemeenskap met Christus het, het hy ook gemeenskap met die Vader (1 Joh 1:3). Daarom is ook die Seun aanbiddingswaardig tot dieselfde vlak as die Vader (vgl Openb 5).

Wat opvallend van Nuwe Testamentiese aanbidding is, is dat dit Christus is wat ware

gemeenskap met God moontlik maak, in die sin dat sy gekruisigde liggaam die voorhangsel geword het waardeur ons tot die Vader nader. Omdat die gelowige deur die versoeningswerk van die Seun gereinig is, kan ons met vrymoedigheid in gebed nader. In Christus word die saak van immanensie dus na twee kante uitgekring. In Christus is God immanent by sy kinders, maar is sy kinders ook naby aan God – ook ons kan nou nader kom – en dit met vrymoedigheid (Sien Heb 10:19 ev). Inteendeel, die ganse brief van Hebreërs handel daarvoor dat Christus immanent betrokke bly, deur sy hoëpriesterskap, waar Hy elke oomblik van elke dag die gelowige kerk se saak by God bepleit – en dit alles vanuit die inisiatiefneming van die immanente Vader.

Daarom is die immanente Christus die Een op wie die gelowige sy geloofsoog moet vestig, sodat hy die wedloop kan voleindig (Heb 12:1-3). Hy is tot in só 'n mate immanent betrokke dat Hy nie net die begin van die geloof is nie, maar ook die voleinder. Dit is opvallend hoe die verhouding tussen immanent en transendent in laasgenoemde teks na vore kom. Hoewel Christus aan die regterhand van God in transendente heerlikheid sit, is Hy persoonlik by die volharding van elke gelowige betrokke. Hy werk kragtig onder die gelowiges (2 Kor 13:3) – soveelso dat ons nie meer leef nie, maar Christus in ons (Gal 2:20). Die gelowige sterf homself stukkies vir stukkies af, en die immanente Christus se identiteit kom al meer en meer na vore. Inteendeel, só nou is Christus en die gelowige saamgebind, dat die gelowige saam met Hom begrawe is in sy dood, deur die doop en opgestaan het in 'n nuwe lewe (Rom 6:2-3). Hierdie saak hou veel meer as slegs 'n blote identifisering met die kruis, dood en opstanding van Christus in. Die gelowige is in Christus en Christus is in die gelowige. Ons is met Christus verenig (Rom 6:5). Die OV stel dit ook treffend,

naamlik dat ons met Hom saamgegroeï het en die YLT verkies “planted together to the likeness of his death.”

Soos God Paulus gebruik het om sy Seun in hom te openbaar, as getuïenis teenoor die wêreld (Gal 1:16), is dit wat Hy met elke gelowige wil doen. Hy doen dit omdat die gelowige nou dood is vir die sonde, soos Christus dood is vir die sonde (Rom 6:8-11)

In ’n groot mate is Christus juis immanent aan die wêreld in die vorm van sy kerk, deur wie Hy Homself openbaar en in wie Hy gestalte kry. Daarom is die gemeente liggaam van Christus, deur wie Hy werk en deur wie Hy die nasies met sy Evangelie bereik. Dit is in die aksie van sending en evangelisasie wat Hy naby aan die wêreld kom. Dit is wanneer die kerk omgee soos Jesus omgee het, dat sy ’n ware Messiaanse gemeenskap word en Christus deur die werking van die Gees in haar midde, die wêreld bereik (vgl Moltmann:1992). Dit is omdat Hy in liefde naby aan sondaars kom, ook deur die getuïenis en lewens van sy kinders, dat sondaars Hom liefkry en hulle geloof in Hom plaas

Dit is juis omdat God immanent in Christus betrokke by elke gelowige is, dat Hy hulle as sy kinders tugtig – juis tot hulle eie heil. Daarom moet die tug van God nie suiwer vanuit sy transendensie benader word nie. Ja, Hy tugtig omdat Hy die transendente Heilige is en die sonde haat, maar Hy tugtig ook omdat Hy as Vader immanent betrokke is by die vormingsproses van sy kinders (Heb 12:4 ev). Die beeld dat die Here dus ’n harde God is wat behae daarin skep om sondaars te straf is dus nie

geregverdig nie. Hy tugtig sy kinders met die oog op herstel. Sy tug is juis 'n teken van sy immanente genade, wat alles in sy vermoë sal doen om toe te sien dat die gelowige tot die einde toe volhard. Juis daarom moet die tug in die gemeente ook aktief funksioneer en is Hy ten nouste by die tugproses van die gemeente betrokke (Matt 18:15-20). Tewens, waar twee of drie byeenkom om 'n gelowige in liefde op die regte pad te help, is Christus immanent teenwoordig en dra dit sy goedkeuring weg.

God is ook immanent by die kerk betrokke deur die patos van Christus as hoëpriester (Heb 4:15). God, as die inisieerder van Christus se verlossingsdade, het gewil om op hierdie wyse immanent te wees en sy volgehoue patos aan sy kinders te toon. Hy oordeel nie bloot die sondaar nie, maar in Christus versoen, vergewe en bedek Hy dit. Hy bewys sy eindelose geduld met sy kinders se stryd teen die sonde, deur 'n Hoëpriester daar te stel wat van God se kant af medelye toon, omdat Hy as Seun van die mens ten volle bewus is van die krag van versoekings en die swakheid van die vlees. Al het Hy nie gesondig nie, moes Hy die sonde oorwin deur versoekings te beleef. Miskien kan 'n mens hier aflei dat ook Hy 'n stryd gehad het om die versoekings te weerstaan. Hy verstaan en het medelye met sondaars. Daarom vergewe God graag as sondaars hulle bekeer, omdat die prys reeds betaal is. Op geen sterker wyse kon Hy sy patos toon as juis deur die dood van sy Seun nie. Ons hoor ook die Vaderhart van God spreek wanneer Jesus gesê het:

“Kom na My toe, almal wat uitgeput en oorlaai is, en Ek sal julle rus gee.
Neem my juk op julle en leer van My, want Ek is sagmoedig en nederig van

hart, en julle sal rus kry vir julle gemoed. My juk is sag en my las is lig” (Matt 11:28-30 – NV).

Moltmann, wat self in die tyd van die Nazi-regering geleef het, kom uiteindelik met sy teologiese redenasie oor die *pater* van God in die kruis van Christus, by ‘n “theology after Auschwitz” uit. God was nie slegs teenwoordig in die vernedering en marteldood van sy Seun nie, maar is ook in die lyding van mense betrokke en ly Hy saam met hulle. Hy het saam met die veroordeeldes in die konsentrasiekampe aan die galge gehang en hulle lyding was sy lyding. Enige ander verduideliking sal vir hom Godslasterlik wees.

“...even Auschwitz is in God himself. Even Auschwitz is taken up into the grief of the Father, the surrender of the Son and the power of the Spirit... God in Auschwitz and Auschwitz in the crucified God – that is the basis for a real hope which both embraces and overcomes the world, and the ground for a love which is stronger than death and can sustain death. It is the ground for living with the terror of history and the end of history, and nevertheless remaining in love and meeting what comes in openness for God’s future. It is the ground for living and bearing guilt and sorrow for the future of man in God” (1974:278).

Natuurlik maak hierdie skrywe van Moltmann die deur oop vir ‘n sosiale bevrydingsevangelie, waarin God aan die kant van die armes en verdruktes is – iets wat binne evangeliese kringe totaal onaanvaarbaar is. Die klem van die Nuwe Testament lê immers nie daarop nie, maar op die verlossing van mense binne die

konteks van die verhouding wet-evangelie, soos Romeine 8:1 ev dit duidelik stel. Maar om God se patos los te maak van die gruwels van Nazi-Duitsland, Apartheid-Suid-Afrika en die Kommunistiese Soviet-Unie, is om 'n Deïstiese, afgesonderde God te verkondig wat geen medelye het met mense wat ly nie. So 'n apatiese God is alles behalwe liefde. Dit is juis in tye van swaarkry wat mense God se medelye kan beleef en daardeur verkwik kan word.

Christus, as immanente Here van sy kerk, werk en leef onder sy mense. Sy patos kom nou deur sy kerk na vore, deurdat sy kerk as sy liggaam sy instrument moet wees. Juis daarom moet die geloof van die kerk oorgaan in 'n gesindheid van barmhartigheid. Christus se sending (vgl Lukas 4:18 ev) moet ook in die kerk geopenbaar word, omdat Hy kragtig in sy kerk werksaam is. Daarom moet ware geloof werke inhou, wat sy patos openbaar (Jak 2:14 ev).

Daar is reeds op gewys dat daar in die Joodse gedagtes nie veel van 'n onderskeid was tussen die Gees van Jahwe en die woord van Jahwe nie. As lewendeWoord van God is dit ook moeilik om te onderskei tussen die werke en woorde van Jesus van Nasaret en die werking van die Gees van God in Hom. Die Gees van die Here was immers op Hom en dit is in die krag van die Gees wat Hy sy werke gedoen het (Matt 12:18-20; Luk 4:14, 18-21).

Die hoogtepunt van die ervaring van Christus se immanente teenwoordigheid in die kerk vandag, is natuurlik te bespeur in die nagmaalsviering. König is tereg van

mening dat Christene te maklik aanvaar dat die brood en wyn van die nagmaal slegs tekens is. Christus het immers gesê dat dit sy liggaam en sy bloed is wat ons eet (Matt 26:26 ev; Joh 6:47). Hy verwys na Calvyn wat in hierdie opsig gesê het dat ons twee monde het. Met die mond van ons maag eet ons die brood en drink ons die wyn en terselfdertyd eet ons die liggaam van Jesus en drink ons sy bloed met die mond van ons hart, met ander woorde ons geloof. In die geloof vereenselwig ons onself dus met Hom en neem ons Hom in ons lewens op.

“Maar dan is die nagmaal ook veel meer as ‘n herdenkingsmaal. Dan is dit ‘n *belewingsmaal*, ‘n *gemeenskapsmaal*. In die nagmaal beleef ek Jesus, sien ek in die geloof hoe Hy die Gasheer is, hoe Hy Hom vir my gee en my uitnooi om volkome op Hom te vertrou” (2001:125).

Die belewenis van Christus in die nagmaal word deur die elemente van brood en wyn soveel meer konkreet gemaak. In die nagmaal word die beleving van Christus as immanent teenwoordig in die erediens verskerp en op die spits gedryf. Dit vorm die hoogtepunt van die gemeente se beleving van sy immanente teenwoordigheid deur die Gees. Dit is selfs moontlik om te sê dat Christus deur die Gees in die brood en wyn teenwoordig is, sonder om die leer van transsubstansiasie by te bring. Hoe dit ookal is, groter klem móét gelê word op die belewenis van die opgestane Here se teenwoordigheid in die nagmaal. Soos die nagmaalsbrood en –wyn deel word van die gelowige se liggaam, só word Christus ook deel van sy lewe en spoor die nagmaal hom aan tot christelike werke omdat hy beseft dat die Here deel van sy lewe is.

3.4. God se Immanensie Deur die Heilige Gees

In 'n sin kan 'n mens die ganse teologie van die immanensie van God pneumatologies verklaar. Want God is teenwoordig deur sy Gees: Hy is Alomteenwoordig deur die Gees en in besonder deur sy Gees teenwoordig by sy uitverkorenes. Die klem moet dus geplaas word op die feit dat die Gees nie onafhanklik teenwoordig is, besig met sy eie misie nie, maar dat Hy die Vader en Seun ook verteenwoordig en dat beide deur Hom immanent is. Daar is natuurlik die uitsonderings, waar Jahwe in terme van teofanieë Homself geopenbaar het en waar die Seun self die aarde bewandel het. Maar in elke ander sin is die Vader en Seun immanent deur die teenwoordigheid van die Gees. Intendeel, Openbaring 5:6 beeld die Gees uit as die oë van die Lam, wat aan Hom die vermoë gee om alles te sien. Hoewel die Seun en die Vader persoonlik immanent is, is hulle dit deur die Gees, wie se teenwoordigheid die skepping vul.

Die Gees van God is die draer van alle lewe. Hy was met die skepping daar (Gen 1:2) en dus ook by die skepping betrokke. God blaas sy asem in die mens in (Gen 2:7) en volgens Job is dit die Gees van God wat die mens geskape het, terwyl die Almagtige aan hom sy asem geskenk het (33:4). Daar bestaan 'n noue verband tussen die Gees en die asem van die mens. Jesaja 42:5 gebruik asem en Gees sinoniem en die term רִיחַ wat normaalweg vir Gees gebruik word, word vir asem in Klaagliedere 4:20 gebruik. In Job 9:18; 19:17; 27:3) kan רִיחַ vir beide Gees en asem staan. Die term word nie slegs vir Gees gebruik nie, maar ook vir die asem van lewe (vgl Gen 6:3; 7:22). Daarom is dit veilig om af te lei dat God immanent aan alle lewe is, deurdat sy Gees die kern van alle lewe is – Hy skenk asem aan alles wat lewe. Hy is die dinamika van lewe. Maar hierdie immanensie is nie reddend van aard nie, slegs lewegewend.

Sy Gees is op 'n besondere wyse met individue in die Ou Testament. So verwys Farao na Josef en sy besondere insig met die woorde: “Kan ons wel iemand vind soos hierdie man in wie die Gees van God is?” (Gen 41:38). Dit is die Gees wat wysheid skenk:

“Wysheid, de ware eigenschap van de hoveling, is een vrucht van de werking van Gods geest. Buiten de Bijbel vindt men deze religieuze onderbouw van de wijsheidsvoorstelling slechts zelden” (Van Selms 1986:213).

Hy skenk sy Gees aan individue in die Ou Testament met die oog op spesifieke take, om hulle toe te rus. So lees 'n mens ook van Besaleel wat die Here met sy Gees vervul het om aan hom wysheid, kennis, verstand en bekwaamheid te skenk om allerhande werk te doen, met die oog op die maak van die tabernakel (Eks 35:30ev). Moses was toegerus met die Gees en met wysheid het hy die volk gelei, maar die verantwoordelikhede het vir hom te veel geword. Hy moes toe sewentig oudstes uit Israel aanstel om hom te help. Die Here het ook sy Gees op hulle laat kom (Num 11:17-25). Deur die werking van die Gees in hierdie manne sou die Here die regspleging onder sy volk reguleer. Deur sy Gees skenk Hy dus wysheid aan hulle sodat reg en geregtigheid onder sy volk kan heers, want Hy is goed en het geen behae in onreg nie. Ook Josua het die Gees in hom gehad. Dit is opvallend dat daarmee saam 'n outomatiese posisie van gesag met dit saam gekom het, omdat die volk na hom geluister het. Klaarblyklik het Josua besondere wysheid in pag gehad, weens die

Gees se invloed in sy lewe (Num 17:18; Deut 34:9)

Met die oog op die bevryding van sy volk, het die Here telkemale Rigters laat ontstaan en hulle met die oog op hierdie besondere taak met sy Gees vervul (vgl Rig 3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:19).

Die Gees was ook met die koning, om hom vir sy taak toe te rus. So berig 1 Samuel 16:13 byvoorbeeld dat die Gees van God oor Dawid vaardig geword het, vanaf die dag wat hy as koning gesalf is. Nadat Dawid gesien het wat met Saul gebeur het nadat die Gees van God hom verlaat het weens sy ongehoorsaamheid, toe hy 'n jongman was, het hy groot geskrik toe Natan hom gekonfronteer het oor sy sonde met Batseba. Hy het homself voor die Here verootmoedig en gepleit dat die Here nie sy Heilige Gees van hom moet onttrek nie (Ps 51:13). Miskien is dit juis hierdie berouvolle hart van hom wat hom die man na God se hart gemaak het (1 Sam 13:14; Hand 13:22). Die Gees was met Dawid tot met sy dood (2 Sam 23:2).

Sy Gees was ook op die profete, omdat die immanente God wou toesien dat die volk sy wil ken (vgl Num 11:26-29) en het selfs gewone mense onder die volk ook by tye hiertoe toegerus (vgl 1 Sam 19:20). Wanneer Hy wou hê dat die profeet sy wil bekend moet maak, het die Here sy Gees oor die profeet vaardig gemaak (2 Kron 15:1 ev; 20:14 ev; 24:20 ev). Die rol van die Gees in terme van die profete was dus onderrigting in die weë van die Here (Neh 9:20), asook om die volk oor hulle sondes te waarsku (Neh 9:30). Dit is die Gees wat die gelowige lei op God se pad (Ps

143:10).

Dit is ook die besondere teenwoordigheid van die Gees wat die kneg van die Here sou toerus (Jes 42:1) – iets wat Jesus later vir Homself sou toe-eien, toe Hy in Lukas 4 geproklameer het dat die Gees van die Here op Hom is (vgl Jes 61:1, 2).

Maar van alle Ou Testamentiese uitsprake is dit sekerlik Joël se eskatologiese profesie aangaande die uitstorting van die Gees wat die aangrypendste is:

“ En julle sal weet dat Ek in die midde van Israel is, en dat Ek die Here julle God is, en niemand anders nie; en my volk sal in ewigheid nie beskaamd staan nie. En daarna sal Ek my Gees uitgiet op alle vlees, en julle seuns en julle dogters sal profeteer, julle ou mense drome droom, julle jongelinge gesigte sien. En ook op die diensknegte en op die diensmaagde sal Ek in dié dae my Gees uitgiet... En elkeen wat die Naam van die Here aanroep, sal gered word; want op die berg Sion en in Jerusalem sal daar ontkoming wees soos die Here gesê het, en onder die vrygeraaktes die wat die Here sal roep” (2:27-29, 32 - OV).

Daar is `n paar opmerkings te maak aangaande hierdie uitspraak:

- Die uitstorting word in v27 direk aan die immanensie van Jahwe self onder die volk gekoppel.

- Met die uitstorting op alle vlees sal die besondere immanensie van Jahwe, wat in die Ou Testament beperk was tot enkeles, met elke gelowige wees. Hy sal nie meer bloot in die midde van die volk as entiteit wees nie, maar in die individu.
- Hierdie uitstorting is nie diskriminerend in terme van volk en geslag nie, maar is gereserveer vir elkeen wat die Naam van die Here aanroep en wat die Here na Hom toe roep. Hulle geloof sal hulle dus tot geregtigheid gereken word, soos wat van Abraham gesê is (Gen 15:6).

Die Gees se sentrale betrokkenheid by die heils- en verlossingsgeskiedenis het van Jahwe as Verbondsgod 'n unieke God gemaak. Dit is die betrokkenheid van die Gees wat Jahwe bekend gemaak het, kenbaar gemaak het, immanent gemaak het. Die Gees was Jahwe se lewende asem wat Hom alomteenwoordig gemaak het. Deur die Gees het God primêr gewerk. Deur die Gees het Hy Homself gemanifesteer. Eichrodt verduidelik:

“If Yahwe was present everywhere in his living breath, and could thereby engage his power at any point, then the stories of his walking on earth were no longer indispensable to the religious concern with his presence. In this way, therefore, faith in the invisible nearness of God acquired an ally whose importance can hardly be overestimated, and one which effectively combated the tendency to local limitation inherent in a vivid and concrete conception of the divine personhood. God’s transcendence became clearer without his immanence thereby being called in question. This more formal clarification of

the Yahwistic faith was, however, greatly assisted by the fact that in the marvellous world of the *ruah* by far the most prominent feature was the *spiritual and personal operation of the covenant God*, with his call to commitment and decision” (1967:53).

Dit is omrede die Gees konstant aangedring het op die besluit om die Here te dien, dat sy werk in later jare so sterk met die profete geassosieer is. Eichrodt maak ’n belangrike punt, naamlik dat die werking van die Gees die korrekte balans tussen transendensie en immanensie na vore gebring het, sonder dat die een die ander bedreig het. Só kan die werking van die Gees kennelik uitgeken word, naamlik dat Hy hierdie balans bevorder en nooit versteur nie.

In die lewe van die Here Jesus Christus veral neem ’n mens die werking van die Gees waar. Soos reeds gesien is, is sy ganse bediening gekenmerk deur die werking van die Heilige Gees. Dit is veral die dramatiese daad van die Vader waardeur die Gees soos ’n duif op Jesus neergedaal het, wat opval (vgl Matt 3:16; Mark 1:10; Luk 3:22; Joh 1:32). Na die betrokke gebeure was Jesus “vol van die Heilige Gees” (Luk 4:1). Wat opval van die betrokke gebeure, is dat die Heilige Gees Hom direk daarna die wildernis in geneem het om versoek te word (Matt 4:1; Mark 1:12; Luk 4:1-2). Hieroor skryf Erickson:

“What is noteworthy here is that the presence of the Holy Spirit in Jesus’ life brings him into direct and immediate conflict with the forces of evil. It seems

that the antithesis between the Holy Spirit and the evil in the world had to be brought to light" (1985:871).

In die krag van die Gees het Hy die bose op persoonlike gebied oorwin. Van daar af sou Hy die bose verder uitdryf. In die krag van die Gees sou Hy duiwels uit individue dryf (Matt 12:28) as teken dat die Koninkryk immanent tot by die mense gekom het. En dit het naby gekom, want Hy was die verpersoonliking van God se koninkryk wat onder die mense sy blyplek kom maak het.

Dit was 'n wesenskenmerk van die Messias: Hy sou in die krag van die Heilige Gees werk en die tyd van die Gees soos wat Joël voorspel het, inlei. Johannes die Doper het Hom hieraan uitgeken. Hy het geweet dat dit Hy is wat met die Heilige Gees doop (Joh 1:32-33) en dat diegene wat deur Hom gered word, ook deur Hom gedoop word met die Heilige Gees. In hierdie verband het Hy dieselfde mag as God self, om die Gees te skenk aan wie Hy wil (vgl Joh 14:26 en Joh 15:26 met mekaar), omdat die Gees van God onlosmaaklik deel van Hom is. Die gelowige sal die Gees ken, omdat hy Christus ken (Joh 14:17). En deur die Gees te skenk, gebruik Hy 'n besondere wyse om immanent aan sy kerk en kinders te wees. Hy wat dus die Gees sonder mate ontvang het (Joh 3:34), is ook by magte om die Gees te skenk aan wie Hy wil. So kon Jesus byvoorbeeld op die dissipels blaas en sê: "Ontvang die Heilige Gees," nadat Hy hulle uitgestuur het, met die woorde: "Soos die Vader My gestuur het, stuur ek julle" (Joh 20:22). Dit is opvallend dat daar weereens 'n duidelike verband tussen asem en Gees is:



“Through this image, the author of the Fourth Gospel invoked the Genesis creation account, in which God breathed into the newly formed human being. The Evangelist thereby conveyed the point that Jesus is now creating the new humanity among his disciples. For John, therefore, the coming of the Spirit marked the climax of Jesus’ mission...In order to clarify the close link between the Spirit and Jesus, John reminded his readers of a proleptic event that occurred prior to Pentecost: Jesus breathed on them, thereby symbolizing the future outpouring of the Spirit that he would soon effect as the exalted Lord” (Grenz 1994:479, 481).

Die Gees word inderdaad deur Christus as die begin van die nuwe lewe beskou. Hy oortuig die sondaar van sy nood om verlossing (Joh 16:8-11) en dat hy/sy inderdaad uit die Gees gebore word. Die werk van die Gees stop egter nie daar nie – dit is maar slegs die begin van sy werk in die gelowige. Daarom dra Hy die Naam van παράκλητος.

Die Heilige Gees is deur die Vader en Seun gestuur om immanente Parakleet by elke gelowige te wees (Joh 14:16, 26; 15:26; 16:7) en dit sodoende is. Dit is opvallend dat die Gees ’n ander παράκλητος is, met ander woorde ’n ander soos Hy.

Dit is ongelukkig so dat die term “Trooster” wat tradisioneel in Afrikaans gebruik is, asook “Comfortor” in Engels nie voldoende beskrywend is nie – intendeel – daar

bestaan geen enkele woord in Engels of Afrikaans om hierdie woord mee te vertaal, sodat dit reg aan die ryke betekenis daarvan kan verleen nie. Volgens Louw & Nida is “Trooster” slegs beskrywend van een deel van die betekenis van παράκλητος. “Helper” is ‘n meer generiese term, en kan gebruik word vir iemand soos die barmhartige Samaritaan wat langs die pad gekniel het om die beseerde se wonde te verbind en hom daarna na veiligheid geneem het. Daar is selfs die versorgende eienskappe van ‘n moeder in te vind, en kan ook met “advokaat” vertaal word (1989:142).

Volgens Johannes 14:17 was die Gees met Christus se menslike bestaan ‘by’ sy dissipels, aangesien die Gees sy bediening deur Christus vervul het, maar later sou Hy ‘in’ hulle wees. Ferguson voeg hierby:

“By this new mode of indwelling, Christ’s ministry will be continued and advanced. As Raymond E. Brown notes: ‘virtually everything that has been said about the Paraclete has been said elsewhere in the Gospel about Jesus.’ Both come into the world; both are sent by the Father. Jesus is the Holy One of God, the Spirit is the Holy Spirit. Jesus is the teacher, as is the Paraclete. Jesus bears witness, and the Paraclete is a witness. The world does not recognize Jesus, nor does it recognize the Paraclete. Most remarkable of all, Jesus goes to the Father in order to prepare a dwelling-place (*moné*, Jn. 14:2) for the disciples, while the Paraclete comes from the Father in order to prepare a dwelling-place (*moné* Jn. 14:23) for the Father and Son... As Paraclete (1 Jn. 2:1), Christ makes a home for his people in the presence of the Father: as



Paraclete, the Spirit makes a home for the Father and the Son in the believer, who becomes individually as well as ecclesiastically 'a dwelling in which God lives by his Spirit' (Eph 2:22). The Spirit is the divine 'home-maker', unknown and unrecognized by the world (Jn 14:17b), but effecting new life, growth, nourishment and change within the family circle" (1996:186-187).

Ferguson beskryf dan ook vervolgens die rol van die παράκλητος as tweeledig: 'The teacher' en 'Spirit of intercession'. As leermeester hou sy werk in dat Hy die Skrif aan die gelowiges skenk en daarmee saam die verligting van die verstand om hulle verhouding met Christus te verstaan, asook Christus se verhouding met die Vader (Joh 14:20). As Gees wat vir ons intree, hou dit vir Ferguson eerstens in dat 'n mens Jesus slegs 'Here' en God 'Vader' kan noem deur die Gees (1 Kor 12:3; Gal 4:6). Die gelowige bid in die Heilige Gees (Ef 6:18; Judas 20). Dit hou nie ekstatiëse en dus 'n onintelligente aksie in nie, maar word in dieselfde sin gebruik as wat gesê word dat die gelowige wandel in die Gees. Die wandel in die Gees hou in dat die gelowige sy lewe inrig volgens die Woord van God en dus volgens sy wil. Om in die Gees te bid hou in dat die gelowige volgens die wil van die Gees bid, ooreenstemmend met die wil van God (Dit was Calvyn en Tertullianus se mening ook). Dan is daar natuurlik Romeine 8:26-27, wat uitwys dat selfs wanneer die gelowige te swak is om gebede te uiter, tree die Gees vir die gelowige in. Ferguson wys daarop dat dit in ooreenstemming is met 2 Korintiërs 12:9 (vgl 1 Kor 1:25b, 27b) is, wat sê dat dit in ons swakheid is wat God sy krag toon (1996:187-189).

Betreffende Romeine 8:26-27, hou Ferguson se verduideliking slegs die helfte van die



betekenis in. Dit blyk uit die vers dat die gelowige nooit reg weet hoe om te bid nie. Ons swakheid lê daarin dat ons nie God se gedagtes ken nie. Ons ken nie altyd sy wil in omstandighede nie en ons kyk nou soos in 'n dowwe spieël en sien 'n raaiselagtige beeld (1 Kor 13:12). Dit blyk dat die Gees namens die bidder intree om sy gebede volmaak volgens die wil van God voor Hom te bring.

Lekkerkerker wys daarop dat dit 'n oordrywing is om te sê dat die gelowige of kerk nooit weet wat om te bid nie, maar dat die stelling die kerk nederig moet hou en bewaar teen selfversekerdheid. Die gemeente mag nooit "de 'wetende'" teenoor die wêreld speel nie, want "midden in het 'Jubilate' is er het 'Ik, ellendige mens'."

Lekkerkerker skryf ook:

"De gemeente heeft de rechtvaardiging nergens zo nodig als voor haar gebed. Zij bezondigt zich telkens aan een veelheid van woorden, aan een ritueel bidden, een bidden zonder rechte kennis van de nood en van de schuld, een bidden zonder kennis van de afstand tussen de Heilige God en de zondige mens, een bidden zonder vertrouwen. Daarom zeggen de discipelen: 'Here, leer ons bidden'" (1974:349-350).

'n Ander moontlikheid lê in Newman & Nida se verduideliking dat dit swakheid van geloof behels. Hoe dit ookal is, wanneer die gelowige bid, tree die Gees vir die gelowige met sugtinge in wat nie in woorde uitgedruk kan word nie. Sommige wil dit hê dat die sugtinge ("groanings") van mense af kom (bv NEB), maar die konteks wys



daarop dat dit die Gees is. Omdat die Gees in direkte gemeenskap met die Vader is en Hulle gedagtes een is, het Hy nie woorde nodig nie. Hy tree vir die gelowige in met woorde wat nie uitgespreek kan word nie, of: "with groanings that surpass what words can say" (1973:164-165).

Ferguson se twee beskrywings van die Parakleet se taak is nie genoegsaam nie. Soos reeds gesien bestaan daar ook 'n versorgingsrol, soos van 'n moeder wat 'n kind versorg. Met die vergelyking wat reeds met die barmhartige Samaritaan getref is, is sy rol ook reddend van aard – 'n wonderlike parallel met Christus se rol. Die Gees maak immers Christus se verlossingswerk 'n werklikheid in elkeen van God se uitverkorenes en dus maak Hy die verlossing volkome in die konkrete werklikheid van elke gelowige. Daar is ook die rol van Trooster, wat 'n ondersteuningsrol vir die gelowige inhou, wat nie deur hom bespreek word nie. As trooster skenk Hy dieselfde rus as wat Christus gee (Matt 11:28). Ook sý juk is sag en sý las is ook lig en dit is die Gees wat mense wat vermoeid en belas is na Christus toe bring (vv29-30).

Wat egter van uiterste belang is, is dat dit 'n voordelige skuif was om die παράκλητος in Christus se plek te stuur (Joh 16:7). Die uitvloeisel daarvan was dat die volgelinge van Jesus groter dinge as Hy gedoen het (Joh 14:12). Kyk 'n mens na die skare wat op Pinksterdag versamel word en die drie duisend wat hulle bekeer het en gedoop is, dan verstaan 'n mens wat Christus bedoel het met hierdie groter dinge. Nooit in sy hele bediening, het Jesus self so baie egte bekeerdes saam gesien nie. Dit het gebeur omdat die Gees hulle bekragtig het. Daarom moes hulle eers wag op die koms van die Gees voordat hulle met hul publieke bediening begin het (Hand 1:4-5,

8).

Dit is deur die Gees wat die Vader en Seun ook immanent is en immanente christologie is in essensie pneumatologies van aard. Die feit dat Christus in/onder ons is (Kol 1:7) is, beteken dus dat Hy dit deur die Gees is. Trouens, by Paulus bestaan daar byvoorbeeld nie duidelike grense tussen die pneumatologie en die christologie nie. Christus word beide in die Gees en as Gees ervaar. So verwys 1 Kor 15:45 by daarna dat die eerste Adam 'n lewende siel geword het en die laaste Adam 'n lewendmakende Gees. Beide die Gees en Christus is by die regverdiging van die gelowige betrokke (1 Kor 6:11) en in Christus het daar dus 'n nuwe mensheid opgestaan, wat deur sy Gees lewend gemaak is, sodat diegene wat met Christus verenig is, een Gees met Hom word (1 Kor 6:17). Daarom moet die gelowige die sonde aflê, nie slegs omdat hy 'n tempel van die Heilige Gees is nie (vl8), maar omdat die gelowige só stewig aan Christus verbind is. Dunn maak die volgende opmerkings:

“The Spirit thus becomes the common ground between the believer and the exalted Lord. The Spirit who was the link between God and the Jesus of history now is the link between the Christian and the Jesus of faith. This is why the Spirit for Paul (and Luke) is essentially the Spirit of Christ, the Spirit of the Son (Rom 8:9; Gal 4:4; Phil 1:19; see also Acts 16:7; 1 Pet 1:11); or, in Johannine terms, the other Paraclete (John 14:15-16). The Jesus of history was, as it were, the funnel through which the whole course of salvation-history flowed, and it came out at the other end transformed in terms of Jesus and

stamped with his character. Forevermore now, God is the Father of our Lord Jesus Christ, and the Spirit is the Spirit of Christ. As we know the character of God from the character of Jesus (see particularly John 1:18; Col 1:15), so it is now the Spirit's work to reproduce that character in the Christian – being changed into his likeness from one degree of glory to another by the Lord who is Spirit (2 Cor 3:18; cf 1 John 3:2)” (1998b:51-52).

Daarom, in 'n sin, is die Nuwe Testamentiese pneumatologie ook deel van die Christologie en die Godsleer. Die een kan nie bespreek word sonder om die ander by te bring nie. Die drie is interafhanklik.

Niehaus skryf in reaksie op 2 Korintiërs 3:12-18 dat Moses 'n onvergelykbare blootstelling aan die heerlijkheid van God gehad het. Dit het sy gesig laat blink en daarom moes hy 'n sluier dra. Slegs wanneer hy in die tent van ontmoeting ingegaan het, het hy die sluier verwyder. Weens die persoon en verlossingswerk van Christus, asook sy uitstuur van die Heilige Gees, beleef die gelowige nou byna dieselfde situasie as Moses. Niehaus stel dit treffend:

“Because of what Christ has done, the encounter between God and people can be far more intimate than it was under the old covenant. When someone turns to the Lord under the new covenant, the veil is taken away and that person can be exposed to God's glory as Moses was. Yet the new covenant person who encounters God is not exactly exposed to him as Moses was. Paul's analogy



describes a new work of the glory Spirit – within one’s body, which is a ‘temple of the Holy Spirit’ (1Cor 6:19), rather than an outer work such as Moses experienced in the tabernacle. Our faces do not shine with an external radiance but with an internal radiance because we ‘are being transformed into [the] likeness’ of God who is himself luminous and radiates glory. That is the work of ‘the Lord, who is the Spirit’ in each Christian” (1995:228-229).

Die konteks waarbinne na Moses verwys word, is dié van sy ontmoetings met God. Die bediening van die Gees lê daarin dat Hy vanuit die staanspoor die sondige bedekking oor die hart wegneem en so ‘n nuutgevonde vryheid aan die sondaar skenk – ‘n vryheid waarin die gelowige in Christus leef en waarmee hy gemeenskap met Christus en God het. Daardie transformasie vind voortdurend plaas, sodat die gelowige na elke ontmoeting in gebed en aanbidding meer en meer na die beeld van God verander word, soos met Moses die geval was – met die uitsondering dat Moses se uiterlike voorkoms saam met sy innerlike getransformeer is. Dit is weens die transformerende krag van die Gees dat die gelowiges God met vrymoedigheid kan aanbid en tot by sy genadetroon nader. In verband met v17 merk Dunn die volgende op:

“It was by receiving the Spirit that Paul entered into the dispensation of the Spirit, and through the Spirit that he experienced the life and liberty of the new covenant. He experienced God by the Spirit. He experienced the exalted Christ through the Spirit. This does not mean that they are identical in all their functions (far less their “beings”), as though for example, the Spirit had been



crucified and raised from the dead. It only means that they are identical in experience. Only so can we explain such passages as Rom 8:9-11; 1 Cor 6:17; 12:4-6 – because the Spirit *is* the Spirit of Jesus (Rom 8:9; Gal 4:6; Phil 1:17): Christ lives in us by the Spirit (Gal 2:20), and our transfiguration into his image is the *ἀγιασμός* of the Spirit (cf. Gal 4:19; 2 Cor 3:18)” (1998a:124-125).

Daardie besondere immanensie wat Moses, Josua en die profete ervaar het, waardeur hulle in gemeenskap met God geleef het, is dus nou die voorreg van elke gelowige. Daarom is die Heilige Gees die belangrikste geskenk wat die goeie Vader aan mense kan skenk wat dit van Hom bid (Luk 11:13). Want die Gees verteenwoordig alles wat goed is in sy verlossingsplan. Daarom is Hy onontbeerlik vir die goeie nuus van die evangelie. Net soos gesê kan word: Wie die Seun het, het die lewe en wie die Seun nie het nie, het nie die lewe nie (1 Joh 5:12), kan dit ook van die Gees gesê word. Want die Vader skenk die Gees aan elkeen wat Hy in Christus Jesus red. Daarom bestaan daar geen veroordeling meer vir hulle wat in Christus is en na die Gees wandel nie (Rom 8:1). Die Gees het ons vrygemaak van die veroordeling van die Wet (v2) en Hy maak die verlossingswerk van Christus 'n werklikheid in die gelowige. Daarom leef die gelowige na die wet van die Gees (vv3-4) en bedink wat van die Gees is (v5). Die immanente Gees is in die gelowige en die gelowige is in die Gees (v9, 11). In sy heiligingswerk lei Hy die gelowige en help ons om die vlees of sondige natuur dood te maak (v13). Hoewel sondeloosheid nooit by die gelowige in hierdie lewe 'n werklikheid sal word nie, is dit wel 'n strewe om navolgers van God te word soos dit geliefde kinders betaam (Ef 5:1) – dit is die belangrikste merkteken van die ware



geloof (Rom 8:14).

Packer sien die belangrikste werk van die Gees as die persoonlike teenwoordigheid van die Gees in en met die Christen en die kerk van die opgestane, heersende Verlosser, die Jesus van die geskiedenis, wat die Christus van die geloof is. Sedert Pinkster is sy belangrikste taak om generasie na generasie van gelowiges te bekragtig, bemagtig, reinig en lei om die realiteit van God te kan beleef. Hy doen dit sodat Christus geken mag word en dat die wat Hom ken Hom kan liefhê, vertrou, eer en loof. Dit is sy hoofdoel en Nuwe Testamenties is dit die doel van die Vader: Dat Christus gedien mag word. Packer stel dit verder soos volg:

“The distinctive, constant, basic ministry of the Holy Spirit under the new covenant is so to mediate Christ’s presence to believers – that is, to give them such knowledge of his presence with them as their Saviour, Lord, and God – that three things keep happening.

First, personal fellowship with Jesus...

Second, personal transformation of character into Jesus’ likeness .

Third, the Spirit-given certainty of being loved, redeemed, and adopted through Christ into the Father’s family, so as to be ‘heirs of God and fellow heirs with Christ’...

“By these phenomena of experience, Spirit-given knowledge of Christ’s



presence – ‘elusive, intangible, unpredictable, untamed, inaccessible to empirical verification, outwardly invisible but inwardly irresistible,’ to borrow Samuel Terrien’s description – shows itself” (1984:47, 49).

Kyk ‘n mens na Romeine 12:6-8; 1 Korintiërs 12:4-11; Efesiërs 4:11 en 1 Petrus 4:11, dan is dit duidelik dat die Gees nie maar slegs in die algemeen met die Kerk is nie, maar in die fynste besonderhede by die organisasie en praktiese lewe daarvan werksaam is. Hoewel daar met reg groot vraagtekens oor die bonatuurlike charismata se moderne voorkoms geplaas kan word (en dit nie van toepassing is om die debat hier voort te sit nie), is dit in die algemeen duidelik dat die Gees mense toerus vir hulle onderskeie take in die gemeente (vgl Hand 6:3). Daarby skenk Hy ook mense as gawes aan die gemeente (Ef 4:11). Hierdie mense vorm die leierskap van die plaaslike gemeente en dit wil voorkom asof God diesulkes met besondere wysheid seën om sy kerk te lei. Die gemeente is die lewende liggaam van Christus, nie slegs omdat die Gees elkeen lewend gemaak het nie, maar omdat Hy hulle toerus en die krag gee om elkeen op sy besondere gebied te funksioneer.

Die Heilige Gees se immanente betrokkenheid by die gelowige maak dat hy ook die wysheid sal hê om homself te verantwoord oor sy geloof in tye van vervolging (Luk 12:11-12; vgl Hand 4:8; 7:55).

Uiteindelik is dit Moltmann wat die teologie op besondere wyse by die praktyk uitbring. Hy wys daarop dat die kerk in sy herinnering van die opstanding van die



gekruisigde Christus leef, wat lei tot die hoop op die koninkryk van God. Die huidige krag van hierdie herinnering en hoop, noem hy "die krag van die Heilige Gees," omdat dit nie uit die gelowiges se eie krag, rede en wil is dat hulle in Jesus as die Christus glo en op Hom hoop nie. Die rede vir die sekerheid van hierdie geloof is gesetel in die bewustheid van 'n onvernietigbare gemeenskap met God. Dit is nie geloof wat van Jesus die Christus maak nie, maar Jesus Christus wat geloof skep. Dit is nie die hoop wat van die toekoms God se toekoms maak nie, maar die toekoms wat die hoop wakker maak. Geloof in Christus en hoop op die koninkryk is daar as gevolg van die teenwoordigheid van God in die Gees. Die kerk verstaan die spanning tussen geloof en hoop as die geskiedenis van die Gees wat alle dinge nuut maak. Die kerk se gemeenskap met Christus is gefundeer in die ervaring van die Gees wat Christus manifesteer, ons met Hom verenig en Hom in mense verheerlik. Volgens Moltmann is dit wanneer die kerk, vanuit sy geloof in Christus en sy hoop in die toekoms van die koninkryk, homself as die Messiaanse gemeenskap sien, dat hy homself op logiese wyse ook sal verstaan binne die teenwoordigheid en werking van die Heilige Gees. Beide die geskiedenis en eskatologie moet daarom as onderdele van die pneumatologie beskou word. Die gemeenskap van die heiliges en die vergewing van sondes moet geïnterpreteer word as die geskiedenis van die toekoms, terwyl die eskatologie van die opstanding van die liggaam en die ewige lewe gesien moet word as die toekoms van die geskiedenis. Daarom moet ons die eskatologie en geskiedenis as die teenwoordigheid van die Heilige Gees verstaan. Moltmann skryf verder:

"It is the doctrine of the Holy Spirit in particular that depicts the processes and experiences in which and through which the church becomes comprehensible



to itself as the messianic fellowship in the world and for the world. These processes and experiences are on the one hand the 'means of salvation' – proclamation, baptism, the Lord's supper, worship, prayer, acts of blessing and the way in which individual and fellowship live. On the other hand they are the 'charismata', the ministries, gifts and tasks (or offices as they are often called) in this fellowship, or which flow from this fellowship for society... As the mediations and powers of the Holy Spirit, they lead the church beyond itself, out into the suffering of the world and into the divine future. It is precisely in its character as a messianic fellowship in word and sacrament, and as a charismatic fellowship, that the church will understand itself as a messianic fellowship of service for the kingdom of God. For the mediations and powers of the Holy Spirit are open for the things they seek to mediate and bring about, and they open people for the future of the new creation through newly awakened faith and fresh hope" (1992:197-198).

Hoewel dit met reg geredeneer kan word dat Moltmann se klem in die betrokke werk te swaar op die sosiale evangelie met betrekking tot die armes lê, is dit wel waar dat die kerk 'n sosiale verantwoordelikheid het. Daar lê 'n groot waarheid in dat, aangesien die Gees immanent teenwoordig en werksaam in die kerk is, Hy ook op 'n besondere wyse sy immanensie aan die mensdom wil toon deur sy kerk. Hiermee word nie slegs sendingwerk bedoel nie, maar ook 'n bepaalde sosiale betrokkenheid. Waar die Gees werksaam is, word diegene wat koud kry nie weggestuur met die goeie wense dat hulle sal warm word nie, maar word 'n kombes aan hulle gegee. Wanneer hulle honger het, is dit die kerk se verantwoordelikheid om hulle te voed. Kyk 'n



mens na die geweldige armoede wat in groot dele van Suid-Afrika heers, is dit waarlik die kerk as Messiaanse gemeenskap se taak om betrokke te raak. Te midde hiervan moet gewaak word teen die sosiale teologie wat leer dat God aan die kant van die armes en verdruktes is, maar moet die kerk sodanige noodlenigingswerk as onderdeel van verantwoordelike sendingwerk beskou, waarin die individu op holistiese wyse bedien word. Dit is ook inderdaad so dat waar die kerk ookal sy verantwoordelikhede voor God nakom, die Gees daardeur sal werk. Ons moet net gehoorsaam aan die opdragte van die Heilige Skrif wees.

In evaluering op bogenoemde aanhaling van Moltmann, is dit ook só dat die Gees werksaam is deur die ordonnansies (soos die Baptiste verkies om na die sakramente te verwys) en die ampte. Daarby is Hy ten volle werksaam in die liturgie en sal die gemeente se aanbidding dood wees sonder die immanente werking van die Gees.

3.5. DIE KERK SE REAKSIE: LIEFDE VIR GOD

Die kerk se reaksie word op besondere wyse deur die Afrikaanse beryming van Psalm 18 uitgedruk:

“Ek het U hartlik lief, o Heer!

U is my sterkte en teëweer.

Die Heer's my rots, my vesting sterk,

My redder wat my heil bewerk,

My rots wanneer die stormwind huil,



My skild, die weerklank van my heil,

My vesting op die bergkrans steil,

By wie ek vas en veilig skuil.

Gods weg is gans volmaak soos Hy,

Sy Woord van al wat smet is vry,

soos goud, gelouter sewe maal.

Hy is 'n skild van keurmetaal

Vir almal wat op Hom vertrou.

Want wie's daar buiten U, o Heer!

U is die Rots, geen ander meer,

Op wie ons altyd weer kan bou."

Barth som die reaksie van die kerk soos volg op:

"This turning of God to man calls out and awakens some to worship, praise and serve Him..." (1967:62).

Die blote feit dat God ook in sy immanensie sy majesteit getoon het (dink maar aan die teofanie by Sinaï), maak dat die gelowige ook in terme van sy lofprysing laag



moet buig voor die lewende God. Ja, selfs in sy immanensie is Hy groot en heerlik en het Hy die volk van vrees laat bewe. 'n Mens kan nie met God in aanraking kom sonder om van sy grootheid bewus te word nie. Dit is opvallend dat hoe nader Hy in sy immanensie kom, hoe groter is die vrees wat Hy uitgelok het – dit geld nie slegs vir die Ou Testament nie. Ook in die Nuwe Testament, waar Johannes die visioen van Christus in Openbaring gesien het, het hy byna buite homself van vrees geraak. Maar die God wat Homself in sy immanensie openbaar, wil nie die mens aan wie Hy Hom openbaar heeltemal verskrik of verdelig nie. Jesaja beleef reiniging en vergewing van sondes om in die teenwoordigheid van God te kan wees (Jes 6:7) en Johannes is deur die verheerlikte Christus gerus gestel met die woorde dat hy nie moet vrees nie. Sou God in sy selfopenbaring slegs sy transendensie getoon het, sou mense Hom gevrees het en Hom gedien het weens vrees alleen. Omdat Hy Homself egter in sy immanensie ook geopenbaar het, dien mense Hom ook uit liefde. En hierdie liefde is in Christus verskerp. Omdat Hy, met wie die kerk verenig is, die Vader liefhet, het die kerk die Vader ook lief.

Daar het in Christus deur die werking van die Gees iets in die Nuwe Testament bygekom – 'n versigtige vryheid, waarin daar nie meer in verskuilde terme van die Verbondsgod, Jahwe gepraat word, omdat sy Naam te heilig is om uit te spreek nie, maar waarin ons Hom in byna familiêre terme as Abba – Vader – aanspreek. Dit is egter belangrik om op te let dat dit 'n baie versigtige vryheid is, want Hy is steeds die soewereine, almagtige God en die gelowige is steeds skepsel, sterfling en klein. Daarom is ware gemeenskap met God transformerend van aard. Ware gemeenskap bring 'n mens onder die diepe bewustheid van God se wese en dit is

lewensveranderend. Niemand kan in aanbidding met God verkeer en onverander bly nie.

Juis omdat God se transendensie nie in sy immanensie verdwyn het nie, is 'n aanbiddingspraktyk waarin die voorganger beheer oor die Gees probeer verkry onskriftuurlik en neem dit nie die soewereine karakter van die Gees in ag nie. Hy is soos die wind wat waai waar Hy wil en Hy neem beheer van die gelowige se lewe. Nie eens die gelowige weet waarheen die Gees met hom op pad is nie. Daarom maak predikers soos Rodney Howard-Brown, wat homself die *hartender of the Holy Spirit* noem, 'n yslike groot fout. Hy kan nie die Gees uitdeel aan wie hy wil nie – dit is die werk van die Vader en die Seun. Die gelowige het nie beheer oor die Gees nie, maar moet homself onder die soewereine werk van die Gees stel.

As daar een goeie element is wat die Pinkster- en Charismatiese beweging die kerk in die algemeen geleer het, is dit die belangrikheid van lofprysing. Hoewel daar met reg kritiek teen hulle praktyk van lofprysing uitgespreek kan word, is dit tog só dat uit hierdie geleedere 'n magdom kerkmusiek na vore gekom het, wat konsentreer op lofprysing. Die kritiek wat op Charismatiese- en Pinkster praktyk uitgespreek kan word, is veral gerig op die volgende:

- Die oorbeklemtoning van lofprysing, ten koste van elemente van berou, oftewel die *Kyrie Eleison* element.
- Die oorbeklemtoning van lofprysing, sodat dit die fokuspunt inneem ten koste van die prediking, veral weens die lengte daarvan.



• Die element van opsweping deur lang tydperke van samesang en die oor-en-oor herhaling van eenvoudige, meesleurende liede, wat uiteindelik 'n massa-hipnotiese effek kan hê. Dit gee natuurlik aanleiding tot allerhande wanpraktyke soos die lag-in-die-Gees oftewel *Toronto Blessing* ervarings. Dit is 'n bekende feit dat mense stereotiep reageer op die tipe musiek, en nie noodwendig die woorde nie. Of dit nou 'n sekulêre konsert van een of ander superster is, en of dit 'n kerkdiens is. Haville wys in sy dokumentêre video onderhoude met twee professionele musikante. Beide is kundiges op die gebied van die uitwerking van musiek op mense, suiwer weens die ondervinding wat hulle opgedoen het in hulle professies. Wurzel, voormalige kitaarspeler vir die *Heavymetal*-groep Motorhead, vertel dat hy ses keer rondom die wêreld getoer het met hierdie groep. Maak nie saak waar hulle opgetree het nie – van Duitsland tot Japan en Argentinië – het mense op dieselfde wyses gereageer op dieselfde musiek. In sy waarneming van Christenbyeenkomste, sê hy dat die reaksies presies dieselfde is. Mense se liggaamshandelings is stereotiep en gekondisioneer deur die populêre vermaaklikheidskultuur. Rudi Dobson, 'n professionele sessiekunstenaar op die elektroniese klawerbord, het saam met bekendes soos die Bangles, Paul Simon, die Bee-Gees, Magnum, Billy Joel en Foreigner opgetree. Volgens hom gebruik Charismatiese aanbiddingsleiers dieselfde tegnieke as wat hierdie *Pop-Rock* kunstenaars gebruik om emosies te manipuleer, deur musiek in sekere volgordes te plaas. Sekere meesleurende ballades maak dat die mense hulle hande in die lug rondswaai. Opgewekte musiek maak dat mense hande klap en selfs op en af spring. Met klassieke musiek sit mense gewoonlik stil en luister. Ook hy neem waar dat dit wat hy in sekulêre konserte beleef het, en dit wat in Charismatiese geledere in die naam van lofprijsing gedoen word, presies dieselfde is. Die feit is dat die kritiek op die Charismatiese beweging met sy hantering van lofprijsing daarin lê dat dit nie oor

die inhoud daarvan of die Objek van die aanbidding handel, soveel as wat die emosionele ervarings van die aanbiddingsessies voorop staan nie.

Haville wys ook op praatjies en aanbiedings van Rodney Howard-Brown en Marilyn Hickey wat dit duidelik stel dat die gebruik van sang en musiek “herlewings” kan produseer. Hierdie sogenaamde “herlewings” is dan die tipiese “tekens” en “wonders” wat met hierdie beweging gepaard gaan. Op dieselfde video, word onder andere van ‘n kliniese sielkundige en hipnotiseur, Ole Anthony gevra om die gebruik van musiek in Charismatiese byeenkomste te evalueer. Sy gevolgtrekking is dat die Charismatiese beweging se gebruik van sang en musiek definitiewe hipnotiese tegnieke insluit. Dit is hierdie aspek van die Charismatiese beweging wat totaal onaanvaarbaar vir gemeentelike aanbidding is.

Die positiewe uitwerking wat die Charismatiese beweging op menige tradisionele kerke gehad het, om groter klem op sang te plaas is egter in baie opsigte goed. Waar die Charismatiese beweging te veel van lofprijsing maak, ten koste van elemente wat die transendensie van God beklemtoon, het die Gereformeerde kerke hopeloos te min van lofprijsing gemaak. Dit is belangrik dat die gemeente die geleentheid kry om na behore uitdrukking te gee aan hulle liefde vir die Here. Waar die Charismatiese beweging te veel klem op sang en musiek plaas, is daar in baie ander liturgieë ‘n armoede aan voldoende samesang.

Baie eredienste is werklik só stroef, dat daar geen blydskap oor die verlossende en

instandhoudende genade van God te bespeur is nie. Ook dit is af te wys, net soveel as wat 'n oorbeklemtoning van blydschap, wat in onkontroleerbare gelag ontaard af te wys is. Barth was, hoewel hy geen voorstander van oormatige gebruik van musiek instrumente gehad het nie, tog 'n groot voorstander van hartlike samesang waarin die Here geloof word. Hieroor het hy geskryf:

“What we can and must say quite confidently is that the community which does not sing in living speech; or only archaically in repetition of the modes and texts of the past; where it does not really sing but sighs and mumbles spasmodically, shamefacedly and with ill grace, it can be at best only a troubled community which is not sure of its cause and of whose ministry and witness there can be no great expectation. In these circumstances it has every reason to pray that this gift which is obviously lacking or enjoyed only in sparing measure will be granted afresh and more generously lest all the other members suffer. The praise of God which finds its concrete culmination in the singing of the community is one of the indispensable basic forms of the ministry of the community” (1962:867).

Sonder om die bestaande waardigheid van die erediens prys te gee, kan tradisionele gemeentes hierdie element van lofprysing op kreatiewe wyse inwerk, om 'n besondere balans tussen die transendensie en immanensie van God daar te stel.

Nog 'n saak wat afgewys moet word, is lofprysingsmusiek waarvan die lirieke nie

behoorlike teologiese inhoud het nie. Die volgende gewilde liedjie is 'n voorbeeld van musiek wat nie gewens is vir lofpysing in die erediens nie:

“My life is in You, Lord,
My strength is in You, Lord
My hope is in You, Lord,
In You, It's in You.”

Dit is goed en wel om te sing dat 'n mens se lewe in God gewortel is, maar die eintlike vraag wat gevra moet word is **waarom** dit so is? Die liedjie sê niks daarvan nie. Dit is 'n liedjie wat dikwels gekies word, dikwels weens die opgewektheid van die wysie, maar dit is eintlik niksseggend. Dawn wys op 'n ander liedjie, wat geheel en al bestaan uit die woorde “Celebrate, Jesus, celebrate!” wat bloot 'n paar keer herhaal word. Hierop sê sy:

“... we have to ask, Why? How? For What? What difference will it make? Tell me something important about Jesus whom we are celebrating! The models of true praise in Scriptures never merely say to God, ‘we exalt you,’ ‘we love you.’ Rather, praising God always includes the naming of his attributes and interventions” (1999:157).

Laasgenoemde is 'n probleem met baie moderne aanbiddingsliedere: Die musiek is

meesleurend, maar die woorde basies niksseggend. Dit is inderdaad nie die styl wat belangrik is nie, maar die feit dat dit God moet verheerlik. Hierop skryf Dawn:

“Style is not the issue. What matters is that whatever songs or forms we use keep us aware that God has invited us into worship, that God is present, that God is eminently worthy to receive our praise, that there is so much to learn about God that we will never get done. The question is whether our worship services immerse us in God’s splendor. Our world is desperate for God. In the face of growing postmodern despair and chaos, the escalating gap between rich and poor, the intensifying violence and global political and economic confusion, our world desperately needs worship services where God is encountered in as much of his fullness as possible” (1999:158).

Die enigste wyse waarop God werklik in die lofprysing van die gemeente ervaar kan word, is as die liedere wat gesing word, op vaste belydenissake gegrond is. Hierin is ouer liedere, asook Psalmberymings baie ryker en bestaan daar ‘n behoefte aan moderne komponiste wat volgens moderne style kan komponeer, met dieselfde kwaliteit van teologiese inhoud.

Baie is van mening dat hulle die Here se teenwoordigheid ervaar weens die positiewe emosies wat hulle beleef. Dit is egter geen merkteken van God se teenwoordigheid nie. Belewens mag onder geen omstandighede dikteer of iets God se goedkeuring wegdra nie. Die Mormone (The Church of Jesus Christ of the Latter Day Saints) glo

byvoorbeeld dat die Book of Mormon waar is, omdat hulle 'n warm gevoel in hulle harte kry (die sg 'burning in the bosom') wanneer hulle dit lees. Belewens en emosie is eenvoudig te subjektief. Die aanbidding moet in waarheid geskied, tesame met opregtheid. Daarom moet elke lied 'n belydenis van God se wese en attribute wees en moet dit in die waarhede van die Skrif gegrond wees. Die belewens van die immanente God gaan dus gepaard met kennis en belydenis van wie Hy is. Alle musiek wat gesing word, moet dus aan streng teologiese beoordeling onderwerp word, want dit moet Hom verheerlik vir wie Hy is, en nie vir wie mense dink Hy is nie.

Die keuse van die musiek wat gesing word, is dus van uiterste belang. Deur die jare het die Nederduits-Gereformeerde kerk onder die Gereformeerde-gesindes die toon aangegee met die verskyning van verskeie bundels soos die jeugsangbundels en die "Sing onder Mekaar" om lofprijsing in die kerklike lewe aan te moedig. Dit is ook wonderlik dat die Psalms en Gesange onlangs hersien is vir beter singbaarheid. Die erediens is nie 'n plek vir stywe bolippe nie, maar is waarlik 'n fees waar die Here die Eregas is. Dit behoort verseker 'n emosionele sowel as intellektuele ervaring te wees, waarin gelowiges met brandende harte weens sy genade Hom nader en sy lof besing. Lofprijsing behoort inderdaad nie 'n verlengde uur-lange gebeure te wees wat niks met die res van die liturgie wat daarop volg uit te waai het nie, maar moet op gebalanseerde wyse ingevleg te word in 'n sinvolle liturgie, waarin alle noodsaaklike elemente ingevoeg moet word. Daarvan is lofprijsing deur sang maar een onderdeel.

Dit is aan te beveel dat 'n oproep om lof gebruik word ter inleiding van die lofsang. In hierdie verband is die lees van 'n gepaste Psalm 'n goeie idee. Bekende gebede soos



die sogenaamde *Magnificat*, oftewel die ‘lofsang van Maria’ kan selfs biddende gelees word.

Gebede van lof en dank is ook belangrik. Dit kan gebruik word as ‘n oproep tot lof, of selfs as deel van die pastorale gebed. Dit is egter ‘n belangrike element wat in gebede weerspieël moet word.

Die immanente God lok ware lofprysing uit. Sy genade, goedheid en liefde getuig van sy immanente werklikheid – daarom is dit die taak van hulle wat sy genade beleef om Hom te loof. Sy goedheid word nie slegs in die liturgie weerspieël nie, maar word ook in die alledaagse lewe beleef. Sy immanente, sorgende voorsienigheid, is in die konkrete lewe van elkeen sigbaar. Daarom is ook die finansiële offerhandes ‘n sigbare getuienis van lof en dankbaarheid. Te dikwels word dit gesien as “kollekties” of “bydraes”. Die kerk is nie ‘n welsynsorganisasie vir wie bygedra moet word nie. Die klem moet val op offerhandes van lof en dank. Dit is nie offerhandes wat God tevrede wil stel weens sy transendente grootheid nie, maar ‘n teken van dank. Om hierdie rede is die gebruik van kollektering by die huise van lidmate af te wys. Lidmate moet hulle offerhandes na die samekoms van gelowiges bring, waar almal tesame hulle dank in ‘n aksie van aanbidding bring. Sommige gemeentes neem nie die offergawes op nie, maar het ‘n kassie of bordjie by die deur waar die mense hulle “bydraes” op pad uit kan ingooi. Ook dit is ‘n onaanvaarbare praktyk. Mense moet die geleentheid in die erediens gegee word om hulle offergawes te gee. Dit is dus belangrik dat die aankondiging hiervan die korrekte taalgebruik moet bevat om dit in die regte lig te stel.

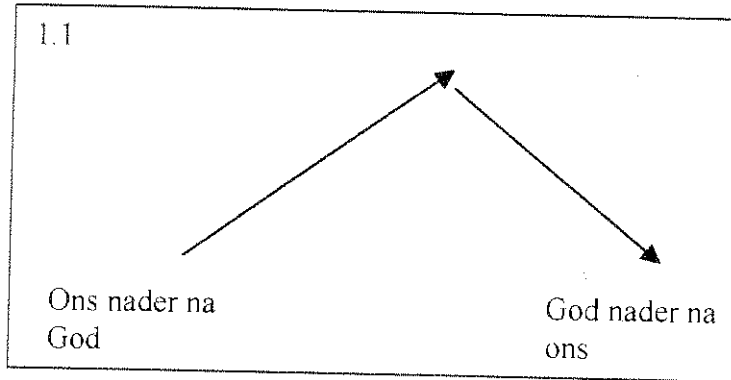


Die gemeente word ook bewus van God se teenwoordigheid, deurdat sy Woord gelees en daaroor gepreek word. Deur die Bybel spreek God met die gemeente. Ook die seëngroet dra by tot 'n bewustheid van God se immanente teenwoordigheid.

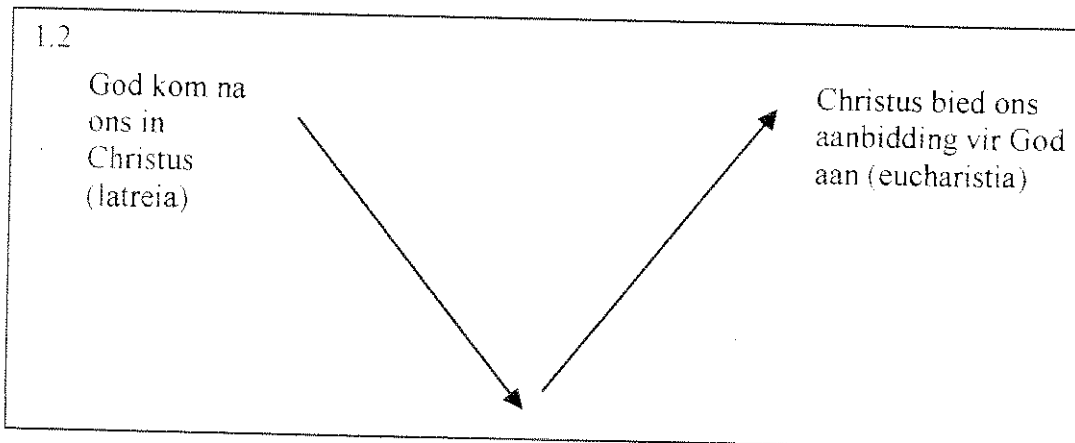
Martin wys daarop dat daar 'n beweging van beide die mens en God tydens die erediens is. In die erediens nader die gemeente tot God en God nader tot die gemeente. Sy hantering van die liturgie maak ook erns met die verhouding transendensie en immanensie en is dus die moeite werd om behandel te word. Die ontmoeting het 'n dialogiese karakter in die liturgie tot gevolg.

Diagram 1:

Die diagram van liturgiese bewegings kan soos volg uiteengesit word:

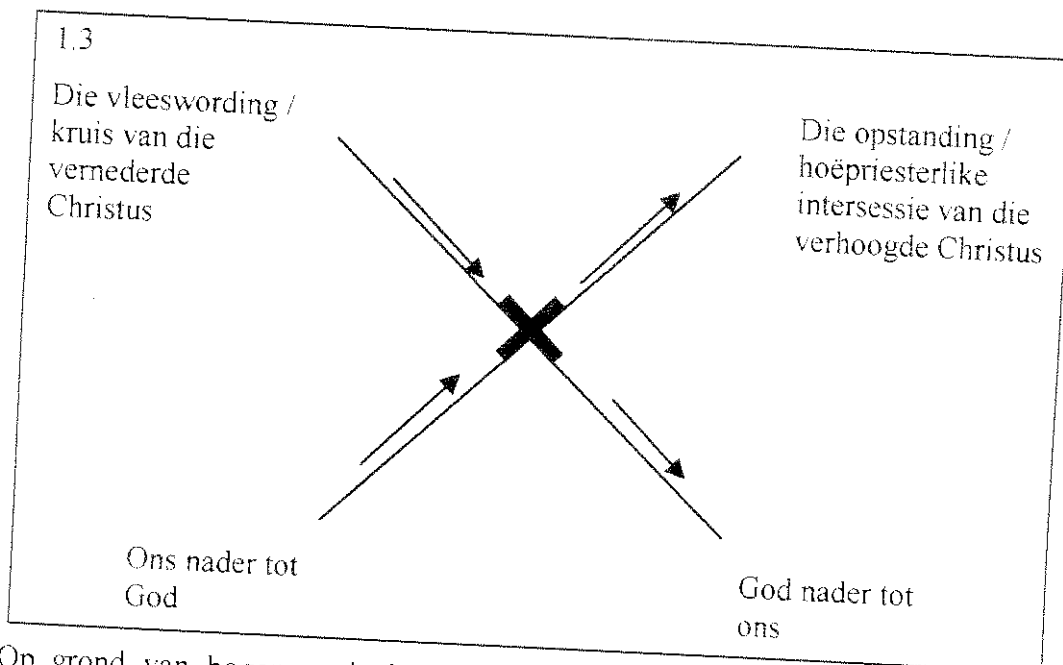


Martin wys verder daarop dat, in die erediens, Christus se rol as kneg van die Here beklemtoon word. Hy het nie gekom om gedien te word nie, maar om te dien *διακονῆσαι* (Mark 10:45). Hy het egter ook in 'n kultiese sin diens (*λατρεία*) gedoen deur as Hoëpriester die offer te bring en as Middelaar aan die regterhand van God te gaan sit. Die kerk se reaksie is dié van dankbetuiging (*εὐχαριστία*). Die erediens bevat dus 'n prominente element van dank in reaksie op die heilsgebeure in Christus. Maar dit is veel meer as bloot 'n herinnering aan die Paasgebeure. Dit is ook die heilsgebeure wat in sy taak as middelaar vervat is. As hoëpriester is Hy by elke erediens betrokke, deurdat God in Christus tot die gemeente nader en Hy die gemeente se offerhandes van aanbidding vir God aanbied:



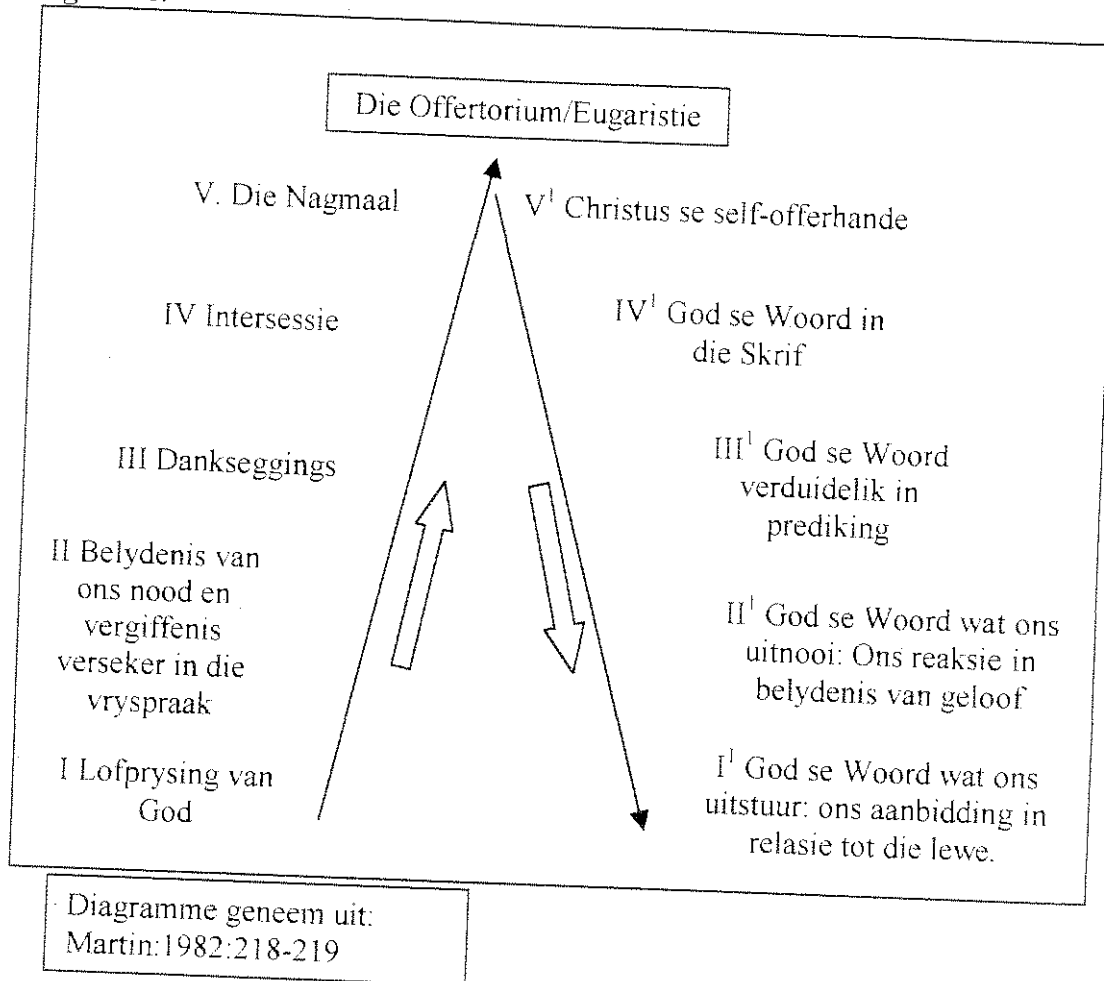
Plaas die twee kultiese elemente van εὐχαριστία en λατρεία saam, en die erediens verkry 'n soteriologiese en christologiese karakter, want die middelpunt is Christus.

“All turns on the pivotal point of intersection and it is at that pivotal point that worship takes on its basic christological and soteriological character. For all worship, identified as Christian, stems from and is expressed by the coming of God’s presence in Christ incarnate, crucified, and triumphant, who by virtue of his obedience and risen life offers the perfect obligation to the Father. The church lives by that drama, with its downward and upward sweep; and it worships by identifying its liturgy with the ongoing liturgy performed by the exalted son of God, an act which in turn ‘remembers’ and rehearses the ‘one offering of himself once offered’” (Martin 1982:219)



Op grond van bogenoemde beginsels, moet die erediens die volgende elemente openbaar, waarin God en mens nader aan mekaar beweeg en ontmoet in die aanbidding van die gemeente.

Diagram 2:



- I. *Lofprysing (Gloria in excelsis Deo)*. In reaksie op die heilsdade van God in Christus, moet die gemeente begin om die Here te loof. Die gemeente kom as verlostes saam, met harte wat oorloop met liefde vir die Here. Dit lê 'n Christologiese fondament vir die res van die liturgie.
- II. *Belydenis en vryspraak (Sanctus)*. Dit lê klem op die groot heiligheid van God, maar ook op die aanbieder se eie sondigheid in reaksie op sy eie Goddelike waardigheid. Die *Sanctus* (verklaring van God se heiligheid) word opgevolg deur elemente wat histories as die *Agnus Dei* (pleidooi om genade) en *Kyrie Eleison* (pleidooi om vergiffenis) bekend staan. Hoewel Martin nie hierdie



- twee elemente (*Agnus Dei* en *Kyrie Eleison*) saam gebruik nie, is dit die logiese plek waar dit hoort. Martin wys daarop dat die element van die vryspraak baie sterk in plek gehou moet word. Dit wat om vergifnis voor gesmeek is, moet nie weer opgehaal word nie – dit is vergewe. Daarom moet dié afdeling gesluit word met 'n versekering dat God graag ons sondes vergewe. Mense moet nie die erediens deurgaans met allerhande skuldgevoelens nie, maar met dankbare harte weens vergiffenis ontvang.
- III. *Danksegging*: Dit is vir genade ontvang. Dit is belangrik dat die gemeente offerhandes van dank sal bring, as teken dat die *Sanctus* verby is.
- IV. *Intersessie*: Dit is hier waar die gemeente hulle behoeftes by God bekendmaak, asook bid vir die siekes, die wat ween, gebed vir vrede, ens. Vir Martin is dit ook belangrik dat die gemeente kans vir sagte gebede sal kry, om vir persoonlike behoeftes te bid.
- V. *Offertorium (Nagmaal en V^d Christus se selfofferhande ingesluit)*: Dit is hier waar die beweging van die mens na God en die beweging van God na die mens mekaar ontmoet. Die nagmaal mag nie 'n aanhangsel aan die einde van die erediens wees nie. Wanneer dit gevier word, moet dit 'n sentrale plek volgens Martin inneem, want dit bring in herinnering God se groot daad van immanensie in Christus, toe ons Here vir ons versoening aan die kruis gedoen het. Dit is hier waar die gemeente se bede van dank (*εὐχαριστία*) en Christus se kultiese diens as Hoëpriester (*λατρεία*) hulle hoogtepunt in die liturgie bereik. Hier ontmoet God en mens in Christus mekaar ten nouste. In Martin se verstaan van die *offertorium*, dra dit nie dieselfde betekenis as in Rooms Katolieke teologie met die offer van die elemente van die eucharistie nadat dit

die liggaam en bloed van Christus geword het nie. Dit behels eerder 'n offer waarin die gelowiges hulleself offer in reaksie op Christus se volmaakte offer. By die nagmaal moet die gemeente hulle liggame stel as welgevallige offer aan God, met die oog op hulle lewenswandel en diens (Rom 12:1-2). Selfs wanneer die nagmaal nie bedien word nie, is die offertorium daar vir persoonlike toewyding aan Christus in reaksie op sy hoëpriesterlike offer. Dit is ook hier waar die finansiële offergawes van pas is: Offerhandes uit dankbaarheid vir genade ontvang (1982:61-79).

“The *Offertory* functions as a hinge in our diagram, as we saw, and stands at the apex of the liturgical pyramid, gathering up all that precedes and determining the course of what is to follow” (1982:222).

- IV¹ *Skriflesing*: Die Woord-van-God karakter skenk daaraan 'n onmisbare plek in die liturgie. Dit is daarom belangrik dat die voorlesing van die Skrif sentraal sal staan. Die belangrikste doel is dat die luisteraars sal reageer in die vorm van lewende geloof en gehoorsaamheid.
- III¹ *Die Preek*: Die preek moet eksponerend van aard wees en staan in die middel tussen die eeue-oue doel van God vir sy mense en die hedendaagse behoeftes, aspirasies en ambisies wat hulle koester. Die prediker bring die antieke inhoud van die Skrif in die eksistensiële lewe van mense wat hy ken tuis, en lê die Skrif verstaanbaar uit op toepasbare wyse. Hoewel baie teoloë vandag nie meer glo dat die prediker kan sê: “so spreek die Here” nie, is dit histories God

wat aan die woord kom, omdat die Skrif in die prediking uitgelê word en dit vorm 'n baie belangrike onderdeel van die dialogiese karakter van die erediens. God het gespreek deur die voorlesing van die Skrif en die prediker verduidelik wat God gesê het en wat dit in die konkrete lewe vir elkeen beteken.

II¹ *Geloofsbelydenis*: Dit is opvallend dat Martin die geloofsbelydenis hier, as reaksie op die preek plaas. Dit dien as 'n bevestiging van gehoorsaamheid aan die eise wat in die prediking aan die gemeente gestel is.

I¹ *God wat ons uitstuur*: Martin stel dit dat by hierdie afdeling die diens tot sy einde kom en die heilige word nie meer tot die erediens beperk nie, maar die lidmaat word die lewe daarmee ingestuur om die Christelike lewe uit te leef. Dit kan geskied deur middel van 'n lied. Die tradisionele gebruik van 'n slotlied is gepas hier, aangesien die gemeente ook op gepaste wyse hier op die preek kan reageer. Dit kan 'n lied wees wat die Here se attribute besing, in aansluiting by die lering oor God, of miskien 'n lied wat die Here se bewaring teen sonde vra en dus 'n lied waarin die gemeente se afhanklikheid van God verklaar word. Hoe ookal – dit is die liturg se verantwoordelikheid om die individu tot reaksie te bring. In Afrikaanse Baptiste geleedere is die volgende liedere, soos dit voorkom in die Halleluja-liederebundel gewilde (en gepaste) liedere vir die doeleinde: “Doen slegs U wil, Heer, U wil met my” (lied 286); “Ek kan hoor my Heiland roep my” (lied 287); “Neem tyd, o verlose, word heilig en rein” (lied 293); “Neem my lewe, laat dit Heer” (lied 232); “Nader, my God, by U” (lied 290); “Nader, steeds nader, na aan u sy” (lied 289); “Ek is Uwe, Heer, het u stem gehoor” (Lied 296). Die lidmaat kan ook met 'n

seënspreuk in die Christelike lewe uitgestuur word. Dit verseker die lidmaat dat hy/sy nie alleen gedurende die week is nie, maar dat God in sy genade ook buite die erediens, waar hulle hul ookal mag bevind, immanent by die gelowige teenwoordig is (Liturgiese model: Martin 1982:217-228).

Martin stel 'n besondere voorbeeld van 'n liturgie daar. Die beginsels daarin vervat kan op kreatiewe wyse geskommel en toegepas word. Die liturg moet sy verbeelding gebruik om die liturgie vars te hou en moet oppas om in 'n groef te verval. Die erediens moet 'n belewenis wees en nie 'n blote herhaling van tradisie nie. Die beginsels soos Martin dit in sy liturgiese opvatting behandel, stel egter 'n goeie balans daar om beide die immanensie en transendensie van God op sinvolle wyse te openbaar, en skenk die gemeente die geleentheid om op sinvolle wyse op God te reageer. Gemeentelike aanbidding moet immers sy oorsprong by God hê en moet in reaksie op God plaasvind. Dit is nie 'n tyd van vermaak nie en is nie 'n geleentheid waarin die gemeente hulleself sogenaamd maar kan geniet en kan ontspan nie. Dit is 'n ontmoeting tussen die lewende God en sy uitverkorenes. 'n Liturgie wat nie op behoorlike wyse reageer op beide sy transendensie en immanensie nie, maak nie erns met wie God is nie. Dan is dit so goed die gemeente aanbid die goue kalf van voor af, wat hulle idee van Hom bevat, maar nie erns maak met Hom as God nie. 'n Liturgie wat nie beide elemente bevat nie, aanbid 'n karikatuur van God en ignoreer die ware God in effek.

Die liturgie wat egter erns maak met beide sy immanensie en transendensie, verheerlik Hom en behaag Hom. En dit is na alles die doel van die erediens – Hy moet

verheerlik en behaag word.

Dit is ook inderdaad nie net die karakter van die erediens wat getuig van die immanente God nie. Weens die feit dat Hy op besondere wyse immanent betrokke by elke gelowige is, moet elkeen in sy eie lewe die aanbidding van God op 'n daaglikse basis beoefen. Of dit is waar die gesin “boekevat” of waar die individu in sy binnekamer met God ontmoet. Dit is 'n immanensie wat gekoester en daaglik omhels moet word, deur gebed en die lees van die Skrif.

Daarby is dit ook die verantwoordelikheid van die gelowige om die vrug van die Gees, in diens aan God ten toon te stel, as bewys van die immanente Gees se werking in elkeen se lewens (Gal 5:16, 22). Dit is nie slegs 'n bewys van die immanente Gees wat ons daartoe lei nie, maar ook 'n essensiële onderdeel van 'n lewe van aanbidding.

Verder, afgelei vanuit Moltmann se teologiese beklemtoning, soos vroeër bespreek, bring hierdie immanensie ook besondere verantwoordelikhede na buite teweeg. Dit hou in dat die gelowiges God se ligdraers moet wees. Sy lig moet uitgestraal word. Die kerk moet ook die sout van die aarde wees wat smaak aan die samelewing en die lewe gee. Dit kan slegs gebeur indien die kerk toelaat dat God as die Vader van elke gelowige, Christus as Hoof van sy Kerk, en die Gees as inwonende verteenwoordiger van die Vader en Seun in elke gelowige, toegelaat word om sy wil in ons te vervul. In Suid-Afrika, veral onder die middel- en hoër inkomsteklas, het die gelowiges 'n verantwoordelikheid om Christus se bediening te vervul, om waarlik 'n Messiaanse



kerk genoem te kan word. Sonder om na 'n ekstreme posisie oor te gaan, waarin God aan die kant van die armes is, moet die gesindheid van Jesus deur die kerk weerspieël word. Die kerk kan immers nie getuig van 'n immanente God wat uit liefde sy Seun gestuur het, as diegene teenoor wie getuig word, honger en koud gaan slaap nie. Hoewel sy onmiddelijke fisiese behoefte natuurlik geensens so groot is as dié na verlossing nie, sal hy in elk geval beter luister na die goeie nuus van die evangelie wanneer hy warm en gevoed is.

Hoewel daar baie kerke is wat reeds heelwat in hierdie verband doen, is daar te veel wat eenvoudig niks op hierdie gebied doen nie. Dit is belangrik dat die kerk van Christus sal besef dat die immanente God op besondere wyse deur sy getuies wil werk en dat daar geen beter wyse is om die sout van die aarde te wees, as om betrokke te raak by mense se swaarkry en nood nie.



SLOT

Ware aanbidding moet in reaksie op God plaasvind. Hy het Homself op besondere wyse aan ons geopenbaar en die kerk moet laag voor Hom buig in reaksie op daardie openbaring. Hierdie gesindheid moet elke liturgiese handeling oorheers en dikteer.

God is immanent en transendent – verhewe en naby. Ware aanbidding moet ‘n reaksie op God in beide sy transendensie en immanensie wees. Indien daar nie ‘n behoorlike balans in hierdie verband is nie, doen dit afbreek aan die gemeente se persepsie van wie God is. Sou die gemeente die immanente karakter van God in aanbidding afskeep, verkry die lidmaat die persepsie van ‘n wrede veraf God sonder medelye, wat altyd met die roede regstaan om te slaan. Sou die gemeente die transendente karakter van God afskeep, dan word God vir hulle Een wat deur sy liefde geboei word en nie kan toorn oor die sonde nie.

Daarom moet die liturgie sodanig ingerig word dat die gemeente onder die indruk van beide God se immanensie en transendensie kom. ‘n Gebalanseerde liturgie kweek gebalanseerde gelowiges. ‘n Ongebalanseerde liturgie spel die begin van die einde vir die kerk. ‘n Oorbeklemtoning van die transendensie ontnugter mense en dryf hulle weg van hierdie kwaai God wat nooit ophou toorn en nie ‘n enkele greintjie van empatie kan toon nie. ‘n Oorbeklemtoning van die immanensie vervreem mense omdat die sonde skielik aantreklik word – God is dan ‘n God van liefde wat die mens nie kan veroordeel nie. Na elke kant toe verloor die kerk.



Wanneer daar egter 'n harmonie binne die erediens tussen immanensie en transendensie bestaan, beleef die gemeente 'n ware ontmoeting met die lewende God en leer hulle Hom ken vir wie Hy is. Die liturgie doen dus baie meer as om slegs die ontmoeting met God te fasiliteer. Dit het 'n opvoedingstaak om die lidmaat by elke erediens van nuuts af aan God voor te stel en in te lei in 'n dieper verhouding met Hom.

BIBLIOGRAFIE

1. **ALEXANDER, D., ALEXANDER, P.** (Samestellers). 1986. *Handboek by die Bybel*. (Tweede hersiene uitgawe). Kaapstad: Lux Verbi.
2. **ANDERSON, A.A.** 1972. *PSALMS (1-72)*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans (The New Century Bible Commentary).
3. **AULÉN, G.** 1965. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement* (Hebert, A.G. tr). London: S.P.C.K.
4. **BACON, E.W.** 1996. *Spurgeon Heir of the Puritans*. Arlington Heights, Illinois: Christian Liberty Press.
5. **BARNARD, A.C.** 1981. *Die Erediens*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
6. **BARTH, K.** 1957. *Church Dogmatics, Vol II: The Doctrine of God Part 1* (Bromiley, GW; Torrance, TF. tr). Edinburgh: T.&T. Clark.
7. **BARTH, K.** 1957. *Church Dogmatics, Vol II The Doctrine of God Part 2* (Bromiley, GW; Torrance, TF. tr). Edinburgh: T.&T. Clark.
8. **BARTH, K.** 1962. *Church Dogmatics Vol. 4.3, Second Half: The Doctrine of Reconciliation*. (Bromiley, GW; Torrance, TF. tr.). Edinburgh: T.&T. Clark.
9. **BARTH, K.** 1963. *Evangelical Theology: An Introduction*. (Foley, G. tr) Grand Rapids Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
10. **BARTH, K.** 1967. *The Humanity of God*. London: The Fontana Library Theology and Philosophy.
11. **BAUER, WALTER, GINGRICH, F. WILBUR, and DANKER, F.W.** 1979. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press (Elektronies op Logos Information Systems).



12. **BAVINCK, H.** 1951. *The Doctrine of God*. Edinburgh: Banner of Truth Trust.
13. **BERKHOF, L.** 1939. *Systematic Theology* (Reprinted 1993) Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
14. **BERKOUWER, G.C.** 1955. *General Revelation*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co (Studies in Dogmatics).
15. **BERKOUWER, G.C.** 1971. *Sin* (tr. by Holtrop, P.C.). Wm. B. Eerdmans Publishing Co. (Studies in Dogmatics).
16. **BOICE, J.M. AND SASSE, B.E.** (Ed.) 1996. *Here We Stand: A Call from Confessing Evangelicals*. Grand Rapids: Baker Books.
17. **BOTES, C.** 1982. *Die Vergete Lidmaat: Fokus op die bediening van die lidmaat in die plaaslike gemeente volgens die Nuwe Testament*. Kaapstad: Kerugma.
18. **BRATCHER, R.G., HATTON, H.A.** 1993. *A Handbook on the Revelation to John*. New York: United Bible Societies.
19. **BRUNNER, E.** 1949. *The Christian Doctrine of God* (Olive Wyon, tr). London: Lutterworth Press (Dogmatics, Vol 1).
20. **BUCHANAN, C.O.** (Ed.) 1985. *Latest Anglican Liturgies 1976-1984*. London: SPCK and Grove Books.
21. (a) **BURDEN, J.J.** 1991. *Psalms 101-119*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers. (Skrifuitleg vir Bybelstudent en Gemeente).
22. (b) **BURDEN, J.J.** 1991. *Psalms 120-150*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers. (Skrifuitleg vir Bybelstudent en Gemeente).
23. **CALVIN, J.** 1845 (English tr.) *Commentary on Matthew, Mark, and Luke, Volume First*. (Tr. Pringle, W). Electronically published by Wheaton College over the Internet at <http://ccel.wheaton.edu/>.



24. **CALVIN, J.** 1850 (English tr.) *Commentary: The Book of the Prophet Isaiah, volume first* (Tr. Pringle, W). Electronically published by Wheaton College over the Internet at <http://ccel.wheaton.edu/>
25. **CALVIN, J.** 1996. *Institutes of the Christian religion* (tr. Beveridge, H.).— electronic ed.—Oak Harbor, WA : Logos Research Systems.
26. **CARD, M.** 2000. *A Violent Grace*. Sisters, Oregon: Multnomah Publishers.
27. **CARSON, DA.** 1991. *The Gospel According to John*. Leicester, England: Inter-Varsity Press.
28. **CHAFER, L.S.** 1947. *Systematic Theology, vol. 1*. Dallas: Dallas Seminary Press.
29. **CHAMBERS, J.R.** Video 1 *Trinity Broadcast Network: Temple to the Gods & Goddesses*. Charlotte, N.C: Paw Creek Ministries, Inc.
30. **CHILDS, B.S.** 1974. *Exodus*. London: SCM Press Ltd. (Old Testament Library)
31. **DAWN, M.J.** 1995. *Reaching Out Without Dumbing Down: A Theology of Worship for the Turn-of-the-Century Culture*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
32. **DAWN, M.J.** 1999. *A Royal "Waste" of Time: The Splendor of Worshiping God and Beint Church for the World*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
33. **DEIST, F.** 1976. *Die Dag Sal Brand*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
34. **DUNN, J.D.G.** 1998a. *The Christ and the Spirit (Volume 1: Christology)* Edinburgh: T&T Clark.
35. **DUNN, J.D.G.** 1998b. *The Christ and the Spirit (Volume 2: Pneumatology)* Edinburgh: T&T Clark.

36. **DURAND, J.J.F.** 1976. *Die Lewende God*. Pretoria: NG Kerkboekhandel
(Wegwysers in die Dogmatiek)
37. **DU TOIT, AB** (Red). 1988. *Handleiding by die Nuwe Testament VI: Die
Johannesevangelie; Hebreërs tot Openbaring: Inleiding en Teologie*. Pretoria:
NG Kerkboekhandel (Edms) Bpk.
38. **DU TOIT, A.B.** 1994. Liggaamstaal in gebed: 'n Nuwe-Testamentiese
perspektief. *Skrif en Kerk*. Jrg. 15. Nr. 2.
39. **EDWARDS, J.** 1997. *Sinners in the Hands of an Angry God: The most famous
sermon ever given*. New Kensington: Whitaker House.
40. **EICHRODT, W.** 1961. *Theology of the Old Testament, Vol. 1*. Translated by
John Baker. London: SCM Press Ltd. (Old Testament Library).
41. **EICHRODT, W.** 1967. *Theology of the Old Testament, Vol. 2*. Translated by
John Baker. London: SCM Press (Old Testament Library).
42. **ELLINGWORTH, P., HATTON, H.** 1985. *A Translator's Handbook on Paul's
First Letter to the Corinthians*. New York: United Bible Societies.
43. *Enhanced Strong's Lexicon*. 1995. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems,
Inc.
44. **ERICKSON, M.J.** 1985. *Christian Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker
Book House.
45. **FENSHAM, F.C. en OBERHOLZER, J.P.** 1974. *Bybelse Aardrykskunde,
Oudheidkunde en Opgrawings* (Negende Druk). Pretoria: Interkerklike
Uitgewerstrust.
46. **FERGUSON, S.B.** 1996. *The Holy Spirit*. Downers Grove, Illinois: Intervarsity
Press (Contours of Christian Theology).

47. **FRAME, J.M.** 1997. *Contemporary Worship Music: A Biblical Defence*.
Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company.
48. **FRAME, R.** 1991. *Best-selling Author Admits Mistakes, Vows Changes* in
Christianity Today, 28 October.
49. **FRAME, R.** 1992. *Same Old Benny Hinn, Critics Say* in **Christianity Today**, 5
October
50. **FRIEDRIECH, G.** (Ed.). 1968. *Theological Dictionary of the New Testament*,
Vol. VI. Pe-R. Translated by G.W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: William
B. Eerdmans Publishing Company.
51. **FRIEDRIECH, G.** (Ed.). 1971. *Theological Dictionary of the New Testament*,
Vol. VII. S. Translated by G.W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: William B.
Eerdmans Publishing Company.
52. **GADDY, C.W.** 1992. *The Gift of Worship*. Nashville, Tennessee: Broadman
Press.
53. **GIRDLESTONE, R.B.** 1897, 1997. *Synonyms of the Old Testament (Second
Edition)* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company (Elektronies
op Logos Information Systems).
54. **GRENZ, S.J.** 1994. *Theology for the Community of God*. Carlisle, UK: The
Paternoster Press.
55. **GROENEWALD, E.P.** 1989. *Die Evangelie Volgens Lukas*. Kaapstad: N G
Kerk-Uitgewers (Skrifuitleg vir Bybelstudent en Gemeente).
56. **GRUDEM, W.** 1994. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical
Doctrine*. Leicester, England: Inter-Varsity Press.
57. **GUTHRY, D.** 1981. *New Testament Theology*. Leicester: Inter-Varsity Press.



58. **GUTHRY, D. & MARTIN, R.P.** 1993. *God*. In HAWTHORNE, G.F., MARTIN, R.P., REID, D.G. *Dictionary of Paul and his Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Leicester: InterVarsity Press.
59. **HAGNER, D.A.** 1993. *Matthew 1-13*. Dallas: Word Books, Publisher (Word Biblical Commentary, Vol. 33A).
60. **HANEGRAAFF, H.** 1997. *Christianity in Crisis*. Eugene, Oregon: Harvest House Publishers.
61. **HANEGRAAFF, H.** *Christianity in Crisis*. Kasset 1&2. Eugene, Oregon: Harvest House Publishers.
62. **HAVILLE, M.** *Video: The Signs And Wonders Movement Exposed: Music and Ministry*. London: The National Prayer Movement.
63. **HENDRIKSEN, W.** 1973. *Matthew*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust. (New Testament Commentary)
64. **HEYNS, J.A.** 1988. *Dogmatiek*. Kaapstad: NG Kerkboekhandel.
65. **HEYNS, J.A.** 1977. *Die Kerk*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
66. **HOBBS, H.H. & MULLINS, E.Y.** 1978. *The Axioms of Religion (Revised Edition)*. Nashville, Tennessee: Broadman Press.
67. **HOLLADAY, W.L.** 1971. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
68. **HOLMES, J.N.A.** *Dié Pa het Gehardloop*. Vertaal deur Frans van Niekerk. Privaat uitgegee.
69. **JOUBERT, S & VAN DER WAT, J.** 1997. *Hy Sal Sy Engel Voor Jou Uitstuur: 'n Ontdekkingsstog deur die Bybel op soek na engele*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.



70. **KAISER, O.** 1972. *Isaiah 1-12*. London: SCM Press. (The Old Testament Library).
71. **KIRKPATRICK, J.D.** 1993. *Eskatologie in die Boek Sefanja*. Ongepubliseerde Doctor Divanitatis proefskrif aan die Universiteit van Pretoria, Teologiese Fakulteit B.
72. **KITTEL, G.** (Ed.) 1967. *Theological Dictionary of the New Testament, Vol. iV*. L-N. Translated by G.W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
73. **KÖNIG, A.** 1988. *Bondgenoot en Beeld: oor die wese van die mens en die sonde*. Halfway House: NG Kerkboekhandel. (Gelowig Nagedink Deel 4)
74. **KÖNIG, A.** 2001. *Die Helfte Is My Nooit Oor Jesus Vertel Nie: 'n Nuwe kyk op die een wat jou lewe verander*. Wellington: Lux Verbi-BM.
75. **KÖNIG, A.** 1975. *Hier is Ek: Oor God*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel. (Gelowig Nagedink Deel 1)
76. **KÖNIG, A.** 1982. *Hy Kan Weer En Meer*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel Transvaal. (Gelowig Nagedink Deel 3).
77. **KÖNIG, A.** 1974. *Die Profeet Amos*. Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers.
78. **KÖNIG, A.** 1998. *Vernuwe of Verdwyn: Hoe oop is die NG Kerk vir verskillende vorme van aanbidding?* Kaapstad: Lux Verbi.
79. **LANE, W.L.** 1991. *Hebrews 9-13*. Dallas: Word Books, Publisher (Word Biblical Commentary Volume 47B).
80. **LEITH, J.H.** 1981. *Introduction to the Reformed Tradition*. Atlanta: John Knox Press.



81. **LEKKERKERKER, A.F.N.** 1974. *De Brief van Paulus aan de Romeinen (I)*. Uitgeverij G.F. Callenbach B.V. - Nijkerk. (De Prediking van het Oude Testament).
82. **LOUW, J.P., NIDA, E.A.** (Ed). 1989. *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*. Vol.1. Cape Town: Bible Society of South Africa.
83. **MAARSINGH, B.** 1980. *Levitikus* (Tweede Hersiene Druk). Uitgeverij G.F. Callenbach B.V. - Nijkerk. (De Prediking van het Oude Testament)
84. **MACARTHUR, J.F., Jr.** 1992. *Charismatic Chaos*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
85. **MACARTHUR, J.F., Jr.** 1996. *The Love of God: He will do whatever it takes to make us holy*. Dallas: Word Publishing.
86. **MACARTHUR, J.F., Jr.** *True Worship* (Cassette 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8) (Bible Studies with John MacArthur-Audio Tapes-Publications-Grace To You Radio). Lynnwood Ridge: Grace To You Ministries.
87. **MARTIN, R.P.** 1982. *The Worship of God: Some Theological, Pastoral, and Practical Reflections*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company
88. **MASTERS, P.** 30 Augustus 1993. *Worship* (Kassette 1&2). Roodepoort: Emmanuel Baptist Church.
89. **MOLTMANN, J.** 1992. *The Church in the Power of the Spirit (Second Edition)*. London: SCM Press Ltd.
90. **MOLTMANN, J.** 1974. *The Crucified God*. (Wilson, R.A. & Bowden, J. tr). London: SCM Press Ltd.
91. **MOLTMANN, J.** 1985. *God in Creation: an Ecological doctrine of creation*. London (Kohl, M.tr): SCM Press Ltd.



92. **MORRIS, L.** 1967. *The Cross in the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
93. **MORRIS, L.** 1984. Propitiation. In *Evangelical Dictionary of Theology* deur Elwell, W.A (Red). Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
94. **MOTYER, J.A.** 1993. *The Prophecy of Isaiah*. Leicester: Inter-Varsity Press.
95. **MOULE, C.F.D.** 1961. *Worship in the New Testament*. Cambridge: C.F.D. Moule.
96. **MÜLLER, J.** 1990. *Die Erediens As Fees*. Halfway House: NG Kerkboekhandel (Edms) Bpk.
97. **NEWMAN, B.M & NIDA, E.A.** 1973. *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Romans*. New York: United Bible Societies (Translator's Handbook Series).
98. **NIEHAUS, J.J.** 1995. *God At Sinai: Covenant & Theophany in the Bible and Ancient Near East*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House (Studies in Old Testament Biblical Theology).
99. **NIELSEN, J.T.** 1982. *Het Evangelie Naar Mattheüs I*. Uitgeverij G.F. Callenbach B.V. Nijkerk. (De Prediking van Het Nieuwe Testament)
100. **OTTO, R.** 1925. *The Idea of the Holy*. Harvey, J.W. (Translator). London: Humphrey Milford Oxford University Press.
101. **PACKER, J.I.** 1993a. *Concise Theology*. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, Inc.
102. **PACKER, J.I.** 1987. *Hot Tub Religion*. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, Inc.
103. **PACKER, J.I.** 1984. *Keep in Step with the Spirit*. Leicester: Inter-Varsity Press.



104. **PACKER, J.I.** 1993b. *Knowing God*. Twentieth Anniversary Edition. London: Hodder and Stoughton.
105. **PETERSON, D.** 1992. *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
106. **SALIERS, D.E.** 1994. *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine*. Nashville: Abingdon Press.
107. **SEGLER, F.M.** 1967. *Christian Worship: Its Theology and Practice*. Nashville: Broadman Press.
108. **SNIJDERS, L.A.** 1969. *Jesaja deel I*. Uitgeverij G.F. Callenbach N.V. – Nijkerk (De Prediking van het Oude Testament)
109. **STANDER, H.** 1994. *Liggaams-aksie in aanbidding soos dit in die Vroeë Kerk voorgekom het*. Ongepubliseerde referaat.
110. **STANDER, H.** 2000. *Simbole, Veilig of Gevaarlik? 'n Gids tot Christelike simbole en tekens*. Kaapstad: Struik Christelike Boeke Bpk.
111. **THIESSEN, H.J.** 1949. *Lectures in Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
112. **VAN DER WATT, F.** 1991. *Kerklike Karmenaadjies*. Pretoria: Daan Retief Uitgewers.
113. **VAN GEMEREN, W.A.** 1997. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Vol.1. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House
114. **VAN GEMEREN, W.A.** 1997. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Vol.2. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House

115. **VAN GEMEREN, W.A.** 1997. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Vol.3. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House
116. **VAN GEMEREN, W.A.** 1997. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Vol.4. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House
117. **VAN SELMS A.** 1986. *Genesis deel II*. Vierde Druk. Uitgeverij G.F. Callenbach BV-Nijkerk (De Prediking van Het Oude Testament).
118. **VAN UCHELEN, N.A.** 1986. *Psalmen deel I*. Uitgeverij G.F. Callenbach BV – Nijkerk. (De Prediking van het Oude Testament)
119. **VON RAD, G.** 1966. *Deuteronomy*. Translated by Dorothea Barton. London: SCM Press Ltd. (Old Testament Library).
120. **VOS, C.J.A., PIETERSE, H.J.C.** 1997. *Hoe Lieflik is U Woning* (Studies in Praktiese Teologie). Pretoria: Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing.
121. **VOSLOO, W.** 1989. *Méér as net 'n Storie* (Tweede Verbeterde Uitgawe). Pretoria: NG Kerkboekhandel.
122. **VOSLOO, W. en van Rensburg, F.J.** (Redakteurs). 1993. *Bybel in Praktyk*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.
123. **WARREN, R.** 1995. *The Purpose Driven Church: growth without compromising your message and mission*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
124. **WELLS, D.F.** 1994. *God in the Waistland: The Reality of Truth in a World of Fading Dreams*. Grand Rapids Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company



125. *Wêreldspektrum*, vol 12, 1982. Johannesburg: Ensiklopedie Afrikaans (Edms) Bpk.
126. **WHITAKER, R.** (Ed.) 1997. The Abridged Brown-Driver-Briggs Hebrew-English Lexicon of the Old Testament. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc.
127. **WILSON, D.** The Sin of Man. *Credenda Agenda*, Volume 1 / Number 4. Elektronies gepubliseer via Internet

Bybeltekste en Bybelvertalings gebruik

Hebreeus/Aramees

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 1990. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Grieks

2. ALAND, et al. 1983. *The Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
3. *Septuaginta*. 1979. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart.

Afrikaans

4. *Die Bybel (Nuwe vertaling 1983 met herformulerings)* Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika
5. *Die Bybel (Ou vertaling 1953 (hersien))* Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika
6. *Die Lewende Bybel*. 1982. Roodepoort: Christelike Uitgewersmaatskappy.
7. VAN DER WATT, J., JOUBERT, S. 1996. *Die Boodskap: Die Nuwe Testament in Hedendaagse Afrikaans*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.

Engels

8. *1901 American Standard Version*. 1994. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc..
9. *The King James Version*. 1769. Cambridge: Cambridge.



10. *The New Century Version*. 1987, 1988, 1991. Dallas, Texas: Word Publishing.
11. *The New International Version*. 1984. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.
12. *The New Living Translation*. 1996. Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, Inc.
13. *The New Revised Standard Version*. 1989. Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers.
14. *The Revised Standard Version*
15. *Today's English Version (Good News Bible)* 1977. Cape Town: Bible Society of South Africa
16. **YOUNG, R.** *Young's Literal Translation*, 1997. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc.

Opsomming

Gemeentelike aanbidding beleef huidiglik twee uiterste strome. Aan die een kant is daar 'n ou ortodoksie wat vir baie geen betekenis meer inhou nie. Aan die ander kant is daar die charismatiese beweging met die sogenaamde tekens-en-wonders-beweging aan die spits, wat weer die fokus weg van God af neem en dit op die individu se behoeftes plaas.

Die probleem is aangewakker deur die feit dat daar 'n kloof tussen die sistematiese en praktiese teologie gekom het, waarin die sistematiese teologie nie meer vir die praktiese teologie dikteer nie. Nou is dit so dat wat 'n mens in verband met God glo, 'n uitwerking op die praktyk van sy aanbidding sal hê. Daarom moet 'n teologie van aanbidding by God begin sodat aanbidding 'n reaksie op God is.

Aanbidding as reaksie op God word geïllustreer deur die feit dat beide die Ou en Nuwe Testament aanbidding uitdruk as 'n aksie waarin die aanbidder laag voor God buig. Dit druk 'n gesindheid van selfvernedering uit, waarin die aanbidder sy nietigheid voor God verklaar. Sonder hierdie gesindheid is geen ware aanbidding moontlik nie. Alle ander liggaamshoudings en liturgiese aksies is onderhewig aan 'n gesindheid, waarin die aanbidder laag voor God moet buig.

Wanneer 'n mens in 'n teologie van aanbidding by God begin, moet aanbidding 'n reaksie op beide sy transendensie en immanensie wees. Onder hierdie twee wesenskenmerke van God, kan al sy attribute geplaas word.

In sy transendensie is God heilig. In sy heiligheid is Hy beide verhewe en sondeloos.

Sy heilige transendensie bevat dus beide verhoudings- en morele begrippe.

Die gepaste reaksie van die gemeente op God se transendente heiligheid is dié van vrees en ontsag, wat uitloop op sondebelydenis.

In sy immanente liefde is God naby aan sy skepping en staan Hy in sy immanensie in verskeie verbonde met sy skepping, in die Ou Testament met Israel en in die Nuwe Testament met sy kerk in Christus. In Christus het God nader as ooit gekom en in sy Seun het Hy onder sy mense kom woning maak en Hom oor die mens kom ontferm. Sy immanensie word nog duideliker in die immanente Heilige Gees. Beide die Vader en die Seun is immanent deur die Gees.

Hierdie immanensie word in die erediens gevier en beleef. Die gemeente reageer deur God te loof, omdat Hy sy immanente liefde aan hulle in Christus bewys het, asook in die alledaagse lewe by hulle betrokke is.

Met beide God se transendensie en immanensie stewig gevestig in die erediens, beleef die gemeente 'n ontmoeting met God op sy terme, en nie volgens menslike smaak nie. Die balans wat daar in die erediens bestaan, sal 'n opvoedkundige uitwerking op lidmate hê sodat hulle God ook in terme van sy immanensie en transendensie in die alledaagse lewe kan dien. Sodoende sal hulle leer om Hom beide lief te hê en te vrees.



Sleutelwoorde:

1. Aanbidding
2. Gesindheid
3. Transendensie
4. Heiligheid
5. Vrees
6. Sondebelydenis
7. Immanensie
8. Verbond
9. Patos
10. Lofprysing

Summery

Church worship is currently experiencing two radical forms: On the one hand there is the old orthodox liturgies that for many hold no meaning anymore. On the other hand there is the charismatic movement with the so-called signs-and-wonders-movement leading it, which takes the focus away from God and places it on the individual and his needs.

The problem is made worse by the fact that systematic and practical theology have become separated and that the practical theology is not being dictated anymore by the systematic theology. It is a fact that what one believes about God, will have a definite effect on one's practice in worship. Therefore a theology of worship must begin with God, in order that worship may be a reaction to God.

Worship as a reaction to God is being illustrated by the fact that both Old and New Testaments show worship as an action in which the worshiper prostrates himself before God. It shows an attitude of self-humiliation, through which the worshiper acknowledges his own insignificance before God. No worship is possible without this attitude. All other bodily positions and liturgical actions are subject to this attitude in which prostration is at least the heart's intention.

Whenever one begins in a theology of worship with God, worship must become a reaction to both God's transcendence and immanence, under which all his attributes can be listed.

In his transcendence God is holy. In his holiness He is both exalted and without sin.

His holy transcendence is therefore being described both in relational and moral terms.

The congregation's proper reaction to God's transcendence is that of fear and reverence, which results in the confession of sins.

In his immanent love God is near his creation. In his immanence he made covenants with creation, in the Old Testament with Israel and in the New Testament with his church in Christ. In Christ God came nearer than ever before and in his Son he came to live among his people and mercifully took pity on them. His immanence is being intensified by the immanent Holy Spirit. Both Father and Son are immanent through the Spirit.

This immanence is being celebrated and experienced in church worship. In reaction, the congregation praises God because He has proved his immanent love to them in Christ and He is still involved in the lives of his children.

When both God's transcendence and immanence are being acknowledged in the worship service, the congregation can meet with God on his terms, and not according to human taste. A proper balance will have an educational effect on members, so that they will also serve God in terms of his immanence and transcendence in their daily lives. Thus they will learn to both love and fear Him.



Keywords

1. Worship
2. Attitude
3. Transcendence
4. Holiness
5. Fear
6. Confession
7. Immanence
8. Covenant
9. Pathos
10. Praise