

**GOD, SKEPPING EN VERLOSSING:  
'N EKSEGETIESE VERKENNING VAN KOLOSSENSE 1:13-20.**

**deur**

**Jacobus Boonzaaier**

**Voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad**

**Philosophiae Doctor**

**in die**

**Fakulteit Teologie**

**van die**

**Universiteit van Pretoria**

**2002**

**Promotor: Prof. JG van der Watt**

## Dankbetuiging en erkenning

Die proses waarlangs hierdie tesis voltooi is, kan vergelyk word met 'n pad waarop die navorser soos 'n reisiger 'n roete moes voltooi. Die roete het via Windhoek uiteindelik in Pretoria geëindig. Op dié pad na 'n finale produk is daar talle mense wat 'n bydrae lewer om die lewe van die reisiger makliker te maak. Aan hulle 'n woord van opregte dank:

### **Professor Jan van der Watt**

Baie dankie vir al die moeite en tyd. Dankie vir elke stukkie raad, motivering en aansporing. Dankie vir die bereidwilligheid om (soms) onder moeilike omstandighede en op ongeleë tye my te help. Dankie vir die navolgingswaardige voorbeeld van wat dit beteken om die Nuwe Testament te ken en die boodskap daarvan te leef.

Dank aan my familie – *Moya, Monique en Simoné* vir ure se geduld, begrip, ondersteuning en liefde. Hierdie studie word aan julle opgedra!

Dankie *Pa en Ma* vir die aanmoediging en voorbidding oor baie jare.

Baie dankie (Dr) Annes Nel vir aanmoediging en hulp veral met die eerste treë van die reis. Dankie vir die beskikbaarstelling van jou kantoor by UNAM toe ek begin het. Dankie (Prof) Christo Lombard dat ek 'n paar weke jou persoonlike biblioteek kon gebruik het en vir gasvryheid en gesprekke rondom die onderwerp van die tesis.

Dankie aan die *Ned. Geref. gemeente Windhoek Wes* vir die ondersteuning en begrip rondom my studies.

A special word of thanks to (*Prof*) *Herman Waetjen* whom I met in Windhoek. Thank you for your inspirational words of wisdom and the material you kindly sent to me.

GOD, SKEPPING EN VERLOSSING

University of Pretoria etd

Baie dankie vir elkeen wat langs die pad die spreekwoordelike ‘glas water, ‘n beertjie sop of iets te ete’ aangebied het.

Bo alles dank aan die *Hemelse Vader* vir die wonderlike voorreg om te kan studeer.

***Soli Deo Gloria!***

Pretoria

September 2002

## Inhoudsopgawe

Dankbetuiging en erkenning .....	ii
Inhoudsopgawe .....	iv
Tegniese gegewens .....	viii
1. Transkribering en teksweergawes .....	viii
1.1 Tekste en teksweergawes .....	viii
1.2 Transkribering .....	viii
1.3 Die afkorting van Bybelboeke .....	ix
1.4 Primêre tekste .....	ix
2. Verwysingsisteem .....	x
3. Afkortings .....	x
Opsomming .....	xiv
Summary .....	xvi
Voorwoord .....	xviii
Inleiding .....	1
1. Breë gedagtegang .....	2
2. Die werkswyse van die studie .....	3
3. Hipotese .....	4
4. Belangrikste resultate van die ondersoek .....	5
5 Samevatting .....	7
<b>AFDELING 1: REDES VIR DIÉ ONDERSOEK EN DIE GESKIEDENIS VAN VORIGE ONDERSOEKE .....</b>	<b>8</b>
1. Redes vir dié ondersoek .....	8
1.1 'n Herstelde fokus op die Skeppergod .....	8
1.2 'n Nuwe waardering vir die Persoon en werk van Jesus Christus .....	9
1.3 'n Nuwe bewussyn van die reikwydte van die skeppingsgebeure .....	10
1.4 Die kontinuïteit tussen die Ou en Nuwe Testament opnuut beklemtoon .....	11
1.5 In eenvoudige taal en beelde oor die Skeppergod gepraat .....	11
1.6 Kerkwees in die 21ste eeu .....	12
2. Die geskiedenis van die vorige ondersoeke .....	12
2.1 'n Geskiedenis van tendense .....	13
2.2 'n Moderne kyk op die antieke .....	13
2.3 Fokusareas in die ondersoek .....	14
2.3.1 Outeurskap van Kolossense .....	15
2.3.1.1 'n Netelige kwessie .....	16
2.3.1.2 Argumente vir en téén Paulus as outeur van Kolossense .....	17
2.3.1.3 Outeurskap van Kolossense 1:15-20 .....	19
2.3.1.4 Eie verantwoording .....	20
2.3.1.5 Samevatting .....	21
2.3.2 Die teks van Kolossense 1:15-20 .....	22
2.3.2.1 Bronne .....	22
2.3.2.2 Die literatuursoort van Kolossense 1:15-20 .....	22
2.3.2.3 Strofiese indeling van Kolossense 1 .....	24
2.3.3 Die bedreiging in die gemeente in Kolosse .....	26
2.3.3.1 Inleiding .....	26
2.3.3.2 Waar staan die navorsing tans? .....	27
2.3.3.3 Enkele probleemareas in die navorsing .....	28
2.3.3.4 Resultate van die ondersoek na die moontlike agtergrond .....	30

(a) ‘n Joods-Gnostiese, Gnosties-Judaïstiese of suiwer Gnostiese spekulاسie? .....	30
(b) ‘n Misterie-godsdiens, Judese mistiek of Judese apokaliptiek .....	33
(c) ‘n Sinkretisme? .....	35
Ekskursie: Die betekenis van στοιχεία τοῦ κόσμου .....	37
(d) ‘n Filosofiese konstruksie? .....	41
(e) Daar was nie regtig ‘n krisis nie .....	43
Ekskursie: Hoe ernstig was die situasie in Kolosse? .....	43
2.3.3.5 ‘n Eie verantwoordings – Vilifikasie as interpretasiesleutel .....	45
(a) Kernagtige begripbeskrywing .....	46
(b) Werklike en gekodeerde opponente .....	48
2.3.3.6 Samevatting .....	50
<b>AFDELING 2: SKEPPING EN LANDELIKE LEEFWÊRELD AS VERWYSINGSRAAMWERKE; ‘N NUWE VOORSTEL</b> .....	<b>52</b>
1. Kolossense 1:13-20 - ‘n Antieke belydenis in skeppingstaal .....	52
1.1 Inleiding .....	52
1.2 Belydenistaal in Kolossense 1:13-20 .....	53
1.2.1 Himniese elemente .....	53
1.2.2 Funksie van antieke belydenisse in die algemeen .....	55
1.3 Kolossense 1:13-20 as (agrariese) skeppingstaal .....	58
1.3.1. Inleiding .....	58
1.3.2 Die agrariese leefwêreld .....	58
1.3.3 Die situasie in Kolosse .....	61
1.3.3.1 Bondige historiese blik op Kolosse .....	61
1.3.3.2 Geografiese aantekening oor Kolosse .....	63
1.3.3.3 Die inwoners en hulle ‘taal’ .....	64
1.3.4 Die belydenis en die lewe van die gelowiges in Kolosse .....	67
1.3.4.1 ‘Trek skoon klere aan ...’ .....	67
1.3.4.2 Die Seun as sigbare Beeld van die onsigbare God .....	68
Ekskursie: Die antieke wêreldbeeld .....	70
1.3.4.3 Die Skepper-skepsel verhouding .....	72
(a) ‘n Nuwe burgerskap .....	72
(b) ‘n Nuwe status .....	74
(c) ‘n Lewe van verbondenheid aan Christus .....	75
1.4 Judese inwoners in Klein-Asië .....	77
1.4.1 Inleiding .....	77
1.4.2 Judese gemeenskappe buite Palestina .....	77
1.4.3 Die begin en uitbreiding van die kerk .....	82
1.5 ‘n Betekenisverkenning van die term ‘skepping’ .....	87
1.5.1 Inleiding .....	87
1.5.2 Skepping in die Ou Testament .....	88
1.5.2.1 Terme en begrippe .....	88
1.5.2.2 Skeppingsterme in die Hebreeuse Ou Testament .....	88
1.5.2.3 Skeppingsterme in die Septuaginta .....	90
(a) κτίζω en ποιέιν .....	90
(b) δημιουργέω en κτίζω .....	91
1.5.2.4 Die ontstaan van die skeppingsverhale .....	92
Ekskursie: Die ontstaan van die skeppingsverhale .....	92
1.5.2.5 Verdere aksente in die Ou-Testamentiese skeppingsverhale .....	94
(a) God – en Hy alleen - is die Skepper .....	94

(b) Die skepping as verhoudingsgebeure .....	95
(c) Die skepping as ‘n proses .....	96
Ekskursie: Skeppingstaal in vroeë Judese literatuur .....	96
(d) Geloof en skepping .....	100
1.5.3 Skepping in die Nuwe Testament .....	102
1.5.3.1 Terme en begrippe .....	102
1.5.3.2 Voorkoms in die Pauliniese literatuur .....	102
Ekskursie: Inskripsies in Perge .....	106
Ekskursie: Die pre-Gnostiese skeppingsverstaan .....	107
1.5.4 Samevatting .....	110
<b>AFDELING 3: ONDERSTEUNENDE FOKI VIR DIE AGRARIESE EN</b>	
<b>SKEPPINGSRAAMWERK; VANUIT DIE KOLOSSENSE TEKS AANGEDUI.</b>	<b>112</b>
<b>1</b> Detaileksege van Kolossense 1:13-20 .....	<b>112</b>
1.1 Tekskritiese verrekening .....	112
1.2 Vorm- en redaksiekritiek .....	113
1.2.1 Navorsing met verskillende foki .....	114
1.2.2 ‘n Soeke na ‘n oorspronklike teks .....	114
1.2.3 ‘n Soeke na sin vanuit die finale teks .....	117
1.2.4 ‘n Soeke na die funksie van die gedeelte .....	119
1.2.5 Samevattend: .....	120
1.3 Teksafbakening en perikoopvasstelling .....	121
1.3.1 Inleiding .....	121
1.3.2 Moontlike indeling van Kolossense 1:3-23 .....	121
1.3.2.1 1:13-20 as perikoop .....	122
1.3.2.2 1:13-23 as gedagte-eenheid .....	122
1.3.2.3 1:12-23 as gedagte-eenheid .....	123
1.3.3 Oppad na ‘n eie indeling en perikoopvasstelling .....	124
1.3.3.1 Briewe van die eerste eeu .....	124
(a) Egiptiese papiri en Grieks-Romeinse briewe .....	124
(b) Aramese, Hebreeuse en Hellenisties-Judese briewe .....	125
1.3.3.2 Die Pauliniese briefstruktuur .....	126
1.3.3.3 Kolossense (1:13-20) teen die agtergrond van die Joods-Hellenistiese brief .....	127
1.3.3.4 Indeling van Kolossense 1:9-23 .....	129
(a) Kolossense 1:15-20 as eenheid .....	130
(b) Verhouding tussen Kolossense 1:13-14 en 15-20 .....	132
(c) Nadenke oor God .....	134
(d) Verdere deurslaggewende oorwegings .....	136
1.3.4 Struktuur en perikoopindeling .....	141
1.3.5 Samevatting .....	141
1.4 Detaileksege .....	142
1.4.1 Detaileksege: Kolossense 1:13 .....	142
1.4.2 Detaileksege: Kolossense 1:14 .....	152
1.4.3 Detaileksege: Kolossense 1:15 .....	158
1.4.3.1 Die Seun as (die) εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου .....	158
1.4.3.2 Die ‘afwesige’ lidwoord .....	159
1.4.3.3 Die Seun as dié beeld van die onsigbare God .....	160
(a) Bronne in die ondersoek .....	162
(b) Woordstudie: εἰκὼν-woordgroep .....	163
Ekskursie: Verdere Ou-Testamentiese perspektiewe .....	171

Ekskursie: Voorkoms van εἰκὼν in die pre-Gnostiese literatuur.....	172
Ekskursie: Beelde van gode en mense in Judaïsme en die Christendom .....	174
1.4.3.4 Samevatting.....	178
1.4.3.5 πρωτότοκος πάσης κτίσεως.....	179
1.4.3.5.1 Woordstudie - πρωτότοκος.....	179
1.4.3.5.2 Teologiese betekenis.....	184
1.4.3.6 Samevatting.....	186
1.4.4 Detaileksege Kolossense 1:16.....	188
1.4.5 Detaileksege Kolossense 1:17.....	194
1.4.6 Detaileksege Kolossense 1:18.....	197
Ekskursie: Identifikasie van die Liggaam van Christus en die kerk.....	205
1.4.7 Detaileksege Kolossense 1:19.....	212
1.4.8 Detaileksege: Kolossense 1:20.....	217
AFDELING 4: GEVOLGTREKKINGS.....	223
1 'n Bedreiging of nie?.....	223
2 Kolossense 1:13-20 as eenheid.....	224
3 'n Fokus op die Skeppergod.....	224
4 Die trou en krag van die Skeppergod.....	225
5 Die status en Persoon van Jesus Christus.....	226
6 Die rol en funksie van skeppingstaal.....	227
7 'Kosmiese betekenis' van Kolossense 1:13-20.....	229
8 'n Lewe herskep na die Beeld van sy Skepper.....	229
9 Ten slotte.....	230
Bibliografie.....	232

## Tegniese gegewens

### 1. Transkribering en teksweergawes

#### 1.1 Tekste en teksweergawes

- Waar die Griekse Nuwe Testament (**NA 27**) aangehaal word, word die teks van Aland, K, Black, M, Martini, CM, Metzger, BM., en Wikgren, A, *The Greek New Testament*, (Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart), 1993 gebruik.
- Tekste uit die Hebreuse Ou Testament (**BHS**) kom uit *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, (Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart), 1990.
- Vir die teks van die Griekse Ou Testament (**LXX**) word gebruik gemaak van die *Septuaginta*, (Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart), 1979.
- Waar Afrikaanse tekste aangehaal word, word die uitgawe - Ou Afrikaanse vertaling (1933, 1953) of Nuwe Afrikaanse vertaling (1983) - d.m.v. die onderskeie afkortings **OAV** en **NAV** aangedui.

#### 1.2 Transkribering

Waar Griekse tekste getranskribeer word, geld die volgende sleutel:

$\alpha = a$	$\xi = x$
$\beta = b$	$\omicron = o$
$\gamma = \dot{g}$ (soos in <i>gholf</i> )	$\pi = p$
$\delta = d$	$\rho = r$
$\epsilon = e$	$\rho' = rh$
$\zeta = z$	$\sigma/S = s$
$\eta = \bar{e}$	$\tau = t$
$\theta = th$	$\upsilon = u$
$\theta' = h$	$\phi = f$
$\iota = i$	$\chi = g$
$\kappa = k$	$\psi = ps$
$\lambda = l$	$\omega = \bar{o}$
$\mu = m$	$\gamma\xi = nks$
$\nu = n$	$\gamma\gamma = \dot{ng}$



### 1.3 Die afkorting van Bybelboeke

Gen	1 Kon	Pred	Obad
Eks	2 Kon	Hoogl	Jona
Lev	1 Kron	Jes	Miga
Num	2 Kron	Jer	Nah
Deut	Esra	Klaagl	Hab
Jos	Neh	Eseg	Sef
Rig	Est	Dan	Hag
Rut	Job	Hos	Sag
1 Sam	Ps	Joël	Mal
2 Sam	Spr	Amos	
Matt	2 Kor	1 Tim	2 Pet
Mark	Gal	2 Tim	1 Joh
Luk	Ef	Tit	2 Joh
Joh	Fil	Flm	3 Joh
Hand	Kol	Heb	Jud
Rom	1 Tess	Jak	Op
1 Kor	2 Tess	1 Pet	

### 1.4 Primêre tekste

Waar primêre tekste aangehaal word, geld die volgende afkortings:

#### **Filo**

<i>Fug</i>	<i>De Fuga et Inventione</i>
<i>LegAll</i>	<i>Legum Allegoriae</i>
<i>QinEx</i>	<i>Quaestiones in Exodum</i>
<i>SpecLeg</i>	<i>De Specialibus Legibus</i>
<i>Som</i>	<i>De Somniis</i>

#### **Herodotus**

<i>Hist</i>	<i>Historiai</i>
-------------	------------------

#### **Josefus**

<i>Ant</i>	<i>Antiquitates Judaicae</i>
------------	------------------------------

*BJ*                    *Bellum Judaicum*

**Plato**

*Leg*                    *Leges*

*Resp*                  *Respublica*

*Tim*                    *Timaeus*

*Theaet*                *Theaetetus*

**Strabo**

*Geog*                  *Geography*

**Tasitus**

*An*                    *Annales*

**Zenofon**

*An*                    *Anabasis*

**2. Verwysingsisteem**

Alle bronverwysings word gedoen aan die hand van die Harvard-metode van verwysing soos uiteengesit in die *Riglyne vir die voorbereiding van werkstukke* deur Botha, WM, en du Toit, PH, Universiteit van Pretoria, 1989.

**3. Afkortings**

AncB—Anchor Bible, New York 1964vv

AncBD—Anchor Bible Dictionary, ed. by DN Freedman, New York 1992

BA—Biblical Archaeologist

BETS—Bulletin of the Evangelical Theological Society

BLNT—Begriffs Lexicon zum Neuen Testament. Coenen, L, Beyrenther, E, und Bietenhard, H, Wuppertal 1970

BZ—Biblische Zeitschrift

BZNW—Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Berlin 1923vv

CBQ—Catholic Biblical Quarterly

CGT—*A concordance to the Greek Testament*. Edited by Moulton, WF and Geden, AS, Edinburgh 1978

DB(H)—Dictionary of the Bible, ed. by Hastings, J, Edinburg 1898-1904. Rev. 1963

- DNTT—The New International Dictionary of New Testament Theology. Edited by Brown, C, Michigan 1992
- EDNT—Exegetical Dictionary of the New Testament, ed. by Balz, H and Schneider, G, Michigan 1990
- EEC—Encyclopedia of Early Christianity, ed. Ferguson, E, New York 1997
- EKK—Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen 1969vv
- EvQ—Evangelical Quaterly
- EWNT—Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, herausg. von Balz, H, und Schneider, G, Stuttgart 1980-1983
- GELNT—A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature. A translation of Bauer, W by Arndt, WF and Gingrich, FW, Chicago 1974
- GNT—Grundrisse zum Neuen Testament, Göttingen 1971vv
- HbNT—Handleiding by die Nuwe Testament, onder redaksie van du Toit, AB, Pretoria 1978vv
- HThS—Harvard Theological Studies
- IBD—The Illustrated Bible dictionary I-III, ed. by Douglas, JD, Leicester 1980
- Interp—Interpretation: A Journal of Bible and Theology
- JBL—Journal of Biblical Literature
- JETS—Journal of the Evangelical Theological Society
- JSNT—Journal for the Study of the New Testament
- JSNT.S—Journal for the Study of the New Testament Supplement series 1980vv
- JSOT.S—Journal for the Study of the Old Testament Supplement series 1976vv
- JSPE.S—Journal for the Study of the Pseudepigrapha (and related literature) Supplement series, Sheffield 1987vv
- JThS—Journal of Theological Studies
- Jud—Judaica. Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart
- LCL—Loeb Classical Library, London 1967vv
- NBC(rev)—The New Bible Commentary revised, ed. by Guthrie, D, & Motyer, JA, London 1970
- NBD—The New Bible Dictionary, ed. by Douglas, JD, London 1962
- NCB—New Century Bible, London 1971vv
- NedThT—Nederlandse Theologisch Tijdschrift
- Neot—Neotestamentica, Pretoria
- NGTT—Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif
- NIC—The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1951vv
- NIDNTT—New International Dictionary of New Testament Theology, ed. by Brown, C, Exeter 1975-1978. Transl. of TBLNT
- NIGTC—The New International Greek Testament Commentary, Exeter 1978vv

NovT—Novum Testamentum

NovTS—Novum Testamentum Supplements, Leiden 1958vv

NTS—New Testament Studies

SBL—Society of Biblical Literature

SBLDS—Society of Biblical Literature Dissertation Series, Missoula 1972vv

SBLMS—Society of Biblical Literature Monograph Series, Missoula 1971vv

SBM—Stuttgarter Biblische Monographien, Stuttgart 1967vv

SBT—Studies in Biblical Theology, London I 1950ff, II, 1967vv

Sem—Semeia (Atlanta)

SJ—Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, Berlin 1961vv

SK—Skrif en Kerk (Pretoria)

SNTSMS—Society of New Testament Studies Monograph Series, Cambridge  
1965vv

TBLNT — Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testamentum, herausg. Von  
Coenen, L, Beyreuther, E, Bietenhard, H, Wuppertal 1967-71

TDNT—Theological Dictionary of the New Testament, ed. Kittel, G, trans. by  
Bromiley, GW of TWNT, Michigan 1964-74

ThW—Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-X, herausg. von Kittel, G  
und Friedrich, G, Stuttgart 1933vv

TNTC—Tyndale New Testament Commentaries, London-Leicester 1960ff

TS—Theological Studies

TWNT — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. Kittel, G und  
Friedrich, G, 1933-74

VoxTh — Vox Theologica

WBC—Word Biblical Commentary, ed. by Hubbard, DA, and Barker, GW, Dallas

WTJ—Westminster Theological Journal

ZNW—Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren  
Kirche

- <sup>13</sup>Hy het ons uit die mag van die duisternis weggeruk  
en ons onder die heerskappy gestel van sy Seun wat Hy liefhet.
- <sup>14</sup>Deur die Seun het ons die verlossing verkry, die vergewing van ons sondes.
- <sup>15</sup>Die Seun is die beeld van God, van God wat self nie gesien kan word nie.  
Die Seun is die Eerste, verhewe bo die hele skepping.
- <sup>16</sup>God het deur Hom alles geskep wat in die hemel en op die aarde is:  
alles wat gesien kan word en alles wat nie gesien kan word nie,  
konings, heersers, maghebbers, gesagvoerders.  
Alles is deur Hom en vir Hom geskep.
- <sup>17</sup>Voor alles was Hy al daar, en deur Hom bly alles in stand.
- <sup>18</sup>Hy is die hoof van die liggaam, van die kerk.  
Hy is die oorsprong daarvan, Hy is die Eerste, die Een wat uit die dood  
opgestaan het,  
sodat Hy die eerste plek in die heelal inneem.
- <sup>19</sup>God het besluit om met sy volle wese in Hom te woon
- <sup>20</sup>en om deur Hom alles met Homself te versoen.  
Deur die bloed van sy Seun aan die kruis het Hy die vrede herstel,  
deur Hom het Hy alles op die aarde en in die hemel  
met Homself versoen.

(Kol 1:13-20)

## Opsomming

**God, skepping en verlossing: 'n Eksegetiese verkenning van Kolossense 1:13-20.**

**Student: Jacobus Boonzaaier**

**Promotor: Prof Jan G van der Watt**

In die teks van Kolossense 1:13-20 kan daar 'n onderliggende skeppingsstema aangetoon word. Sekere woorde en terme in die gedeelte kan direk met die skeppingsgebeure in verband gebring word. Hierdie woorde en terme kan gesamentlik beskryf word met die term, 'skeppingstaal'. Hieruit volg dit dat 'skeppingstaal' die 'taal' is waarmee die Persoon en werk van Jesus Christus teen die agtergrond van die Ou-Testamentiese (Genesis) skeppingsverhale beskryf word.

In Kolossense 1:13-20 val die fokus op die Skeppergod. Die reddingsboodskap van Jesus Christus word binne die raamwerk van die voortgaande skeppingswerk van God geplaas. Dit is immers God (die Vader) wat inisiatief neem in die heilsgebeure. Dit is Hy wat die versoening bewerk deur mense vry te maak (weg te ruk) en 'n nuwe lewensruimte in die koninkryk van die Seun te gee. Die Seun - die sigbare Beeld van die onsigbare God - is die Instrument waardeur die verlossingswerk voltrek word, maar dit is die Skeppergod wat die handelende 'Persoon' in die verlossingsgebeure is. Hy het immers besluit om met sy volle wese in die Seun teenwoordig te wees.

'n Baie sterk klem val deurentyd in Kolossense 1:13-20 op die krag en mag van God. Sy oppermag is duidelik uit die eerste skeppingsgebeure. In aansluiting hierby is die Seun se lewendmaking direk met die krag van God as Skeppergod gekoppel. Dit is n t Hy wat die mag het om lewe uit die dood te skep. As Beeld van God is die Seun die volmaakte Verteenwoordiger van die magtige Skeppergod. Hy verteenwoordig daarom ook God se krag en mag. Christus se Opperheerskappy word beklemtoon deur daarop te wys dat Hy  or elke mag en krag (Here) is. Alles is immers deur Hom en vir Hom geskep; alles hou in Hom stand.

Deur die kerk as liggaam van Christus te beskryf, word die gelowiges ingetrek in die kragveld van die Vader. Hier word hulle herinner aan die verlossingswerk toe hulle

weggeruk en bevry is van die tirannie van die duisternis en onder nuwe Heerskappy geplaas is. Die uitvloeisel is dat hulle onder die Hoofskap van die Seun lewe as liggaam waarvan Hy die Hoof is. Op 'n etiese vlak impliseer dit dat gelowiges – soos die Seun – meer en meer na die Beeld van hulle Skepper vernuwe word.

Die inhoud van Kolossense 1:13-20 verteenwoordig 'n antieke belydenis waarmee die kern van die gelowiges se geloof verwoord is. Hiermee saam vorm dié gedeelte 'n matriks waarteen die inhoud van die hele brief verstaan moet word. Die feit dat die gedeelte in skeppingstaal verwoord is, beklemtoon die belangrikheid van die skeppingsmotief vir Nuwe-Testamentiese studie.

Ten slotte kan konkludeer word dat skeppingstaal vir die skrywer van Kolossense 1:13-20 die 'voertuig' bied waarmee die Persoon en werk van die Seun beskryf word. Op 'n unieke, dog eenvoudige wyse word aangetoon dat die verlossingswerk van Jesus Christus teen die agtergrond van die skeppingsgebeure en die Ou-Testamentiese Skeppergod verstaan kan word. God, skepping en verlossing word hierdeur direk op mekaar betrek.

**Sleutelwoorde**

Beeld van God

Belydenis

Eersteling

Kolossense 1:13-20

Krag van God

Skepper

Skepping

Skeppingstaal

Verlossing

Vilifikasie

## Summary

**God, creation and redemption: *An exegetical study of Colossians 1:13-20.***

**Student: Jacobus Boonzaaier**

**Supervisor: Prof Jan G van der Watt**

An underlying theme of creation can be found in the text of Colossians 1:13-20. Certain words and expressions in the passage can be directly linked with the first act of creation. These words and expressions can corporately be described as ‘creation language’. From this it follows that ‘creation language’ is the way in which the work and Person of Jesus Christ is described in relation to the Old Testament (Genesis) creation accounts.

In Colossians 1:13-20 we find a focus on the Creator. The message of redemption is cast within the framework of the continuing creation activities of God. It is an actual fact that God (the Father and Creator) takes initiative in the redemptive process. It is He who redeems believers by transferring them from the hostility of the darkness to a new Lordship. The Son – being the image of the invisible God – is the Instrument of redemption. It is the Creator though that is the ‘acting Person’ behind the redemptive process.

The power of the Creator is a strong underlying motive in Colossians 1:13-20. His power is shown in the act of the first creation and reiterated in the resurrection of the Son. The focus is on God’s – and his alone – power to create life out of death. Something comparable to the creation of ‘life out of nothing’ during the first creation. Being the Image of the invisible (Creator) God, the Son is the perfect Representative of the powerful God. He represents God’s presence, but more specifically his power. Christ’s Lordship over everything in the creation is therefore repeatedly mentioned in Colossians 1:13-20.

By describing the church as the body of Christ, believers are reminded that they are drawn into the powerful presence of their Creator’s power. They are reminded of the impact of their redemption by referring to the process by which they were redeemed



and their identity under the headship of Christ. On an ethical level they are urged to live accordingly – to be transformed to the likeness of their Creator.

The content of Colossians 1:13-20 represents a confession from antiquity about the nucleus of the ancient believers' faith. Along with this it creates a 'stencil of interpretation' for the message of the whole letter. The fact that the passage is written in 'creation language' reminds us of the importance of this motive for New Testament studies in general.

In conclusion, it can be noted that the writer of Colossians 1:13-20 employs 'creation language' as a vehicle to describe the work and Person of Jesus Christ while focusing on the active involvement of the Creator. In a unique and uncomplicated manner it is shown that the redemptive work of Christ is to be understood within the framework of the active creation process of the Creator as it is described in the Old Testament creation reports.

**Keywords**

Colossians 1:13-20

Confession

Creation

Creation language

Creator

First born

Image of God

Power of God

Redemption

Vilification

## Voorwoord

Die wêreld waarin ons woon, is 'n wêreld wat vreeslik klein geword het. Die planeet van ons sterrestelsel het so 'naby' aan ons gekom dat hulle op die skerm van 'n televisiestel in die sitkamer uitgesaai kan word. Selfs die planeet waarop ons woon, het gekrimp: dit is moontlik om binne enkele sekondes met veraf lande te kommunikeer via satelliete wat in die 'klein' ruimte tussen die aarde en die son hulle woonplek gevind het.

Hierdie wêreld waarin ons lewe, is die gevolg van die groot verandering wat plaasgevind het met die Industriële Revolusie. Tereg verwys Malina en Rohrbaugh (1992:1) na die Industriële Revolusie as 'The Great Transformation'. 'n Transformasie wat elke deel van ons leefwêreld onherroeplik verander het: 'industrialized societies have past a watershed that has irreversibly changed the landscape of human endeavor and perception' (Malina & Rohrbaugh, 1992:1).

Die wêreld waarbinne die Bybel ontstaan het, was 'n wêreld wat totaal anders as ons sin gelyk en gewerk het. Teenoor ons geïndustrialiseerde wêreld is die leefwêreld van die Bybel 'n wêreld wat met die terme 'pre-industrialisasie' of 'agraries' (vgl. Malina & Rohrbaugh, 1992; Derickson, 1996; Otto, 1992) beskryf word.

In die agrariese wêreld was daar ander sosiale strukture en rolle, waardes en algemene kulturele kenmerke as in ons wêreld. Om die Bybel te lees en te interpreteer asof dit 'n moderne dokument is, ontken of misken die radikale andersheid van die agrariese wêreld. Naas die moontlikheid van dié ontkenning is daar 'n wesenlike gevaar dat die Bybelse boodskap verkeerd verstaan kan word. Malina en Rohrbaugh (1992:1) stel dit emfaties:

...if the outlook of the earlier era was so markedly different from ours today—and our contention is that it was emphatically so — it would hardly be surprising that something fundamental has happened to our capacity to read and understand the Bible.

Wanneer en waar die Bybel gelees en oordink word behoort erns gemaak te word met die agrariese herkoms daarvan. Die verskille en ooreenkomste tussen destyds en

vandag moet so volledig as moontlik verreken word wanneer daar gesoek word na die boodskap of betekenis van ‘n gedeelte in die Bybel.

Wanneer die leefwêreld van destyds en vandag vergelyk word, is daar ‘n opvallende verskil oor die verhouding tussen Skepper en skepping. In ‘n sin sou die moderne wêreld beskryf kon word as ‘n wêreld wat om die skepping – en dan spesifiek die mens – draai.

‘n Voorbeeld hiervan is te sien in die debat tussen die wetenskap en teologie. Etiese vrae oor kloning, genetiese manipulasie, aborsie, hongersnood, die verarming van die planeet en die voorkoms van ongeneeslike siektes word dikwels beantwoord vanuit ‘n posisie waar die mens in die vernaamste posisie geplaas word.<sup>1</sup> Méér nog word sulke antwoorde dikwels baie individualisties gekleur. Dit is immers die individu se keuse of reg om sekere dinge te doen of nie te doen nie.

Hierdie hantering is egter wêreldvreemd aan die agrariese wêreld. Teenoor die moderne fokus op die skepping en mens, fokus die agrariese wêreld op die Skepper; teenoor mens-verheerliking plaas die agrariese wêreld klem op Skepper-verheerliking.

Rondom die Persoon en werk van Jesus Christus bied Kolossense 1:13-20 ‘n belangrike perspektief wat in die moderne tyd opnuut aandag verdien. Baie moderne gelowiges beskou Jesus Christus as ‘n persoonlike Verlosser van die individu en isoleer die kruisboodskap van die res van die Bybel (en veral die Ou Testament). Hierdeur vervaag die Ou-Testamentiese Skeppergod in die newels van die geskiedenis terwyl die houtkruis op Golgota besing word. Hierteenoor bied Kolossense 1:13-20 egter ‘n ander boodskap: die kruis van Jesus Christus is alléén verstaanbaar wanneer die troue Skeppergod ‘ágter’ die kruis gesien word.

Deur skeppingstaal te gebruik, vestig die skrywer van Kolossense 1:13-20 die oë van sy medegelowiges op die Skeppergod se krag en onwankelbare trou. Die Persoon en

---

<sup>1</sup> Selfs wanneer die verlossing van Jesus Christus oordink word, het dit in ons tyd ‘n mensgesentreerde kleur. Die bydrae van die mens en veral sy prestasies het die glans van die Skeppergod verduister.

## GOD, SKEPPING EN VERLOSSING

University of Pretoria etd

werk van Jesus Christus word gevolglik beskryf in terme van die skepping van die aarde. 'n Mens sou kon sê dat die kruis hierdeur in skeppingsproses 'ingetrek' word en nie andersom nie. Die gebeure op Golgota maak gevolglik deel uit van die omvattende skepping-herskeppingsproses van die Skeppergod.

Dit is die doel van hierdie studie om die omvang van hierdie perspektief aan te toon en die betekenis daarvan aan te dui vir die verstaan van die brief aan die Kolossense.

## Inleiding

Die huidige studie se ontstaan kan teruggevoer word na vier onafhanklike gedagtestroompies wat in mekaar ingevloei het om 'n rivier van betekenis te vorm. Die stroompies waarna verwys word, is (1) die aangrypende, dog ontwykende teks van Kolossense 1:13-20;

(2) 'n ontugneterende opinie van Malina en Rohrbaugh (1992:1) oor ons vermoë om die Bybel te verstaan:

...if the outlook of the earlier era was so markedly different from ours today—and our contention is that it was emphatically so — it would hardly be surprising that something fundamental has happened to our capacity to read and understand the Bible.;

(3) 'n opmerking van Tidball (1983:10) in 'n studie oor die bydrae van sosiologie tot die Nuwe-Testamentiese wetenskap:

If however one succeeds in reinstating the New Testament church as a body of ordinary people with down-to-earth flesh and blood concerns and delivers them from the assumption so often made that they must have all been budding academic theologians the task, however limited, will have been worthwhile.; en

(4) 'n opmerking van Bauckham (1993:164) in 'n studie oor Openbaring:

...it puts the New Testament's central theme of salvation in Christ clearly into its total biblical-theological context of the Creator's purpose for his whole creation...it can help to inspire the renewal of the doctrine of God which is perhaps the most urgent contemporary theological need. ;

In aansluiting by bogenoemde verwys Thompson (2001:1) na 'n artikel van Dahl van 1975 waarin hy die afwesigheid van God in Nuwe-Testamentiese navorsing en -studies betreur het. Volgens Dahl is studies oor God 'n 'neglected factor' in Nuwe-Testamentiese studies. Volgens Thompson het die stand van sake in die afgelope sewe-en-twintig jaar nie drasties verander nie.

Met verwysing na bogenoemde wil dié studie daarom poog om die betekenis van Kolossense 1:13-20 te ontgin teen hierdie agtergrond. In dié proses word daar erns gemaak met die teks en die opinies waarna hierbo verwys is.

### ***1. Breë gedagtegang***

Dit is my mening dat daar sedert die vroegste tye 'n tradisielyn was wat die kruis en die koms van Jesus Christus binne 'n breër skeppingsverband verstaan het. Die boodskap van 'n Skeppergod wat intiem betrokke is by sy skepping en daarom – ter wille van sy skepping – sy Seun stuur (vir die herskepping van sy skepping) was die taal van die evangelie wat eerste eeuse gelowiges mekaar mee bedien het.

'n Eksegetiese verkenning van Kolossense 1:13-20 toon aan dat die gelowiges in Kolosse die evangelie van Jesus Christus in verband met die trou van die Skeppergod beskou het. Om hieraan uitdrukking te gee, het die gelowiges die evangelie met woorde en terme<sup>2</sup> eie aan hulle agrariese skeppingsverband verwoord. Woordstudies van woorde en terme in Kolossense 1:13-20 dui daarop dat die verlossingsboodskap as verlenging van die skeppingsverhale van die Ou Testament beskou is.

In die groter raamwerk van Kolossense word die gelowige se verhouding met Christus ook in terme van bekende agrariese begrippe aangedui. Die doel van die gelowige se aardse lewe word gevolglik beskryf as 'n lewe wat vernuwe word na die beeld van die Skepper (Kol 3:10) en om tot volle kennis van God te kom (1:9; 3:10).

Met die besondere verwysing na die Persoon en werk van Jesus Christus in Kolossense 1:13-20 word Jesus Christus in sy verhouding tot die Skeppergod uitgebeeld. Dit bring mee dat evangelie van Jesus Christus méér as net die verhaal van 'n geestelike held word (vgl. Meyer, 1996:259). In sy verhouding tot die Skeppergod word Hy uitgebeeld as sigbare gestalte van God se trou en krag. In dié uitbeelding word Christus op unieke wyse beskryf as Beeld van die onsigbare God (Kol 1:15).

---

<sup>2</sup> Hierdie woorde en terme word in dié studie as skeppingstaal beskryf.

Binne die konteks van Kolossense vervul hoofstuk 1:13-20 'n uiters belangrike rol. Pokorný (1991:27) en Wedderburn (1993:23) het aangetoon dat dié gedeelte 'n matriks vir die verstaan van die hele brief vorm. Hiermee saam het dit bes moontlik die funksie van 'n geloofsbelydenis<sup>3</sup> (vgl. Roberts, 1988a: 81-96) of -verklaring gehad.

In die teks van Kolossense (vgl. Kol 2:8 e.v.) is daar aanduiding van 'n bedreiging teen die evangelie. Die bedreiging word hier breedweg beskryf as 'n denkstroom of filosofie. Conzelmann (1955:73, 74) het aangetoon dat belydenisse of geloofsverklarings dikwels in konfrontasie met die heidendom ingespan is. Ek is gevolglik van mening dat die unieke skeppingstaal van Kolossense 1:13-20 die essensie van evangelie onderstreep en die basiese geloof van die gelowiges in Kolosse verwoord het. 'n Geloof wat sy beginpunt in die Skeppergod gevind het.

## ***2. Die werkswyse van die studie***

Dié studie word in vier afdelings aangebied. Die eerste afdeling bied 'n oorsig oor die redes vir dié ondersoek en die geskiedenis van vorige ondersoeke. Hier word ondermeer verwys na die outeurskap, die versindeling van Kolossense 1:13-20 en die sogenaamde opponente of bedreiging in Kolosse.

In die tweede afdeling, onder die opskrif 'Skepping en landelike leefwêreld as verwysingsraamwerke; 'n nuwe voorstel' word daar breedvoerig gekyk na Kolossense 1:13-20 as antieke belydenis in skeppingstaal. Die woorde en terme wat gebruik is deur die skrywer van die gedeelte was nie alleen bekende taal nie, maar het die essensie van die gelowiges se geloofsinhoud verwoord. Dié gedeelte toon verder aan hoe Kolossense 1:13-20 'n matriks bied aan die hand waarvan die inhoud van die hele brief verstaan kan (en behoort te) word.

Daar word verder uitvoerig ondersoek ingestel na die term 'skepping'. Woordstudies oor woorde wat met 'skepping' vertaal kan word en woorde wat met die saak verband hou, kom aan die orde. Die betekenis van die term skeppingstaal word bespreek en

---

<sup>3</sup> Dit is belangrik om daarop te let dat die term 'geloofsbelydenis' nie met 'n moderne belydenis gelykgestel moet word nie. Wat hier in die oog is, is 'n antieke formule wat onder sekere omstandighede 'n bepaalde funksie gehad het. In die bespreking onder opskrif 'Belydenistaal in Kolossense 1:13-20' word hieroor meer breedvoerig aantekeninge gemaak.

ook die inhoud daarvan aangedui. Verder fokus die gedeelte van die studie op die Skepper-skepselverhouding en toeligting uit verskillende aksente in die Ou-Testamentiese skeppingsverhale word in dié verband gegee. ‘n Nadere kyk op skeppingsgebeure in die Nuwe Testament en die Pauliniese literatuur word ook gebied.

In die derde afdeling, ‘Ondersteunende foki vir die agrariese en die skeppingsraamwerk; vanuit die Kolossense teks aangedui’, word ‘n detail-eksegese van Kolossense 1:13-20 aangebied. In dié gedeelte word verdere woordstudies aangebied om aan te toon hoe skeppingstaal Kolossense 1:13-20 kenmerk. Die betekenis van die gedeelte word ook deurlopend gebied. Daar word deurgaans aangedui hoe die gedeelte binne agrariese verbande ‘n besondere perspektief op die Skepper-skepsel verhouding bied.

Deur middel van die detaileksegese sal ook aangetoon word dat die herkoms van kardinale gedeeltes van Kolossense 1:13-20 aan ‘n Ou-Testamentiese erfenis ontleen is. ‘n Erfenis wat deur die geloof in die Skeppergod as ongeskrewe vertrekpunt gekenmerk is.

Die vierde afdeling bevat gevolgtrekkings wat op grond van die ondersoek gemaak word.

### ***3. Hipotese***

Wanneer Kolossense 1:13-20 deurgelees word, is daar ‘n opvallende voorkoms van woorde wat met eerste skeppingsgebeure in verband gebring kan word. Die herhaalde voorkoms van die woorde κτίσεως en ἔκτισται in Kolossense 1:13-20 is opvallend. In vers 15 is daar ‘n enkele en in vers 16 ‘n dubbele voorkoms na dié woorde.

Benewens hierdie voorkoms is daar ander woorde in die gedeelte wat in verband met die skepping verstaan word. Die dubbele verwysing na hemel en aarde in verse 16 en 20 asook die sinspeling op lig en duisternis in verse 12 en 13 herinner aan die eerste skeppingsgebeure.



Uit die groter raamwerk van die brief is dit voorts aan te dui dat die skrywer van die brief sekere agrariese begrippe gebruik om die evangelie-boodskap van Jesus Christus te beskryf. Met terme soos ‘vrug dra’ (1:6, 10), ‘groeï’ (1:10), ‘gewortel wees’ (2:7) en die ‘eerste beginsels van die kosmos’ (2:8) kry die brief ‘n sterk agrariese kleur. Die beskrywing van Christus in die taal en terme van Ou-Testamentiese skeppingsgebeure laat die leser beseft dat die evangelie op ‘n manier in verband met die Ou-Testamentiese skeppingsverhale gebring word.

Die voorafgaande het gelei tot die formulering van die volgende drie-voudige hipotese:

**(1) Die teks van Kolossense 1:13-20 bevat woorde en terme wat direk met die skeppingsgebeure in verband gebring kan word. (2) Deur die gebruik van hierdie woorde en terme word die kruisgebeure (van Jesus Christus) direk in verband gebring met die skeppingsgebeure (in die Ou Testament). (3) Die gevolg hiervan is dat Kolossense 1:13-20 op ‘n unieke, dog eenvoudige wyse aantoon dat die verlossingswerk van Jesus Christus teen die agtergrond van die skeppingsgebeure en die Ou-Testamentiese Skeppergod verstaan kan word.**

#### ***4. Belangrikste resultate van die ondersoek***

Die resultate van die ondersoek word breedvoerig in die laaste hoofstuk van die proefskrif saam met gevolgtrekkings bespreek. Vir die huidige is dit egter nodig om enkele resultate kortliks aan te stip. Dit is uit die navorsingsgeskiedenis oor Kolossense 1:13-20 duidelik dat die navorsing hoofsaaklik op drie terreine vasgeval het. Die meeste navorsing verreweg word gefokus op (1) die bedreiging / opponente in die gemeente of (2) die outeurskap van die brief of gedeeltes daarvan of (3) die genre en versindeling van Kolossense 1:13-20.

Dit is uit die navorsingsgeskiedenis duidelik dat daar in die mees onlangse verlede ‘n beweging is wat die Ou-Testamentiese / Judaïstiese agtergronde sterker beklemtoon as die Grieks-Romeinse. ‘n Voorbeeld van hierdie tendens is ondermeer te sien in die huidige hoofstroom navorsing oor die bedreiging in die gemeente.

Betreffende die studie as geheel, is dit duidelik dat die skrywer van die brief doelbewus gekies het om Kolossense 1:13-20 in skeppingstaal te skryf. Hy het gebruik gemaak van bekende woorde uit die leefwêreld van die gemeente om die essensie van die geloof uiters doeltreffend weer te gee.

Sonder om die bedreiging van die gemeente by die naam te noem – volgens die konvensie van vilifikasie – het die skrywer meesterlik daarin geslaag om die kern van die evangelie as reaksie daarop te formuleer. Die inhoud van dié reaksie is dat die trou van die Skeppergod aan die kruis sigbaar geword het. Meer nog dat Christus die lewende Beeld van die Skeppergod is. As beeld van die onsigbare God verteenwoordig Christus die Vader by die gemeente.

Een van die belangrikste resultate van die studie is die betekenis van die fokus wat Kolossense 1:13-20 op die krag en trou van die Skeppergod plaas. Deur die evangelie van die Jesus Christus binne die raamwerk van die voortgaande skeppingswerk van God te plaas, bied die skrywer 'n besondere perspektief op die kruisgebeure.

Naas 'n fokus op die skeppingsgebeure beklemtoon die skrywer die Persoon en werk van Jesus Christus op 'n unieke manier. Deur in skeppingstaal te praat, word Christus se Opperheerskappy oor alle magte en kragte beklemtoon. Verder word sy Heerskappy oor sy liggaam – die kerk – 'n troos en bemoediging. Soos wat die Skeppergod deur die loop van die geskiedenis sy skepping versorg, sal daar vir die liggaam versorging wees.

In hulle verbondheid met Christus kan die gelowiges van sekere sake seker wees:

(1) Hulle toekoms is nie onseker nie. Deur die goedheid van die Skeppergod het hulle deel aan die erfporse wat vir die heiliges bedoel is.

(2) As bewys van hulle identiteit word hulle herinner daaraan dat hulle deur die Vader bevry is van die tiranie van die duisternis. Hy het hulle weggeruk en onder nuwe Heerskappy gestel. 'n Heerskappy waar die magte, kragte, eerste beginsels of elemente van die skepping geen houvas op hulle het nie aangesien die Seun vóór alles reeds daar was en alles in Hom geanker is.

(3) Die Seun is nie net die Eersteling van die skepping nie, maar Eersteling uit die dood. Hy is die Hoof van die liggaam – die kerk – om daarmee sy prioriteit en versorging te beklemtoon.

(4) In en deur dit alles word die gelowiges daaraan herinner dat die volheid van die Skeppergod in die Seun te vind is – dit bly immers daar! Die vrede tussen Skepper en skepsel is dus ten volle herstel en versoening is volledig en omvattend bewerk. Die volheid van die skepping – in die hemel en op aarde – het dus deel aan die vrede wat bewerk is.

### ***5. Samevatting***

Ten slotte moet daarop gewys word dat die studie aantoon dat skeppingstaal die voertuig was waarmee die evangelie in Kolosse bedien is. Die eenvoudige taal van die agrariese gemeenskap is gebruik om die misterie van die evangelie bekend te maak. Hierdie bring 'n mens diep onder die indruk van die noodsaak om in eenvoudige terme oor die Skeppergod na te dink. Meer nog om in eenvoudige terme die evangelie van Jesus Christus te bedien. Bo alles help Kolossense 1:13-20 'n gelowige om die Skeppergod 'ágtter' die kruis raak te sien. In kort bied Kolossense 1:13-20 'n perspektief waardeur God, skepping en verlossing op mekaar betrek word.

# AFDELING 1: REDES VIR DIÉ ONDERSOEK EN DIE GESKIEDENIS VAN VORIGE ONDERSOEKE

## 1. Redes vir dié ondersoek

Dit is belangrik om die motivering vir die huidige studie aan te stip. Opsommend kan daarna verwys word onder die volgende opskrifte:

- (1) 'n Herstelde fokus op die Skeppergod;
- (2) 'n Nuwe waardering vir die Persoon en werk van Jesus Christus;
- (3) 'n Nuwe bewussyn van die reikwydte van die skeppingsgebeure;
- (4) Die kontinuïteit tussen die Ou en Nuwe Testament opnuut beklemtoon;
- (5) In eenvoudige taal en beelde oor die Skeppergod gepraat; en
- (6) Kerkwees in die 21ste eeu.

### *1.1 'n Herstelde fokus op die Skeppergod*

Die geskiedenis van die gereformeerde tradisie begin met die werk van Luther toe hy in 'n sekere sin die evangelie 'herontdek' het. Daar is talle prominente elemente in die gereformeerde teologiese tradisie, die enkel grootste is sekerlik die beklemtoning van kruis van Jesus Christus. Die sentrale posisie en betekenis van die kruis is sedert die tyd van Luther 'n oorheersende motief in (gereformeerde) teologiese denke.<sup>4</sup>

Die klem op die kruisgebeure het myns insiens 'n noodsaaklike korreksie op die teologie van die Middeleeue gebring. In die moderne tyd het dit egter daartoe gelei dat die kruis nie net die sentrale saak nie, maar tot 'n groot mate dié (historiese) vertrekpunt van teologiese (nadenke oor die wese van God) denke geword het.

Op 'n baie praktiese vlak beleef 'n mens daarom dikwels dat gelowiges die liefde van God enkel en alleen in die Persoon en werk van Jesus Christus sien. Hiermee saam beleef talle gelowiges 'n ongemak om die Ou-Testament in verband te bring met die

---

<sup>4</sup> Een van die tipiese uitvloeisels hiervan is byvoorbeeld te sien in die talle studies oor die soteriologie (verlossingsleer) en Christologie (leer oor die Persoon en werk van Jesus Christus) wat jaar na jaar die lig sien.

kruisgebeure. Dít lei weer daartoe dat gelowiges die Ou Testament tot ‘n historiese geskrif reduceer en die Ou Testament daardeur ‘n opsionele deel van die Bybel word.

Die gevolg van laasgenoemde is dat die God van die Ou Testament dikwels in die bladsye van die Ou Testament in die slag bly en die boodskap van die Bybel verskraal word tot die historiese verhaal van Jesus Christus. Die betoog van dié studie is om daarop te wys dat eerste eeuse gelowiges ‘n totaal ander verstaan van die kruis en koms van Jesus Christus gehad het.

Deur die eksegetiese verkenning van Kolossense 1:13-20 word die kruis op Golgota as het ware ‘op die regte plek’ geplaas: in die skeppingsverloop. Hierdeur word die fokus op die Skeppergod ‘herstel’ en sy sorg, trou en krag beklemtoon.

As Vader van die geliefde Seun word die Skeppergod geteken in Ou-Testamentiese terme (vgl. Thompson, 2001:58-69) as: (1) Een wat (nuwe) lewe en ‘n ewige erfporie gee (Kol 1:13); (2) iemand wat outoriteit het en aan wie eer en gehoorsaamheid gegee moet word (Kol 1:12; 3:9-10); en (3) ‘n liefdevolle Vader wat lief het en versorg – Hy neem immers die inisiatief om die verhouding met sy skepping te herstel.

## ***1.2 ‘n Nuwe waardering vir die Persoon en werk van Jesus Christus<sup>5</sup>***

Gelowiges van die 21ste eeu leef dikwels – soos die gelowiges van die eerste eeu – met vrees en twyfel vir die onsigbare bese magte. Deur die teks van Kolossense 1:13-20 word die Persoon en werk van Jesus Christus, as geliefde Seun van die Skeppergod, nuwe betekenis gegee. Jesus Christus se koms om te ly en te sterwe maak hiervolgens deel uit van ‘n baie groter raamwerk waarvolgens die kruis in die heilsgeskiedenis van die Ou én Nuwe Testament ingeplant word. Die kruisgebeure is daarom nie die uitsluitlike beginpunt van die heil en verlossing nie.

Met ‘n uitsluitlike (en uitsluitende) fokus op die kruisgebeure alleen word die persoon en werk van Jesus Christus verskraal en ingeperk. Kolossense 1:13-20 bied verruimende nuwe perspektiewe op die status en funksie van Christus. Met die

---

<sup>5</sup> Alhoewel die onderskeid nie deurgaans gemaak word nie, word hier verwys na beide die historiese Jesus en opgestane Christus.

beskrywing van Christus as die Beeld van die onsigbare God word Christus as Verteenwoordiger van die Skeppergod self geteken. Hy is baie meer as net 'n foto of afbeelding van God. Hy is die lewende essensie van God self. In Hom woon die volheid van God self (Kol 1:19). Hierdeur kry gelowiges deel aan 'n voorreg wat in die Ou Testament net 'n versugting was: om die lewende (Skepper)God te sien.

Die beskrywings van Christus as Eersgeborene van die skepping (Kol 1:15), Ankerpunt van alles wat bestaan (Kol 1:16, 17), Hoof van sy liggaam – die kerk (Kol 1:18), en Eersteling uit die dood (Kol 1:18) gee uitdrukking aan die verhewe status van die geliefde Seun van die Vader (Kol 1:13). 'n Status wat 'n moderne beeld van die aardse (historiese) Jesus uitbou en vergroot.

Met die funksie-beskrywings van die geliefde Seun word die moderne leser saam met die antieke gelowiges in Kolosse herinner aan die trou van die Skeppergod wanneer Hy deur sy Seun vergewing gee (Kol 1:14), nuwe Heerskappy bied vir mense wat gebukkend gaan onder die tirannie van die duisternis (Kol 1:13), deur Hom sy verhewendheid oor alle magte en kragte aantoon (Kol 1:16) en vrede herstel tussen die skepping en Skepper (Kol 1:20) sodat alles in die hemel en op aarde deel kan kry aan die vrede. Hierdeur kry die christologie sy plek as deel van 'n (algemene) teologiese besinning en nie naas of bo dit nie (vgl. Thompson, 2001:11).

### ***1.3 'n Nuwe bewussyn van die reikwydte van die skeppingsgebeure***

Talle gelowiges beskou die skepping as iets wat baie, baie lank gelede gebeur het en wat na die sewende dag afgehandel was. 'n Studie van Kolossense 1:13-20 lei 'n mens egter daartoe om te beseef dat die Skepper op so 'n manier by die skepping teenwoordig is dat daar van 'n voortgaande skepping gepraat kan word. Hierdie skeppingsproses neem in die lewe van die gelowige die vorm van 'n herskepping aan. Herskepping is daarom nie 'n mensgedrewe strewe na verbetering nie, maar die persoonlike betrokkenheid van die Skeppergod in die lewe van 'n gelowige.

Deur spesifiek erns te maak met die skeppingstaal in Kolossense 1:13-20 word 'n bydrae gelewer in die teologiese nadenke oor die Skepper-skepsel verhouding. Die gesprek oor die Skepper-skepsel verhouding is nie beperk tot Christelike geloofsgemeenskappe nie. In die Judese en Moslem-gemeenskappe word daar in

vergelykbare terme gedink en gepraat. Dit is die skrywer se oortuiging dat 'n fokus op die trou van die Skeppergod 'n bydrae kan lewer in die gesprek tussen die Christene, Judeërs en Moslems. 'n Gesprek waar die uniekheid van Christus as Beeld van die onsigbare Skeppergod juis betekenis kry, waar Hy by Judeërs en Moslems net as 'n profeet erken word.

Ook in die gesprek tussen die wetenskap en teologie kan dit groot waarde hê wanneer die fokus op die troue Skeppergod teenoor (humanitêre) skepsel-georiënteerde argumente sentraal staan. Hierdie fokus help ons om etiese en ander vraagstukke teologies eerder as humanitêr aan te spreek.

#### ***1.4 Die kontinuïteit tussen die Ou en Nuwe Testament opnuut beklemtoon***

Gelowiges in die 21ste eeu vind dit dikwels moeilik om die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament te begryp. Vir baie is die Ou Testament 'n boek oor die Skeppergod en die Nuwe Testament oor Jesus Christus.<sup>6</sup> Met die insig dat dit die troue Skeppergod van die Ou Testament is wat in die Persoon van Jesus Christus sigbaar word, word die kontinuïteit tussen die Ou en Nuwe Testament duidelik. Hierdeur word die moderne gelowige – soos die antieke gelowiges in Kolosse – gebind aan die boodskap van die krag en die onwankelbare trou van die Skeppergod.

#### ***1.5 In eenvoudige taal en beelde oor die Skeppergod gepraat***

Myns insiens het die afstand tussen die kerk en die wêreld oor die afgelope paar jaar al hoe groter geword. Een van die plekke waar dit die duidelikste gesien kan word, is in die taal wat in die kerk gepraat word. Die taal is dikwels 'n taal wat net deur medegelowiges in dieselfde kerk verstaan kan word. Selfs die beelde en metafore waarin die geloofslewe 'gelewe word' dra swaar aan formules wat nie algemene spreektaal is nie. Een van die motiverings vir die huidige studie is om aan te toon dat die gelowiges van Kolosse in baie eenvoudige terme aan God gedink en oor Hom gepraat het.

---

<sup>6</sup> Hierdie is volgens Thompson (2001:1) ook van sekere Nuwe-Testamentiese navorsers waar.

Met dit gesê, kan daarop gewys word dat die taal van Kolossense 1:13-20 in agrariese terme baie eenvoudig was. Die skrywer van dié gedeelte het nie 'swaar teologiese taal' gebruik nie. Hy kies vir die 'idioom van die dag'; vir eenvoudige taal. Die taal en terme waarin Kolossense 1:13-20 geskryf is, verwys op eenvoudige wyse terug na die skeppingsverhale van die Ou Testament.

Dit is verder vir talle moderne gelowiges 'natuurlik' om teologies(-dogmaties) oor die Persoon en werk van Jesus Christus te praat. Kolossense 1:13-20 toon egter aan dat die gelowiges in Kolosse in baie eenvoudiger terme aan die geliefde Seun gedink het: in terme van die skepping!

Kolossense 1:13-20 help daarom gelowiges in die 21ste eeu om te besef dat die evangelie in *eenvoudige* skeppingstaal verstaan is. Daar kom figuurlik gesproke hiermee 'n 'aardsheid' aan die evangelie wat in 'n sin 'n korrektief op hoë teologiese konstruksies en -denke van die moderne ondersoek.

### ***1.6 Kerkwees in die 21ste eeu***

Op die vlak van kerkwees in die 21ste eeu, verskyn daar talle akademiese en nie-akademiese studies en publikasies. Sonder om 'n uitgebreide studie oor kerkwees te bied, kan dié studie 'n beperkte bydrae lewer in die huidige gesprek oor kerkwees.

Ten diepste gaan dié studie oor 'n beter verstaan van die boodskap van Kolossense 1:13-20. Met die voorafgaande punte in gedagte kan dié studie help om moderne gelowiges se oë opnuut te fokus op: (1) die trou van die Skeppergod; (2) die Hoofskap en verlossingswerk van Christus; en (3) die verhouding tussen Ou en Nuwe Testament. Op 'n praktiese vlak herinner Kolossense 1:13-20 gelowiges daaraan om eenvoudig te dink en te praat oor geloofswaarhede.

## **2. Die geskiedenis van die vorige ondersoeke**

Navorsing op Kolossense is alles behalwe afgehandel. In die moderne tyd is daar – dalk meer as ooit van te vore – 'n soeke na insig vanuit dié antieke brief. Benewens ondersoeke oor die outeurskap, agtergrondsituasie van die eerste hoorders en Kolossense 1:15-20 is daar ander velde wat ondersoek word.



Huidig is daar 'n nuwe soeke na 'n verhouding tussen die brief se inhoud en die antieke Judese apokaliptiek en mistisisme (vgl. Roberts, 1998; Fossum, 1989). Kwessies wat in dié verband ondersoek word, is die verbande tussen die teks van die brief en bronne soos die Apokalips van Abraham en 1 Henog (vgl. Lemmer, 1996; Roberts, 1998).

Ander elemente in die navorsing op Kolossense, sluit in 'n kyk na die verhouding van Kolossense tot die Pauliniese briewe, die Nuwe Testament en die Bybel in geheel. Daar is verder voorbeelde van ondersoekers wat probeer verbande tussen Kolossense en Gnostiek, eerste eeuse filosofie en kosmologie en ander sake aan te toon. Hierdie navorsing rus egter op die pilare van 'n navorsingsgeskiedenis wat oor baie jare strek.

### ***2.1 'n Geskiedenis van tendense***

Sekere tendense is in die loop van die geskiedenis te sien. Tendense wat die manier van aanpak en uitleg ten nouste raak. Ten spyte van 'n ondersoekgeskiedenis van bykans 2000 jaar is daar 'n ononderbroke belangstelling in die teks van Kolossense. Sedert die tyd van die tweede eeuse kerkvaders word die teks en inhoud van Kolossense as belangrike deel van kerk se boodskap na binne en buite gereken.

In die navorsingsgeskiedenis op Kolossense is daar sekere fokusareas en tendense te sien. Hiernaas is daar verskeie maniere te sien waarop navorsers die brief benader. Die tydvak waarbinne navorsers gewerk het en steeds werk, laat 'n onmiskenbare stempel op die resultate waartoe gekom is en word.

### ***2.2 'n Moderne kyk op die antieke***

In alle kommunikasie bestaan daar 'n minimum van drie elemente. Ons kan onderskei tussen die sender, ontvanger en teks in kommunikasie. In die ondersoek van Kolossense het navorsers dikwels volgens die benadering van die dag klem op een of meer van dié elemente geplaas. Hierdie wisselende belangstelling en beklemtoning van die rol van die sender òf hoorder òf teks kan myns insiens as 'n tendens in die navorsing beskou word.

Grafies word dié moontlikhede as volg aangedui:

**SENDER** ----- Teks ----- Hoorders

Sender ----- **TEKS** ----- Hoorders

Sender ----- Teks ----- **HOORDERS**

‘n Verdere element in die navorsing is ‘n bewussyn van die agtergrond waarteen die drie basiese elemente verstaan moet word. Hiervolgens kan nòg die sender nòg die hoorder nòg die teks los van die omstandighede daar rondom verstaan word nie. Dit is gevolglik logies dat ‘n verdere element in die navorsingsgeskiedenis klem op die agtergrond van die sender, hoorder en teks sou plaas. Dit lei tot ‘n vierde grafiese moontlikheid:

Sender ----- Teks ----- Hoorders  
| | |  
-----  
|  
**AGTERGROND**

### ***2.3 Fokusareas in die ondersoek***

Bogenoemde word goed ondersteun deur die bydrae van DeMaris (1994). DeMaris (1994:11-14) bied ‘n goeie oorsig oor die navorsingsgeskiedenis van Kolossense. Met verwysing na die artikel van Schenk (1987:3327-3364) toon DeMaris ‘n drieërlei fokus in die ondersoek van Kolossense aan. In die eerste plek is daar ‘n fokus op die sender van die brief. Hierdie fokus behels studies oor die outeurskap van die brief en gedeeltes daarvan.

‘n Tweede fokusarea in die Kolossense navorsing betrek die opponente en situasie in die destydse gemeente ondersoek. Hierdie studies het ten doel om ‘n bepaalde

onderstroom of krisis in die gemeente te identifiseer. Nadat dié identifikasie gedoen is, word die resultate gebruik as raamwerk waarbinne die brief verstaan moet word.

Naas die outeurskap en agtergrondsituasie in Kolosse is daar in die navorsingstudies wat op die teks van die brief fokus. Hier val die fokus veral op die struktuur en betekenis van die teksinhoud. Die aanpak wat gevolg word kan breedweg in twee strome verdeel word. ‘n Ondersoek wat (1) met die ontstaan van die teks werk<sup>7</sup> en (2) die finale teks ondersoek vir struktuur en betekenis.

Die inhoud van Kolossense 1:15-20 vorm die bolwerk waarteen die hele brief verstaan kan word (vgl. Pokorný, 1991:27; Wedderburn, 1993:23). Dit is gevolglik nie vreemd nie dat die derde area van belang volgens DeMaris (1994:11, 12) juis oor Kolossense 1:15-20 handel.

Die navorsingsgeskiedenis oor Kolossense 1:15-20 is ‘n uiters uitgebreide saak (vgl. Helyer, 1991:51-66). Botha (1989:56) verwys tereg daarna as oorweldigend: ‘Die literatuur oor hierdie himne is so gespesialiseerd en omvattend, dat dit bykans onmoontlik is om alles te kan oorsien.’ Alhoewel hierdie standpunt meriete het, is dit moontlik om enkele tendense in dié navorsingsgeskiedenis aan te toon.

### **2.3.1 Outeurskap van Kolossense**

Navorsing oor die outeurskap betrek die hele brief sowel as gedeeltes daarvan. In die navorsing is die Pauliniese outeurskap van die brief tot ‘n bietjie meer as dertig jaar gelede wyd aanvaar (vgl. DeMaris, 1994:11e.v.). Martin (1996:11) wys tereg op die verskuiwing wat daar in die navorsing gekom het. Die ‘ampersse’ konsensus oor Pauliniese outeurskap het sedert die sewentiger jare van die 20ste eeu aan skerwe gespat.<sup>8</sup> DeMaris (1994:11) som die situasie goed op: ‘...until the early 1970s most

---

<sup>7</sup> ‘n Voorbeeld van ondersoek wat met die ontwikkeling van die teks werk, is te sien in die Duitse skool van ondersoek. Vir ‘n baie lang tyd van die navorsingsgeskiedenis het die Duitse histories-kritiese ondersoek voorrang geniet. Tydens hierdie tyd is die Religionsgeschichte as lens gebruik om die teks mee te bekyk. In die vergelyking van verskillende antieke godsdienste is daar sekere parallele en verskille tussen dié godsdienste en die Christelike tradisie gesoek.

Dié parallele en verskille is as vertrekpunt gebruik om die eksegeese van Kolossense te doen. Die gevolg van dié benadering was dat die teks van Kolossense dikwels onder die spreekwoordelik mes gekom het. Afleidings oor die opbou en herkoms van gedeeltes is dikwels as bewyse gebruik om die teks van Kolossense te ‘versnipper’ omdat sekere gedeeltes as behorende tot ‘n ander bron gesien is.

<sup>8</sup> Die artikel, Recent research on Col 1:15-20 (1980-1990), van Helyer (1991) bied ‘n goeie oorsig hieroor.

scholars included Colossians among the genuine letters of Paul or considered the question of authorship open.’

### 2.3.1.1 ‘n Netelige kwessie

Die opskrif van die paragraaf suggereer die problematiek waarmee die ondersoeker na die outeur van die brief te doen het. Alhoewel die tradisionele standpunt was dat Paulus die brief geskryf het (vgl. Roberts, 1984:117), is daar veral sedert 1838 die standpunt dat Kolossense nie deur Paulus geskryf kon wees nie. Dit was Mayerhoff wat in 1838 beweer het dat hy sekere verskille in die styl en inhoud van Kolossense kon aantoon wat die outeurskap van Paulus kon weerlê (O’Brien, 1982:xli).

Ná Mayerhoff het Baur op sy breë gedagtestroom voortgebou. Baur reken dat Kolossense gemik was teen die hoogbloei van die Gnostiek in die tweede eeu. Baur (1974:327) gebruik die voorkoms van πλήρωμα om die ‘tweede eeuse kenmerke’ van Kolossense aan te dui. Hy bestempel dié en ander terme as on-Pauliniese kenmerke.

In die Duitse skool word daar tot vandag toe nog met enkele uitsonderings aan die idees van Mayerhoff en Baur vasgehou<sup>9</sup>. Kümmel (1973:141) is een van die uitsonderings op die Duitse meerderheidsopinie. Hy ondersteun die idee van Pauliniese outeurskap. Hy is van mening dat Paulus oer tradisie-materiaal gebruik het om ‘n unieke brief aan die Kolossense te skryf.

In die Engelse en Amerikaanse gedagteskole is daar ‘n meer algemene mening dat Kolossense Paulinies is (Gundry, Tenney, Harrison, Martin, Bruce). Enkele navorsers in genoemde skole aanvaar Pauliniese outeurskap egter nie. As voorbeeld kan verwys word na die werk van Robinson (1957) en in onlangse tye Kiley (1986). Kiley, ‘n Amerikaanse navorser, het in 1986 ‘n uitgebreide studie oor Kolossense as pseudepigraaf gedoen.

Op eie bodem is daar glad nie eenstemmigheid oor die outeurskap van Kolossense nie. By sommige Suid Afrikaners – van Aarde en Pelsers (1994) – is daar die oorwoë

<sup>9</sup> Só byvoorbeeld stel Bornkamm (1985), Lohse (1971) en ander ‘n anonieme skrywer vir die brief voor.

mening dat Kolossense nie deur Paulus geskryf is nie. Du Toit (1984:117) en van der Watt (1988:i) – om slegs enkeles te noem – aanvaar egter die outeurskap van Paulus.

### **2.3.1.2 Argumente vir en téén Paulus as outeur van Kolossense**

In die vasstelling van outeurskap geld twee sentrale kriteria, naamlik eksterne en interne getuienis van outeurskap. Wat die eerste van die twee kriteria betref, handel dit oor bronne buite die kanon se verwysing na die outeurskap. Interne getuienis daarteen vergelyk die inhoud van die brief met briewe waarvoor geen dispuut is nie.

Betreffende die **eksterne getuienis** kan daarop gewys word dat dit van die vroegste tye erken en aanvaar is dat Paulus Kolossense geskryf het. Kortliks kan op die volgende gewys word:

- In die kanon van Marcion en in die kanon Muratori word Kolossense as deel van die *corpus Paulinum* ingesluit (O'Brien, 1982:xli).
- Van die vroegste tye is daar ook eenstemmigheid oor die insluiting van die brief in die *corpus Paulinum* in ander bronne.
- Die naam van die apostel as outeur kom aan die begin (Kol 1:1) en einde van die brief voor (Kol 4:18).

Die **interne getuienis** word tussen die sogenaamde 'egte' briewe van Paulus vasgestel en gemeet. Mayerhoff, Baur, Lohse en ander Duitse navorsers se afwysing van Pauliniese outeurskap berus op vergelykings tussen Kolossense en briewe soos Romeine en Korintiërs. Van die sake wat dikwels aangedui word, is (1) die taal en styl, (2) on-Pauliniese uitsprake, (3) die leer, en (4) die teologie (veral die ekklesiologie), Christologie, eskatologie en soteriologie van Kolossense.

Die breë gedagte van hierdie skool is dat die inhoud van Kolossense op wesenlike punte verskil van die hoofbriewe van Paulus. As voorbeeld kan daar gekyk word na die eskatologiese aspek van hoop:<sup>10</sup>

Daar word dikwels aangevoer dat die eskatologie in Kolossense 'n afgehandelde kleur het - die gelowiges is alreeds met Christus opgewek en

---

<sup>10</sup> Hierdie enkele voorbeeld dien as voorbeeld vir die wyse waarop interne getuienis dikwels aangewend word.

alreeds saam met Hom. Die afleiding word gemaak (Van Aarde en Pelser, 1994:34) dat die begrip 'hoop' in Kolossense 'n ruimtelike betekenis kry - teenoor die temporele betekenis in Romeine 6:4.

Du Toit (1984:122) het egter aangetoon dat die saak nie so klinkklaar is as wat genoemde navorsers veronderstel nie. Hy wys tereg daarop dat die boodskap van Romeine 6:4 nie te eng futuristies gesien moet word nie. Die twee aspekte van 'n 'alreeds' en 'nog nie' is nie vreemd aan Pauliniese denke nie. Kolossense verteenwoordig dus op dié punt nie 'n teenpool vir ander Pauliniese literatuur nie.

'n Element wat ook in gedagte gehou moet word, is dat Paulus níe 'n teoloog in die moderne sin van woord was nie. Dit sou dus anakronisties wees om al sy uitsprake oor 'n saak te probeer sistematiseer asof Paulus 'n (moderne) statiese sisteem van teologiese denke neergepen het. Dit is dus meer as moontlik dat dieselfde skrywer 'n temporele begrip – eskatologie – kan uitbou om in 'n ruimtelike raamwerk tot sy reg te kom.

Roberts (1984:122) maak twee verdere opmerkings oor die outeurskap wat myns insiens belangrik is. Eerstens wys hy daarop dat die gedagtegang van die apostel met verloop van tyd 'n ontwikkeling ondergaan het. Wanneer Paulus se eerste brief (1 Tessalonisense) met die brief aan die Romeine vergelyk word, is so 'n progressie aantoonbaar.

Verder wys Roberts op die belangrikheid om die breë aard van outeurskap van die wêreld van destyds te verreken. Ons eng moderne siening van outeurskap moet verruim word om te begryp dat die outeurskap van 'n brief – soos Kolossense – aan 'n amanuensis te wyte kan wees, sonder om dit te vertolk as on-Paulinies.

Du Toit (1984:18-21) wys tereg op die gebruik van 'n amanuensis deur Paulus by verskeie geleenthede. Wanneer daar van die dienste van 'n amanuensis gebruik gemaak is, was dit normaal vir die outeur om die brief self af te sluit – soos in die geval van (4:18) om só die gevaar van vervalsing te voorkom.

O'Brien (1982:xlix) vat die saak rondom Paulus as outeur van Kolossense raak wanneer hy sê:

...in our estimation the so-called differences between Colossians and the generally accepted Pauline letters do not constitute sufficient grounds for rejecting the apostolic authorship of the epistle. Differences of emphasis... are best interpreted... by the circumstances at Colossae.

Hy gaan verder en maak ook die opmerking - soos du Toit (1984:117) - dat ten spyte van die mening wat in 1838 begin groei het, al hoe meer geleerdes die apostoliese outeurskap aanvaar (*contra* DeMaris, 1994).

Ter afsluiting word verwys na die stilostatistiese ondersoek van Neumann (1990) en die navorsing van Kim (1981). In 'n uiters omvattende rekenaarstudie<sup>11</sup> het Neumann die outensiteit van die Pauliniese briewe ondersoek. Hy bevind (1990:195) dat daar nê genoegsaam stilistiese of stylverskil-bewyse is om die Pauliniese outeurskap van Kolossense te bevraagteken nie.

Kim (1981) het op sy beurt in 'The origin of Paul's Gospel' 'n uitgebreide en omvattende studie oor die verbande tussen die inhoud van die himne en die res van die Pauliniese teologie gemaak. Kim (1981:144-147) ondersoek die outeurskap aan die hand van argumente van navorsers wat die Pauliniese outeurskap verwerp. Die slotsom waartoe hy kom, is dat argumente wat berus op styl en taal nie opgaan nie.

### **2.3.1.3 Outeurskap van Kolossense 1:15-20**

Die outeurskap van Kolossense 1:15-20 word oorwegend aan pre-Pauliniese bronne toegedig (O'Brien, 1982:40; vgl. Helyer, 1983:167; Baugh, 1985:227). Talle navorsers reken dat die skrywer van die brief verse 15-20 geskep het aan die hand van ouer materiaal (Lohse, 1971). O'Brien (1982:40) wys daarop dat: 'A minority including Lohmeyer, Percy, Dibelius, Maurer, Moule, Bruce, Feuillet, Kümmel and Caird take the paragraph to be Pauline.'<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Die studie het al die woorde in die Pauliniese briewe per brief vergelyk met die voorkoms van die woorde in die ander 'egte' briewe van Paulus. Die inhoud van Kolossense is dan met die ander briewe se resultate vergelyk.

<sup>12</sup> Kümmel (1975:343; Wright, 1990:444) is van mening dat Paulus die outeur van die himne is, maar gee toe dat die apostel die gedeelte moontlik met behulp van bestaande tradisie-elemente geskep het.

Die outeurskap van Kolossense 1:15-20 word dikwels op die kriteria van (1) die woorde in die gedeelte en (2) die struktuur daarvan word die outeurskap dikwels bepaal (O'Brien, 1982:40-42). Kim (1981:183-187) het oortuigend aangetoon dat die kriteria waarvolgens die outeurskap as nie-Paulinies aangedui word, nie opgaan nie. As voorbeeld kan na die werk van Wolter (1993) verwys word.

Wolter (1993:27-33) is 'n navorser wat die Pauliniese outeurskap ontken. Die hoofkriteria waarop Wolter sy argumente berus, is teologies en stilisties. Hierdie kriteria is egter nie voldoende om as absolute bewys vir of teen Pauliniese outeurskap te kies nie. Die saak moet myns insiens op 'n ander manier benader word.

Oor die herkoms van die ouer materiaal waaruit die gedeelte geneem is, is daar verskeie opinies. Terwyl sommige navorsers 'n Griekse herkoms voorstel (vgl. Lohse, 1971:41e.v.; Wolter, 1993:74), is daar ook stemme vir ondermeer 'n vroeg-Judese (Burney, 1926; Davies, 1955), 'n Joods-Hellenistiese (vgl. Schweizer, 1982:65-66), 'n vroeg-Christelike (Wolter, 1993:74) en selfs 'n (pre-)Gnostiese herkoms (Käsemann, 1964).

#### ***2.3.1.4 Eie verantwoording***

Naas die verskillende moontlikhede wat aangestip is, is dit moontlik om 'n verdere moontlikheid aan te stip. In die lig van die onsekerheid in die wetenskap oor die outeurskap is dit moontlik om die teks te verbind met 'n volgeling van Paulus. Iemand wat baie naby aan die apostel geleef het en sy gedagte-wêreld geken het. 'n Mens kan met goeie rede aanvaar dat só 'n persoon moeite sou doen om die essensie van die apostel se gedagte-wêreld te verwoord.

In wese sou die interpretasie van die apostel se woorde en gedagtes op dié manier uitdrukking vind in die skriftelike weergawe van die volgeling(e). Die woorde en taal wat die volgeling sou kies, sou dus so naby as moontlik wees aan hoe die eie woorde van die apostel 'ontvang' is. Die gevolg hiervan is dat die belangrikheid van (eintlike) outeurskap nie meer só belangrik is nie. Wat in die oog is, is eerder die interpretatiewe uitdrukking van die gedagtes van die outeur soos dit neerslag gevind het in die teks.



Verder moet 'n mens onthou dat Paulus nie noodwendig alles *de novo* uitgedink nie. Hy kon sekere bestaande materiaal 'opgeneem' het en op 'n sekere manier sy eie gemaak het. Die noukeurige wyse waarop die teks van die gedeelte met die res van die brief integreer is, onderstreep myns insiens die noukeurigheid van so 'n proses. Die teks word deel van die boodskap van die groter geheel en kry gevolglik binne dié raamwerk 'n selfstandige, nuwe betekenis los van die betekenis wat dit in ander verbande gehad het.

In essensie beteken dit eerstens dat die gedeelte nie 'n 'glos' in die groter geheel van die brief is nie. Dit is tweedens duidelik dat die inhoud van die gedeelte in die denke van Paulus geïntegreer was. 'n Mens kan Kolossense 1:(13)15-20 gevolglik direk met die apostel se denke in verband bring.

### **2.3.1.5 Samevatting**

**Samevattend** toon die navorsingsgeskiedenis van die eerste fokusarea uiteenlopende opinies oor die outeurskap van Kolossense.

\* Ten spyte van die talle ondersoeke oor die saak is navorsers nie nader aan konsensus oor die outeurskap van Kolossense nie. Betreffende die aard van die brief is daar eweneens verskillende opinies.

\* Wat Kolossense betref, kán Paulinies (in breë terme) outeurskap myns insiens (steeds) aanvaar word. Daar is aangetoon dat dit moontlik is dat die apostel van die dienste van 'n amanuensis van tyd tot tyd gebruik gemaak het. Die skrywer van Kolossense 1:15-20 kon ook 'n volgeling van die apostel gewees het. Hoe dit ook-al sy, die feit bly dat skrywer van Kolossense 1:15-20 die gedagtes van die apostel 'ontvang' het en neergeskryf het. In dié sin is die teks dus ongetwyfeld Paulinies.

\* Dit is verder moontlik dat die apostel bestaande tradisie-materiaal gebruik het. Uit die inhoud van die gedeelte en brief is dit egter duidelik dat die inhoud in die brief 'opgeneem' word. Ten spyte van die herkoms word dit op só 'n manier integreer en ingewef in die briefboodskap dat dit 'n besondere deel van die groter geheel word. Om dit los te maak van die omringende gedeeltes, sou myns insiens die geïntegreerde teks 'n onreg aandoen.

## 2.3.2 Die teks van Kolossense 1:15-20<sup>1</sup>

### 2.3.2.1 Bronne

Betreffende die vroeëre navorsing het daar 'n standaardwerk uit die hand van Gabathuler in 1965 verskyn. In dié werk word die navorsingsgeskiedenis tot op daardie stadium (1965) opgesom. 'n Studie wat die tydperk tussen 1830 en 1965 dek. Barkhuizen (1985) bied 'n baie goeie oorsig tot en met 1985. Verdere bronne waaruit die navorsingsgeskiedenis afgelees kan word, is die kommentare en artikels<sup>14</sup> wat sedert 1965 verskyn het en sekere tendense vertoon.

Die hoofsaak van die navorsing tot 1965 was die gedagte dat die lied in Kolossense 1:15-20 teruggaan op 'n bestaande himne wat baie vroeg dateer kan word. Die outeur van Kolossense het die himne verander of aangepas om die doel van die brief te dien. Die redes wat die bestaan van 'n oerlied gestaaf het, was hoofsaaklik stilisties en teologies van aard.

Ondersoekers het 'n verskil tussen die styl van die lied en die res van die boek opgemerk. Verder 'n stilistiese verskil tussen die lied en die sogenaamde Pauliniese materiaal. Verder is daar keer op keer verwysing na teologiese verskille tussen die inhoud van die lied en (1) die res van die brief, en (2) die Pauliniese literatuur. As sentrale spits het navorsers aanvaar dat die lied nie 'n unieke samestelling kon wees nie - nie van die outeur van die brief nie en ook nie van die Christengemeenskap nie. Ook die moontlikheid van 'n samestelling van die lied uit bestaande tradisionele elemente is oorwegend afgewys.

### 2.3.2.2 Die literatuursoort van Kolossense 1:15-20

Een van die eerste sake wat in die navorsing ter sprake kom, is die aard van die teks in Kolossense 1:15-20. Talle navorsers probeer die soort literatuur in Kolossense

---

<sup>13</sup> Uit talle kommentare, artikels en inleidings is dit duidelik dat die studie van die sogenaamde himne in Kolossense 1 belangrik is. Om die navorsingsgeskiedenis van Kolossense 1:15-20 weer te gee, regverdig 'n studie in eie reg. Met goeie reg merk Botha (1989:56) oor die navorsingsgeskiedenis in die algemeen op: 'Die literatuur oor hierdie himne is so gespesialiseerd en omvattend, dat dit bykans onmoontlik is om alles te kan oorsien.'

<sup>14</sup> Die artikel, Recent Research on Col 1:15-20 (1980-1990), van Helyer (1991:52-67) is 'n verdere voorbeeld van 'n sistematiese benadering tot die navorsingsgeskiedenis.

1:15-20 beskryf. O'Brien (1982:32) merk oor dié navorsing op: 'The weight of scholarly opinion today considers that Colossians 1:15-20 is a pre-Pauline<sup>15</sup> "hymn" inserted into the letter's train of thought...'. (*contra* Helyer, 1991:51-66).

Die himniese aard van die Kolossense 1:15-20 word redelik algemeen aanvaar. Dit sou egter verkeerd wees om met 'n moderne verstaan van himne te verwar (vgl. O'Brien, 1982:32; *contra* Malan, 1998:521).

O'Brien (1982:32) verwoord sý mening so: 'In describing the passage in this way it should be noted that the term "hymn" is not employed in the modern sense of what we understand by congregational hymns with metrical verses. Nor are we to think in terms of Greek poetic form. The category is used broadly, similar to that of "creed," and includes dogmatic, confessional<sup>16</sup>, liturgical, polemical or doxological material.'

Een van die moontlikhede wat aangebied word, is om Kolossense 1:15-20 as 'n belydenis te sien. O'Brien (1982:33) verwys na die werk van Schweizer, Benoit, Martin en Stauffer wat twee kriteria vir 'n belydenis<sup>17</sup> daargestel het. Die eerste vereiste is dat daar sekere stilistiese elemente moet voorkom en die tweede betref die inhoud.

Stilistiese elemente wat tipies in belydenisse voorgekom het, sluit byvoorbeeld *parallelismus membrorum*, *homeoteleuton*, *chiasmus*, alliterasie en antitese in. Die elemente is aangewend sodat 'n hardop lees van die teks 'n onderskeibare ritmiese klank vertoon het.

Die tweede kenmerkende eienskap waaraan die belydenis moes voldoen, was linguistiese inhoud waarin ongewone woordeskat, meer spesifiek teologiese taal

---

<sup>15</sup> Hierdie uitspraak is eie aan 'n groot stroom in die navorsing en het 'n herkoms in die verre verlede. Reeds so vroeg as 1913 het Norden (O'Brien, 1982:33) die mening uitgespreek dat Kolossense 1:15-20 'n pre-Pauliniese gedeelte is wat deur die outeur van die brief 'ingespan' is.

<sup>16</sup> Alhoewel die beskrywing van O'Brien help om die literatuursoort van Kolossense 1:15-20 nader te omskryf, wys Roberts (1988a: 81-85) daarop dat die blote beskrywing van 'n gedeelte as 'belydenis' ook nie tussen ondersoekers dieselfde betekenis het nie. Roberts verwys ondermeer na die werk van Conzelman, Hahn, Zimmerman en Gloer wat elk tot 'n mindere of meerdere mate 'n unieke verstaan het van 'Die terminologie wat in verband met die belydenisaspek in die Nuwe Testament gebruik word...' (Roberts, 1988a: 81).

<sup>17</sup> Alhoewel dit nie elke keer aangeteken word nie, verwys die term 'belydenis' na antieke belydenisse en moet dit nie met moderne belydenisse verwar word nie.

gebruik word sodat die gedeelte uitstaan wanneer dit met die omringende teks vergelyk word.

‘n Voorlopige verkenning van Kolossense 1:13-20 toon dat die teks aan die vereistes vir ‘n belydenis voldoen. Roberts (1988a) het aangetoon dat die gedeelte as belydenisoorgang gesien kan word. Hiervolgens vorm verse 13-20 ‘n brug na die res van die brief.

Die volgende aspekte word aangedui as motivering om 1:13-20 as eenheid te sien:<sup>18</sup>

- \* Die voorkoms van die herhalende ὅς- en καὶ αὐτός-frases in verse 13, 15, 17, 18a en 18b;
- \* die voorkoms van ‘n struktuur waarbinne sekere sleutelsterme en stylfigure soos *chiasmus* en *inclusio* voorkom; en
- \* die voorkoms van terme en woorde wat nie tipies van Paulus is nie<sup>19</sup> en só ‘n spesiale tipe taal tipeer.

### **2.3.2.3 Strofiese indeling van Kolossense 1**

Naas ondersoek oor die literatuursoort van Kolossense 1:15-20 is daar talle ondersoek oor die indeling van Kolossense 1:15-20 in strofes. Dié ondersoek maak dikwels deel uit van die groter veld van die vorm- en redaksiekritiek.<sup>20</sup> Norden (vgl. Martin, 1981:115) word allerweë beskou as die eerste navorser wat ‘n omvattende vormkritiese ondersoek van Kolossense 1:15-20 gedoen het.

In sy ondersoek wat op die vlak van die redaksiekritiek begin, het Norden die norm vasgelê om Kolossense 1:15-20 as eenheid te beskou. In ‘n sin het die navorsing in

<sup>18</sup> In dié verband kan veral verwys word na die werk van Wolter (1993:72). Wolter het ‘n goeie bydrae gelewer om ook verbande tussen Kolossense 1:15-20 en ander himniese tekste aan te dui. Sy bydrae sal verreken word in die detailsegeese van die gedeelte. Ander ondersoekers wat ondersoek gedoen het op die himniese aspekte van Kolossense 1:15-20 is ondermeer Beasley-Murray (1980:169-183); O’Brien (1982:33); Bouwman (1972:40-43); Helyer (1983:167-179); Botha (1989:55-57); Baugh (1985:227-244); Dunn (1996:83-84) en Wright (1990:444-468). Dunn (1996:83-84) bied ‘n baie uitgebreide verwysing na ondersoekers wat op hierdie terrein ‘n bydrae gelewer het – wat nie almal hier herhaal hoef te word nie.

<sup>19</sup> Dunn (1996:84) verwys in dié verband na Deichgräber se werk. Laasgenoemde het veral gefokus op die nie-Pauliniese woorde en terme in die gedeelte.

<sup>20</sup> Vorm- en redaksiekritiek is beide bagasiewoorde wat oop is vir interpretasie. Wat in die huidige studie hieronder verstaan word, is studies wat vra na die herkoms ontstaan van die teks in Kolossense 1:15-20. Aangesien die vorm- en redaksiekritiek deel uitmaak van die groter eksegetiese program, word dit later in meer detail beskryf. Vir die huidige is ‘n aanduiding van enkele breë ontwikkelingslyne in die ondersoek egter nodig.

die spore van Norden aanvaar dat die teks van verse 15-20 'n losstaande eenheid naas verse 13-14 en 21-23 is.

'n Onderwaardeerde aspek in die vorm- en redaksiekritiese ondersoek – waarby ek aansluiting vind – is te vind in die werk van Roberts (1986, 1988a, 1997). Roberts stel 'n indeling van die teks voor waar verse 13-14 deel van verse 15-20 gemaak word. Hy beskryf Kolossense 1:13-20 as 'n belydenisoorgang (1988a: 81-97).

***Samevattend*** enkele konkluderende opmerkings:

\* Uit die voorafgaande is dit duidelik dat 1:15-20 verreweg in die meeste gevalle as eenheid gereken word. Die rede vir dié afbakening is egter geleë in die meeste gevalle gesetel in die aanvaarding dat Kolossense 1:15-20 'n pre-Christelike of pre-Pauliniese oorsprong het. Hierdie standpunt vind groot byval, maar is nie die enigste moontlikheid wanneer die gedeelte oorweeg word nie. Kolossense 1:13-20 kan (en word) ook as eenheid gelees word.

\* Die navorsing toon aan dat Kolossense 1:15-20 benewens oorsprong ook op literêre gronde as 'n losstaande eenheid beskou word. Dié gedeelte vertoon talle eienskappe wat met antieke himnes in verband gebring kan word. Die argument om Kolossense 1:15-20 as himne te lees, is egter nie 'n algemeen aanvaarde feit nie. Sekere navorsers kies om dié gedeelte in lossere sin as 'n belydenisformule te sien.

### 2.3.3 Die bedreiging in die gemeente in Kolosse

#### 2.3.3.1 Inleiding

Daar kan kwalik na die inhoud en boodskap van die brief gekyk word, sonder om die agtergrond daarvan te verreken.<sup>21</sup> Uit die kommentare en talle artikels is dit duidelik dat die rede vir die brief aan ‘n dwaalleer of bedreiging (Roberts, 1988b:813) toegeskryf word.<sup>22</sup>

Dit is daarom nie vreemd nie dat kommentare (vgl. O’Brien, 1982:37e.v.; Martin, 1974:8e.v.; Lohse, 1971:41e.v.; Pokorný, 1991:69e.v.; Bouwman, 1972:11e.v.; Yates, 1993:54e.v.) tipies ‘n gedeelte oor die moontlike dwaalleer of bedreiging insluit. In die bestudering van die inhoudelike stuit die ondersoek keer op keer teen die kwessie van moontlike opponente of ‘n bedreiging in die gemeente in Kolosse.

Tereg sê Roberts (1998:161) oor die agtergrond ‘The problem of the background to Colossians touches virtually all aspects of the letter’s interpretation **and** [my klem] will in many cases decide the choices made with regard to details of exegesis.’

Wedderburn (1993:3) verbind ‘n soortgelyke opinie aan die feit dat ‘n beter verstaan van die boodskap van die Nuwe-Testamentiese briewe juis deur agtergrondstudies te weeg gebring word. Die omvang van die menings van Roberts en Wedderburn word duidelik wanneer die talle moontlike konstruksies en rekonstruksies deurgelees word.

---

<sup>21</sup> Wedderburn (1993:3) merk tereg in dié verband op dat daar wye erkenning gegee word aan die waarde van agtergrondstudie. Dit word aanvaar dat die boodskap van die onderskeie briewe in die Nuwe Testament beter begryp kan word indien die rede vir hulle totstandkoming ondersoek word. Wat die situasie van die brief aan die gemeente in Kolosse betref, is daar talle ondersoekers wat van opinie is dat ‘n ondersoek na die inhoud van die brief beslis ‘n ondersoek na die agtergrond vereis. Martin (1996) som dié saak op deur te sê: ‘Consequently, almost every Colossian exegete offers an identification or, at least, a description of these opponents.’ Om die waarde van agtergrondondersoek te onderstreep word verwys na die woorde van DeMaris (1994:13, 14) wanneer hy sê: ‘If progress could be made in identifying the Colossian philosophy, the letter’s value as a mirror of early Christianity and its environment would increase.’

Die huidige studie wil nie ‘n volledige agtergrondstudie bied nie, maar eerder die breë lyne in die navorsing oor die agtergrond weergee wat funksioneel vir die studie is. Die waarde van ‘n omvattende agtergrondstudie oor die opponente in Kolosse kan egter nie gering geskat word nie.

<sup>22</sup> Daar is enkele navorsers wat die bestaan van opponente as die rede vir die skryf van die brief, ontken. Benewens Hooker (1973:315-331) kan daar ook na die werk van Nielsen (1985:103-122) verwys word. Nielsen is ‘n navorser wat die brief aan die Kolossense as ‘n algemene brief tipeer. Hy ontken die Pauliniese outeurskap; die feit dat die brief ooit aan die gemeente gestuur is; en die bestaan van ‘n brief aan Laodisea (Kolossense 4:16). Volgens Nielsen was die uitsluitlike doel van die brief aan die Kolossense om Paulus se apostelskap te bevorder. Nielsen se argumente is baie spekulatief en vir die doel van die huidige studie nie belangrik nie.

Aangesien die konstruksies en rekonstruksies gebou word op die literêre gegewens tot ons beskikking is dit myns insiens noodsaak om die woorde van Malherbe (1983:13) oor literatuur en leefwêreld van die literatuur in gedagte te hou. Hy reken ons moet baie meer genuanseerd en versigtig aan die wêreld van die eerste eeu dink.

Een van die merktekens van 'n gemeenskap is die literatuur wat daaruit voorkom. Die verhouding tussen gemeenskap en literatuur is egter nie eenvoudig nie. Malherbe (1983:13) waarsku dat 'n gelykstelling tussen die literatuur van die gemeenskap en die gemeenskap van die literatuur 'n valse gelykstelling is.

Dit is belangrik om daarop te let dat ons primêr literêre bronne gebruik. Ons kan wel van argeologiese gegewens of moderne sielkundige en sosiale teorieë gebruik maak, maar primêr kyk ons na die teks voor hande. Dit beteken dat die literêre kritiek wat leiding gee oor tekste en die fokus van sekere tipes tekste baie sterk op die voorgrond is.

Die sosiale rekonstruksie is grootliks afhanklik van die literêre ondersteuning sodat 'n mens uiteindelik die prioriteit van literêre bronne in die ondersoek moet erken. Dit is deur die hulp van die literêre kritiek dat ons sekere genres en veral die funksie van genre in ons ondersoek kan toepas.

#### ***2.3.3.2 Waar staan die navorsing tans?***

In 1994 het 'n baie goeie bydrae van DeMaris (1994) die lig gesien. In aansluiting by die werk van DeMaris, kan ook verwys word na artikels deur House (1992a; 1992b; 1994) waarin dié aspek van die navorsing bespreek is. DeMaris het groot moeite gedoen om die huidige stand van navorsing saam te vat. Sy konklusie is dat die konsensus wat aan die begin van die 20ste eeu geheers het, stelselmatig erodeer het en ons by 'n situasie gelaat het waar die ondersoek tans in verskillende rigtings onderneem word.

Interessant genoeg het die gebrek aan eenstemmigheid nie 'n mismoenigheid tot gevolg nie, maar eerder 'n aansporing tot talle ondersoeke gevorm. DeMaris (1994:12) merk egter op dat daar baie min uitgebreide studies oor die bedreiging of opponente in Kolosse te vind is. Sedert die uitgebreide studies van Francis (1965) en

Congdon (1968) het daar meer as 20 jaar verloop voordat 'n uitgebreide studie – dié van Sappington (1991) – verskyn het (DeMaris, 1994:12).

In die tyd tussen 1968 en 1991 is die saak egter in die kommentaar van Schweizer (1982) baie goed onder behandeling geneem. Die bydrae van Schweizer was baanbrekerswerk aangesien hy verkies het om die *status quo* in die ondersoek te sistap. Terwyl die ondersoek na die agtergrond vasgevang was in die soeke na òf 'n Judaïstiese òf 'n Gnostiese stroom in die destydse gemeente, het Schweizer die bedreiging in Kolosse teen 'n Grieks-Romeinse agtergrond probeer lees (DeMaris, 1994:12).

### ***2.3.3.3 Enkele probleemareas in die navorsing***

Wanneer die literatuur oorweeg word, is dit duidelik dat daar sekere probleemareas in die navorsing oor die opponente aangestip kan word. Die eerste probleemarea lê in die vertolking van die (veronderstelde) situasie in Kolosse. Alhoewel die meerderheid navorsers aanvaar dat daar opponente<sup>23</sup> van die evangelie in Kolosse was, is dit uit die inhoud van die brief nie so maklik bewysbaar nie. Daar is reeds verwys na ondersoekers soos Hooker (1973:315-331) en Nielsen (1985:103-122) wat die bestaan van opponente ontken.

Daar is egter groot instemming dat daar sprake is van 'n bedreiging in die gemeente wat die wese van gemeente-wees bedreig het. Oor die omvang, impak en herkoms van die bedreiging verskil die opinies. Die bestaan daarvan een of ander bedreiging aanvaar.

'n Tweede probleemarea in die ondersoek is verwant aan die eerste en handel oor die gebrek aan bronne wat gebruik kan word in die ondersoek.

Daar is in talle kringe instemming dat daar tydens die eerste eeu na Christus 'n stormagtige verhouding tussen die kerk en die samelewing aan die een kant en Judese

---

<sup>23</sup> Martin (1996:11; vgl. House, 1992a:45) wys byvoorbeeld daarop dat JJ Gunter in 'n studie 44 verskillende identifikasies van opponente aangetoon het.



gelowiges aan die ander kant was.<sup>24</sup> Dit blyk uit literatuur van sekere Romeinse skrywers dat hulle talle van die gebruike van die gelowiges òf nie verstaan het nie òf dit totaal afgekeur het (Wilken, 1984:48-62). Vir die detail van dié aspek is daar baie min bronne te vind.

Wanneer die reaksie van 'n brieffskrywer as sleutel tot die rekonstruksie van die situasie gebruik word, is dit logies dat 'n mens 'n verwronge beeld van die situasie kan verwag. Dit is byvoorbeeld maklik om karikature van die opponente te maak en eensydig sekere sake aan te spreek. Terwyl sekere briewe in die Nuwe Testament vir ons meer detail gee oor die destydse situasie is dit in die geval van Kolossense nie so nie<sup>25</sup>.

'n Derde probleemarea is die taal en begrippe wat gebruik word in Kolossense. Talle ondersoekers het al daarop gewys dat daar talle woorde en begrippe in die brief is wat net hier in die Nuwe Testament voorkom. Dit sluit woorde soos φιλοσοφίας (2:8); νεομηνίας (2:16); καταβραβεύτω (2:18); δογματίζεσθε (2:20); ἀποχρήσει (2:22); ἐθελοθησκία (2:23); ἀφειδία (2:23) en πλησμονήν (2:23) in. Die probleem wat na vore kom, is die gebrek aan vergelykende voorkomste van dié woorde in bronne van destyds.

Wat die situasie verder bemoeilik is dat die woorde wat so pas genoem is in Kolossense 2:4-23 voorkom. Dié gedeelte word allerweë aanvaar as die basis waarvanuit die bedreiging bestudeer moet word.

Die genoemde probleemareas bring 'n mens by die punt dat jy kan verstaan hoekom daar so 'n wyd uiteenlopende aantal konstruksies en rekonstruksies van die situasie in Kolossense gemaak kan word.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Talle voorbeelde van die stryd tussen Christene en Jode is te vind. Betreffende die stryd tussen die Christene en die gemeenskap bied 'The Christians as the Romans saw them.' van Wilken 'n besondere perspektief. Wilken haal Romeinse skrywers soos Plinius, Galen, Celsus, Tasitus en Plutargus aan wat in hulle korrespondensie hulle belewenisse van Christene verwoord. Wilken (1984:66) som 'n deel van die belewenisse op deur te sê: 'Stories about the new religion shocked them, and the self-righteousness and arrogance of the martyrs offended them.'

<sup>25</sup> DeMaris (1994:15) verwys daarna dat die grense van die polemiese materiaal asook die gebruik van sekere *hapax legomena* in Kolossense die saak bemoeilik.

<sup>26</sup> Terwyl die verskeidenheid van moontlikhede sommige ondersoekers moedeloos kan maak, kan dit aan die ander kant juis verdere ondersoek stimuleer. Die saak kan uit 'n ander hoek bekyk word. Gegewe die situasie is dit duidelik dat ondersoekers vanuit Kolossense 2:4-23 na die situasie kyk.

**2.3.3.4 Resultate van die ondersoek na die moontlike agtergrond****(a) ‘n Joods-Gnostiese, Gnosties-Judaïstiese of suiwer Gnostiese spekulاسie?**

Enkele ondersoekers het al dié spoor in die navorsing gevolg.<sup>27</sup> Uit die talle ondersoeke is daar drie hoofelemente, te wete Joods, Gnosties en Grieks-Romeins, in die agtergrondstudies aan te dui (House, 1992a:45e.v.). Sedert die studie van Lightfoot (House, 1992a:46; DeMaris, 1994:18, 19)<sup>28</sup> het veral die eerste twee elemente en kombinasies daarvan die ondersoek oorheers.

Eers met die bydrae van Schweizer in 1982 is daar wegbeweeg van die aanvaarding dat ons met een of ander kombinasie van Judese en Gnostiese elemente te make het. Die aanvanklike opinie wat Lightfoot gehuldig het, was dat ons in Kolossense te make het met ‘n onortodokse Judaïstiese beweging wat saam met Gnostiek as sekondêre agtergrond die oorsaak van die brief was.

Judese elemente soos die verwysing na besnydenis en sabbatonderhouding in 2:11 en 16 onderskeidelik is aangetoon. Die soeke na wysheid en wysheidstaal (1:26-28; 2:2-4, 23; 3:16); kosmologiese spekulاسie ingelui met die woord πλήρωμα (1:19 en 2:9-10); die klem op trone, magte, heersers (1:16; 2:15) en engele (2:18); en die sterk appèl tot askese (2:23) is Gnostiese elemente wat Lightfoot in sy ondersoek as sekondêre agtergrond aangedui het.

DeMaris (1994:20) verwys daarna dat Lightfoot in sy ondersoek die Gnostiese elemente in verband gebring het met die Esseners. Hy het veral na die asketiese

---

Genoeg motivering daarvoor bestaan wanneer ‘n mens na die woordeskat wat gebruik word kyk. Ek reken egter dat ‘n detailondersoek van Kolossense 1:15-20 ‘n ander tipe lig op die situasie in Kolossense kan werp. Teenoor ‘n ondersoek wat vanuit die konstruksie van ‘n agtergrond na die boodskap van die brief kyk, wil ek waag om die volgorde van die ondersoek om te draai. Vanuit die inhoud van Kolossense 1:15-20 (wat ek reken die kern van die brief is) wil ek probeer om die breë buitelyne van ‘n moontlike situasie in die destydse gemeente te skets.

<sup>27</sup> Benewens kommentare soos die een van O’Brien (1982) is daar bydraes van Foerster (1972), Bandstra (1974), Francis en Meeks (1975), Schweizer (1982), Schenk (1987), Roberts (1988b), Wedderburn (1993), en veral DeMaris (1994) wat die hoogtepunte in die navorsing saamvat. Daar is reeds vroeër verwys na die werk van JJ Gunter (1973) wat ‘n omvattende weergawe van 44 moontlike opponente aanbied.

<sup>28</sup> JB Lightfoot (House, 1992a:46; DeMaris 1994:18, 19) het die rigting van navorsing bepaal met die studie wat hy reeds in 1879 gedoen het. Lightfoot het die Judaïstiese karakter van die opponente raak gesien en hulle verbind met die Esseners (House, 1992a:46) Francis en Meeks (1975) reken dat Lightfoot se studie vir twee redes as die rigtingduider in die ondersoek van die 20ste eeu aangedui kan word. In die eerste plek het Lightfoot die 19de eeuse navorsing ondervang met sy eie werk en in die tweede plek het hy die spelreëls vir die ondersoek van die 20ste eeu vasgestel.

praktyke en die aanbidding van engele in die groep verwys.<sup>29</sup> Die ondersoek het min of meer binne die bane soos Lightfoot dit daargestel het, gebly vir vier dekades (DeMaris, 1994:20, 21).

In die Duitse navorsing is groter klem op die Gnostiese elemente gelê.<sup>30</sup> Dibelius (in Francis & Meeks, 1975:61-121) en Käsemann (in O'Brien, 1982:37) kan beskryf word as uitstaande eksponente van navorsing oor die Gnostiese elemente.<sup>31</sup> Hiervolgens is die lied in Kolossense 1:15-20 'n pre-Gnostiese teks wat daarop dui dat die probleem in Kolossense Gnosties van aard was.

Käsemann het in navolging van Schlier daarop gewys het dat die lied (Kol 1:15-20) groot ooreenkomste toon met die sogenaamde Gnostiese Verlossermite. Volgens Käsemann het die outeur die Verlossermite aangepas ('n ander baadjie aangetrek) en dien Kolossense 1:15-20 as 'n teenpool vir die Gnostiese beskouing oor verlossing. Trouens die hele brief is 'n anti-Gnostiese polemie, aldus Käsemann.

Hierdie standpunt van Käsemann het aanvanklik groot ondersteuning geniet, maar word tans beswaarlik gehandhaaf. Die grootste redes hiervoor is die feit dat Gnostiek as beweging later as die eerste eeu dateer word.<sup>32</sup>

Alhoewel die Gnostiek nie as 'n eerste eeuse wêreldgodsdienst beskou kan word nie, word dit vandag wyd aanvaar dat die Gnosis voor-Christelike wortels het (De

<sup>29</sup> Interessant genoeg wys Lightfoot (DeMaris, 1994:20) reeds daarop dat die Gnostiek in latere jare skerp wegbeweeg het van Judaïsme. Die ontwikkeling van Gnostisisme sien hy as iets wat met Judaïstiese wortels ontstaan het en toe gegroei het tot 'n selfstandige beweging los van die Judaïsme. In hierdie ontwikkelingsgang plaas Lightfoot dan Kolossense se belewenis van 'n Joods-Gnostiese bedreiging.

<sup>30</sup> DeMaris (1994:22, 23) wys daarop dat dié ondersoek die Gnostiese aspekte se hoog speel dat die elemente wat tipies aan Judaïsme toegeskryf is – soos die onderhouding van die Sabbat en die besnydenis - uit die Judese dampkring geneem word en as tipiese Gnostiese elemente beskou word. Hieruit is dit duidelik hoe die ondersoek binne die breë grense van Judaïstiese aan die een kant en Gnostiese elemente aan die ander kant soos 'n pendulum tussen twee ekstreme posisies swaai.

<sup>31</sup> Die werk van Dibelius wat reeds in 1917 verskyn het word in die bundel van Francis en Meeks (1975:61-121) volledig behandel. Käsemann se bydrae word deur O'Brien (1982:37) weergegee.

<sup>32</sup> Op spoor van ondersoekers soos de Villiers (1997:209) kies ek vir die gedagte dat Gnostiek eers rondom die tweede eeu as wêreldgodsdienst gereken kan word. Alhoewel daar navorsers soos Wilson (1983:1) is wat juis die beweging vroeër wil dateer, kies ek vir die meer konserwatiewe opinie dat die Gnostiek relatief laat dateer moet word. Daar kan egter min twyfel oor bestaan dat die strome wat uiteindelik saam Gnostiek as wêreldgodsdienst gevorm het, van baie vroeër af reeds bestaan het. Dit sou myns insiens daarom raadsaam wees om te praat van Gnostiese elemente, 'n pre-Gnostiek en Gnostiese tendense eerder as om van die Gnostiek as godsdienstige beweging naas die Judaïsme en Christendom te praat.

Villiers, 1997:209). Die ontdekking van ‘n Gnostiese biblioteek in Nag-Hammadi (1945/46) het tekste<sup>33</sup> opgelewer wat toon hoe ‘n Gnostiese vertolking van die Christelike gegee is (Robinson, 1983:1e.v.).

Uit dié tekste is daar voorbeelde van ooreenkomste tussen Kolossense 1:15-20 en sekere Gnostiese tekste. Stroumsa (1983:269e.v.) het byvoorbeeld aangetoon hoe die Metatron van die *Shi'ur Qomah* (‘Afmetinge van die beeld’) – ‘n boek met Gnostiese trekke – ook op die skeppingsverhaal en berig in Genesis 1:26, 27 van toepassing gemaak kan word.

Verdere pogings word in die navorsing aangewend om die Gnostiese aard van die situasie in Kolossense fyner te definieer byvoorbeeld as Gnostiese-Judaïsme of Judese Gnostiek. (Roberts 1998:163). Roberts (1988b:814) wys op die bydraes van Dibelius<sup>34</sup> en Bornkamm wat onderskeidelik van ‘n Gnostiese kosmos-misterie en Oosterse Gnostiese spekulاسie praat.

Navorsers soos Francis, Meeks en Lyonnet word ook deur Roberts (1988b:815, 816; Martin, 1974:17) genoem as eksponente van navorsing wat op een of ander manier die situasie in Kolossense met die Gnostiek in verband wil bring. Schweizer (1982:126) wys daarop dat daar steeds pogings is om Gnostiek as agtergrond aan te toon.

---

<sup>33</sup> Daar bestaan ‘n verskil van opinies oor die gebruik van die Nag-Hammadi tekste. Tekste soos ‘Die Apokalips van Paulus’ en die ‘Apokrief van Johannes’ is maar enkeles waarin die skepping van die aarde bespreek word. Daar word vandag in sommige kringe aanvaar dat Gnostiese tekste soos die Nag-Hammadi ‘n definitiewe waarde vir die bestudering van die Nuwe Testament het (Robinson 1983:1). Dit is myns insiens nodig om die perspektiewe van die nie-Bybelse literatuur ook te verreken. Bronne wat hier ter sprake kom, sal egter in hulle tydsraamwerk verreken moet word om anachronismes te voorkom. Een van die bronne waarna daar in die studie van Roberts (1998) verwys word, is die sogenaamde Gelykenisse van Henog. Hierdie Gelykenisse is deel van die groter korpus wat bekend staan as die ‘Eerste boek van Henog’. Die Gelykenisse beslaan hoofstukke 37-71 van 1 Henog. Die enkel grootste strydpunt is en bly die datering van die tekste. Saam met de Villiers (1997:201) sou ek kies vir ‘n beskouing dat die Gnostiek as wêreldgodsdien eers teen die tweede eeu in die gemeenskap ‘n faktor was.

<sup>34</sup> Dibelius (O’Brien, 1988:xxxiv) het die gedagte gehuldig en uitgebou dat die dwaalleer afkomstig was vanuit die misterie kultus. Hy ondersoek die term *embateo* in Kol 2:18 as term wat verwys na inisiasierites en die inlywing in ‘n heidense gemeenskap. Dibelius verwerp nie die Gnostiese invloed nie, maar wil dit nader omskryf (Roberts, 1991:299). Die doel van die kultus was om ingewydes te bring by ‘n punt van aanbidding van die elemente (*stoigeia*) (O’Brien, 1988:xxxv). Die implikasies van dié dwaalleer sou meebring dat Christene naas hulle aanbidding van God ook dmv inlywing toegang tot misteriegodsdiens kon kry. Die noodwendige uitvloeisel is ‘n religie waar Christus en die *stoigeia* in naasliggende posisies ‘n pantheon van gode sou vorm. Dit sou egter in kontras staan met die wese van die evangelie.

Om bloot die name van Francis, Meeks, Lyonnet en Schweizer in die dampkring van die Gnostiese ondersoek saam met Käsemann te noem, is myns insiens n e ‘n ware refleksie van die stand van sake nie. Sedert die tyd van Käsemann (en Schlier) se identifisering van ‘n Verlossermite het daar ‘n daadwerklike rigtingverandering in die ondersoek gekom (vgl. Roberts, 1988 b:816, 817). Di  rigtingverandering kan tereg as ‘n daadwerklike breuk gesien word.<sup>35</sup>

**(b) ‘n Misterie-godsdiens, Judese mistiek of Judese apokaliptiek**

Dibelius, ‘n voorganger van Käsemann, het die rol van misteriegodsdiens in Kolosse ondersoek (House, 1992a:50). In sy navorsing toon hy ‘n sterk impak van misteriegodsdiens aan. ‘n Impak wat meer behels as ‘n blote rigtingwysiging in die Gnostiese ondersoek.

Die gevolg is dat Kolossense teen die agtergrond van die Judese mistiek (vgl. Roberts, 1998:161e.v.; Scott, 1996:260e.v.) en of apokaliptiek (vgl. Goulder, 1995:601e.v.) gelees kan word. Benewens die Judese mistiek is daar ook voorstelle in die navorsing om Kolossense teen die agtergrond van heidense mistiek te lees.

Betreffende die Judese mistiek en apokaliptiek, is ‘n reuse bydrae deur Roberts gelewer. Hy (Roberts, 1991:301) werk vanuit die gedagte dat die Judese mistiek soos te sien is in die Apokalips van Abraham die agtergrond van die dwaalleer is. ‘Hierdie standpunt is in die afgelope tyd vanuit verskeie oorde gesteun...’ (Roberts, 1991:301).

Saaklik gaan dit hier om die begeerte van die mistici om die hemelse troonwa van God te sien en met die oog waarop daar gestreef word om

---

<sup>35</sup> ‘n Uitsondering op di  stelling is die werk van Elaine Pagels (1992). Sy toon in haar werk aan hoe daar kwalik sprake kan wees van ‘n beskouing dat Paulus ‘n opponent van Gnostiek was. Sy wys reeds in die inleiding van haar boek onder die veelseggende titel ‘The Gnostic Paul’ daarop dat Paulus in die Gnostiese tradisie van ‘the Naasenes and Valentinians revere him as the apostle who...was himself a gnostic initiate.’ (Pagels 1992:1). Pagels (1992:9) maak verder die opmerking dat daar vir die Nuwe-Testamentiese studie ‘n noodsaak is om die tradisionele siening van ‘n anti-Gnostiese Paulus op te skort om so die Gnostiese interpretasie van tekste beter te verstaan. Dit is volgens Pagels (1992:9) veral die tweede eeuse kerkvaders wat ‘n persepsie geskep het dat Paulus ‘n bevegter van die Gnostiek was en daardeur ‘n Nuwe-Testamentiese eksegetiese tradisie vasgestel het wat op dieselfde manier aan Paulus dink. Persoonlik reken ek dat die mening van Pagels ‘n uiters aanvegbare en spekulatiewe opinie is. Ten spyte van die werk van talle navorsers op die sogenaamde oerwortels van die Gnostiek, is en bly die bydrae van die Gnostiese of pre-Gnostiese tekste baie hipoteties.

in die hemelse geweste opgeneem te word en die poort te mag ingaan waardeur die troonwa met sy omringende wesens gesien, en die tradisies van sang (en gebed) gehoor en geleer mag word, om dit op sy beurt aan die agtergeblewe gemeenskap by die terugkeer na die aarde te mag oordra. Formeel besien, word hierdie strewe bereik deur asketiese praktyke, deur vaste en onthoudings, en die inkantering van die tradisionele liedere waarvan die woorde, of eerder klanke, geheel en al sonder sin is.

(Roberts, 1991:301)

Eie aan dié mistiek is die waarde wat aan sekere elemente soos die aarde en offerdiens toegeken word. Voordat toelating tot die hemelse troonwa verkry word, is 'n gesig van water 'n beslissende vereiste (Roberts, 1991:301).

Naas die Judese mistiek en apokaliptiek is navorsing op die heidense mistiek as agtergrond gedoen. Kenmerkend van dié navorsings is die klem wat op die voorkoms van die woord ἐμβατεύων in Kolossense 2:18 geplaas word. Roberts (1998:163) verwys ondermeer na die werk van Dibelius in dié verband. Lohse (1971:119e.v.) berig ook uitvoerig oor navorsing wat gedoen is na die ontdekking van dokumentasie tydens opgrawings by Klaros.

Volgens hierdie dokumente uit die heiligdom van Apollo was daar 'n groep wat los van die kerk 'n tempeldiens in stand gehou het. Iemand wat deel van die groep wou word, moes sekere inisiasie-rites ondergaan. Hierdie inisiasie-rites is beskryf met die term ἐμβατεύων. Die verwysings na ἐμβατεύων is volop in die dokumente en die voorkoms van die woord in Kolossense 2:18 het navorsers op spoor van die fondse by Klaros aan 'n misteriegodsdiens as opponente in Kolosse laat dink.

Lohse (1971:121) wys daarop dat die aanbidding van die elemente van die heelal iets is wat ten nouste betrek is by die misterie-godsdiens. 'n Uitvloeisel van die misterie-godsdiens was dikwels 'n houding van meerdere kennis en 'n sekere arrogansie. In Kolossense kry ons verwysings na τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου (2:20) wat met 'elemente van die heelal' vertaal kan word, terwyl die Griekse konsep

van φυσιοῦμενος wat met ‘opgeblase wees’ vertaal kan word, in Kolossense 2:18 voorkom.

‘n Ondersoeker wie se studies nà verwant aan dié van Dibelius is, is Lyonnet<sup>36</sup>. Hy gebruik Dibelius se teorie as vertrekpunt. Volgens Lyonnet is die agtergrond van die misteriegodsdienste van destyds te sien in soverre dit engele-verering betref. Sy ondersoekmateriaal is veral die Qumranmateriaal waaruit hy sekere kalenderfeeste, eetbeperkings, gesigte en engele-verering as die basis van sy teorie neem (O’Brien, 1982:xxxvi).

Lyonnet reken verder dat Dibelius se siening eng is omdat slegs een term, ἐμβατεύων, ter sprake is. Volgens Lyonnet vorm engele-verering die sentrum aangesien engele as die bemiddelaars van die wet van Moses die mens tot verering en navolging van streng etiese / morele wette oproep (O’Brien, 1982:xxxvi).

Die sinkretisme wat volg, het daaruit bestaan dat daar naas die verhouding met die lewende Here, Jesus Christus, ook diens aan die engele as bemiddelaars gebring moes word. So ‘n dubbele verering bring verdeelde lojaliteit mee en het gelei tot ‘n totale afwatering van die evangelieboodskap wat juis van Christus se totale heerskappy praat.

### **(c) ‘n Sinkretisme?**

Naas die pre-Gnostiek, vroeë Gnostiese denke en misterie godsdienste is daar ook pogings om ander agtergronde as hermeneutiese lense vir Kolossense aan te dui. In die geskiedenis is daar ook ‘n reeks pogings wat fokus op die sinkretistiese aard van die sogenaamde opponente in Kolosse.<sup>37</sup> Dié navorsing<sup>38</sup> toon aan dat verskillende dwaallere met die suiwer evangelie vermeng is. Hierdie dwaallere uit die heidense en Judese omgewing is volgens sommige navorsers die agtergrond waarteen die Kolossense-brief verstaan moet word.

---

<sup>36</sup> Die bydrae van Lyonnet word weergegee deur O’Brien (1982:xxxvi).

<sup>37</sup> ‘n Benadering wat deur Roberts (1998:162) as ‘n tradisionele standpunt beskryf word.

<sup>38</sup> Navorsers soos Ridderbos en Bruce word in dié verband deur Roberts (1998:161e.v.) genoem. Volgens dié navorsers het daar ‘n dwaalleer die gemeente ingedring wat gelei het tot sinkretistiese praktyke.



*Vermenging met die heidense omgewing*

Die Helenistiese denksisteme van die Stoïsyne en Platoniste kan beskryf word as 'n radikale dualisme wat skerp onderskei tussen die sigbare en onsigbare wêreld (Dodds, 1965:13). Binne dié radikale dualisme staan daar sekere magte en kragte in die sigbare wêreld teenoor God in die onsigbare wêreld. Magte wat vrees ingeboesem het by die antieke mens.

Dodds (1965:12-13) wys in dié verband op die voortdurende vrees vir sy omgewing waarmee die antieke mens geleef het.

Marcus Aurelius, Plotinus and Palladas were men brought up in the Greek tradition, who thought and felt within the limits set by that tradition. They could recognise with Plato that this sublunar world 'is of necessity haunted by evil' and could feel that man's activity in it is something of a secondary order less than serious, less than fully real - in fact absurd' in the sense which Camus gave to the term.

(Dodds, 1965:12)

Dié magte en kragte – wat teenoor God staan – is op een van drie moontlike maniere aangedui. Eerstens is dit aangedui as materie of duisternis wat nie deur God geskep is nie en wat in stryd met sy wil bestaan. Die tweede moontlikheid wat genoem is, is dat die noodlot so 'n opponerende mag van God was. Volgens dié siening was die magte en kragte planetêre demone wat as hekwagte van die sewe hekke gedien het. Deur hierdie hekke is die pad tussen God en wêreld van mekaar geskei. 'n Derde moontlike verstaan van die magte en kragte was om dit as 'n persoonlike bose mag te sien. Dié persoonlike bose mag is dikwels as heerser en selfs skepper van die wêreld gesien.

Belangrik vir ons studie is twee verdere opmerkings van Dodds (1965:13; vgl. Wolter, 1993:123) oor dié saak. Ten eerste wys hy daarop dat hierdie beskouinge oor die magte en kragte (die  $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha$ ) wél in die vroeë Christendom voorgekom het. In die tweede plek voer hy aan dat dit 'n kenmerkende eienskap van die destydse (heidense) omgewing was om aan die kosmos te dink.

'n Mens kan aflei dat gelowiges én ongelowiges bekend sou wees met die begrip  $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha$ . Dit sou verder verstaanbaar wees indien gelowiges – ter wille van die



vrede – diens aan Christus én aanbidding van die στοιχεῖα sou beoefen het. Dié praktyk sou egter lei tot ‘n sinkretisme wat in beginsel standpunte uit die heidense omgewing erken het.

Die versmelting van die Christelike geloof en die heidense omgewing onder die noemer van die στοιχεῖα is vóór Dodds reeds aangedui deur Bornkamm (1975). Laasgenoemde het beweer dat die στοιχεῖα-dwaalleer terug te voer is na wat hy bestempel het as ‘n ‘oorweldigende sinkretistiese religie’ (O’Brien, 1982:xxxv).

Bornkamm (1975:11-20) sien die gebruik van die term στοιχεῖα τοῦ κόσμου as die belangrikste kenmerk van wat hy bestempel as dwaalleer in Kolosse. Kolossense 2:8-23 bevat aanduidings dat die mening van Bornkamm oor die belangrike rol van die στοιχεῖα τοῦ κόσμου in die destydse gemeente nie onderskat kan word nie. In Kolossense 2:8 word dit direk teenoor Christus gestel. In Kolossense 2:10 en 15 word die στοιχεῖα beskryf as ἀρχῆς en ἐξουσίας en in Kolossense 2:18 verbind met die aanbidding van engele.

Bornkamm het materiaal versamel uit ‘n wye verskeidenheid van godsdienstige bewegings. Die slotsom waartoe hy uiteindelik gekom het, was dat die dwaalleer vanuit ‘n Joods-Gnostiese denksistiem verstaan moet word. Dié denksistiem is egter beïnvloed deur elemente uit die Iranees-Persiese geloof. Volgens Bornkamm (O’Brien, 1982:xxxv) het die gelowiges die denkfout gemaak om naas Christus ander kragte en elemente te dien en vereer.

Die vraag is en bly egter wat bedoel word met die term στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Dit is duidelik uit die navorsing oor Kolossense dat dié begrip in meer as een opsig ‘n belangrike bepaler van betekenis is. Dit is verder uit die teks duidelik dat die term direk met ‘n beskouing van die skepping in verband staan. Dit is gevolg in terme van dié studie nodig om ‘n verantwoording daaroor te bied. Dit word aan die hand van ‘n ekskursie aangebied.

### ***Ekskursie: Die betekenis van stoiceia tou kosmou***

Die antieke verstaan van kosmos is gebou rondom die begrip στοιχεῖα (τοῦ κόσμου) (Wolter, 1993:123; Schweizer, 1988:455). Sedert die tyd van Plato

is daar geglo dat die hele kosmos opgebou is uit hierdie στοιχεῖα. Die antieke skrywer, Empedocles (Schweizer, 1988:456, 457) bou voort op die verstaan van die skepping en noem die vier elemente, grond, see, lug en lugruim die vier beginsels (letterlik ‘wortels’) van alles wat bestaan. Hierdie vier beginsels word later vuur, water, lug en grond met die vyfde beginsel, die lugruim, wat soms bygevoeg is. (Laasgenoemde staan in die algemeen as die ‘hemel’ bekend.)

‘n Interessante verskynsel is die geloof van die antieke mens dat die beginsels of elemente van die skepping in ‘n baie delikate balans is. Aanvanklik was daar harmonie in die skepping toe die elemente in ‘n sekere verhouding tot mekaar geplaas is. Later het hierdie harmonie plek gemaak vir ‘n bittere stryd tussen die elemente. Die een wil voortdurend die ander oorheers (Schweizer, 1988:455, 464). Hierdie stryd is in natuurrampe te sien. Oorstromings en aktiewe vulkane is byvoorbeeld toonbeelde van onderskeidelik water en vuur wat probeer oorheers.

Ook die mens – as deel van die kosmos – bestaan uit ‘n mengsel van die elemente (Wolter, 1993:123). Die dood bring egter ‘n punt waar die mens geskei word van die elemente. Tydens hierdie skeiding word die mens – as siel – opgeneem in die vyfde element, die lugruim. Sisero (Schweizer 1988:457) bring in interessante variasie op die hoof gedagtestroom wanneer hy spekuleer dat die mens se siel uit vurige lug bestaan. Na die dood styg hierdie vurige lug na die lugruim op en word die mens ‘n ster (Wolter, 1993:123).

Uit die teks van Kolossense (vgl. 2:8, 20) kan gesien word dat die antieke verstaan van die opbou van die skepping op ‘n manier onder die gelowiges geleef het. Veral van belang is die antieke geloof dat die mens uitgelewer is aan die mag van die elemente. Aangesien die mens opgebou is uit die elemente is die mens deel van die stryd om oorheersing van die een element oor die ander.

Om stryd tussen die elemente te ontvlug moes die siel deur die kragveld van die elemente breek om na die lugruim op te styg. As noodsaaklike deel van die mens se lewe op aarde was dit nodig om jou siel voor te berei vir die deurbreek. Die oefenprogram het ondermeer daaruit bestaan dat jy jou liggaam sekere dinge moes ontsê om jou siel te reinig (Schweizer, 1988:464).

‘n Volgende noodsaaklike deel van die aardse voorbereiding was die aanbidding en verering van engele. Schweizer (1988:465) wys daarop dat Josefus daarna verwys dat die engele die gereinigde siele van die lugruim is wat die harmonie tussen die elemente instand hou. Hulle vervul in dié opsig dieselfde rol as die helde en demone van die heidense gelowe van die antieke tyd. Aanbidding van die engele het gevolglik dieselfde as die heidense aanbidding van helde en demone beteken.

Hierdie sake word omvattend deur die teks van Kolossense 1:13-20 aangespreek. Benewens die feit dat die bestaan en ontstaan van die skepping aan die Seun toegedig word, is Hy ook die inhoud daarvan. Hy is vóór alle dinge en alle dinge word deur Hom in plek gehou. Dit is Hy wat die Eersteling van die skepping is, wat ook die Eersteling uit die dood is.

Dit is gevolglik verstaanbaar dat die skrywer van Kolossense groot klem sou lê op die fout om die heidense verstaan van die skepping met die gelowige sin te vermeng. ‘n Vermenging van die twee sou immers beteken dat die Heerskap van die Seun ondermyn word.

*Samevattend* is dit duidelik dat die voorkoms van die begrip στοιχῆλα (τοῦ κόσμου) bepaalde lig op die teks kan werp. Dit help die hedendaagse ondersoeker om iets van die antieke verstaan van die skepping te snap. Dit bring ook ‘n nuwe dimensie aan die ondersoek van Kolossense 1:13-20 wanneer die Persoon en werk van die geliefde Seun, Jesus Christus op so ‘n besondere manier besing / bely word.

*Vermenging met die Judese tradisie*

JDG Dunn (1996:29-33) bied 'n waardevolle bydrae in die ondersoek oor sinkretisme.<sup>39</sup> Hy fokus veral op die Judese 'bande' van die eerste Christene. Hy reken dat die vermenging van Judese en Christelike tradisies tot 'n Judese sinkretisme aanleiding gegee het. In dié verband verwys hy (Dunn, 1996:29) na die noue kontak tussen die Judese singagoge en die eerste Christelike kerk (vgl. Dormeyer, 1998:40).

Volgens Dunn kan daar kwalik sprake wees van 'n totale skeiding tussen Judeërs en Christene in die eerste eeu. '...there is clear evidence that many Christians, not least Gentile Christians, continued for a long time to regard the synagogue as equally their home and so to attend both church and synagogue' (Dunn, 1996:33).

In die samestelling van die gemeente was die Judese Christene waarskynlik 'n prominente groep. Talle verwysings in die teks van Kolossense sinspeel op 'n sterk Judese invloed. Verwysings na die besnydenis, reinheid, sabbat en menslike tradisie in hoofstuk 2 kan as elemente uit die Judese tradisie gesien word.

Dunn (1996:33-35) konkludeer dat die herkoms van die bedreiging in Kolosse toe te skryf is aan een of meer plaaslike sinagoges. Aangesien die kontak tussen Judeërs en Christene natuurlik en spontaan plaasgevind het, was wedersydse beïnvloeding en akkomodasie moontlik.

Dit is verder seker dat verreweg die meeste van die eerste Christene van Judese afkoms was (Malina, 2002:1). Die Nuwe Testament is vol voorbeelde van die manier waarop Judese Christene hulle afgegrens het van nie-Judese Christene deur terug te val op hulle tradisie. 'n Verstarring in hierdie manier van doen kon dus maklik tot 'n sinkretisme aanleiding gee.

Die bestaan van Judese sektes (Dunn, 1996:34) het dit soveel te meer moontlik gemaak dat die verstaan en herinterpretasie van die evangelie-boodskap in die

---

<sup>39</sup> Dunn (1996:27-33) onderskei twee moontlike vorme wat die sinkretisme in Kolosse kon aanneem. Die eerste beskryf hy as 'n Gnostiserende sinkretisme en die tweede as 'n Judese sinkretisme. Gnostiserende sinkretisme impliseer dat elemente uit die Gnostiek (of pre-Gnostiek) met die evangelieboodskap vermeng is (soos wat in die voorafgaande paragraaf aangetoon is). Die tweede alternatief impliseer 'n vermenging tussen Judese en Christelike tradisies.

gemeente kon lei tot 'n Judese sinkretisme. Gelowiges kon in situasies waar vreemde uitdagings op die tafel kom, die veilige uitweg gekies het om weer volgens die Judese tradisie (eerder as die nuwere Christus-tradisie) na te dink.<sup>40</sup>

Hierdie interpretasie van Dunn sluit die moontlikheid in dat dit juis die invloed van die heidense omgewing was wat dit genoodsaak het. Onder die invloed van die heidense vrees vir die wêreld rondom hulle, het gelowiges teruggegryp op hulle Judese wortels en streng volgens die oorgelewerde wette God probeer dien.

In dié proses het hulle egter in die hande van die Judese 'sektes' gespeel. Die gevolg hiervan was dat die Persoon en werk van Jesus Christus in die skadu gestel is. Die manier waarop die apostel Paulus kies om die saak aan te spreek, is om die unieke Persoon en werk van Christus te onderstreep.

Die kerngedeelte om Christus se uniekheid aan te toon, is Kolossense 1:13-20. Wanneer gelowiges Hom raaksien en sy boodskap herinterpreteer (1:21-23), word die 'tekortkominge' van die Judese tradisie aan die lig gebring. 'n Lewe in die sfeer van Christus (1:13) is immers verhewe bo die lewe wat op grond van sekere menslike tradisies (2:22) 'n danige nederigheid beoefen, maar geen werklike waarde het nie (2:23).

#### **(d) 'n Filosofiese konstruksie?**

##### *Rabbynse Judaïsme*

Daar is voorbeelde van navorsing wat poog om die situasie agter die Kolossense-brief te wyt aan een of meer filosofiese denkstroom wat impak op die gemeente gehad het. Een so 'n denkstroom kan met die Rabbynse Judaïsme in verband gebring word. Só 'n opinie word veral met Burney (1926) en Davies (in O'Brien, 1982:38) assosieer.

Volgens Burney en Davies het die krisis in Kolossense in die Rabbynse Judaïsme sy oorsprong gehad. In 'n uiters kreatiewe aanbieding gebruik Burney (in Lohse, 1971:47) ooreenkomste tussen die verwysing na Christus as die ἀρχή (1:18) en die

---

<sup>40</sup> Dit is moontlik dat die dag tot dag bestaan in die Likusvallei waar Jode, Christene, filosowe en baie ander groepe saam bestaan het, tot 'n klimaat in die gemeente gelei het waar die Judese tradisie as normatief aanvaar is. Die noodwendige gevolg was 'n vorm van Joods-Christelike sinkretisme waar sekere Judese gebruike hoër waarde kry as die inhoud van die unieke Christelike boodskap.

Ou-Testamentiese konsep van בְּרֵאשִׁית in die struktuur van die himne as die vertrekpunt van sy navorsing. Hierdie navorsingsresultate word nie wyd verreken nie (Lohse, 1971:47).

#### *Hellenistiese Judaïsme*

Naas Rabbyne Judaïsme kan daar van ‘n Hellenistiese Judaïsme as filosofie in die tyd van Kolossense sprake wees (Lohse, 1971:47). Die inhoud van die Hellenistiese Judaïsme word teruggevoer op Plato (*Tim* 92c) wat die kosmos as die sigbare beeld van God beskryf het.

In die groter Hellenistiese wêreld was Plato se idee nie vergesog nie. Die kosmos is hier ook as God se beeld gesien (Lohse, 1971:47). Volgens die *Corpus Hermeticum* (8.2, in Lohse, 1971:47) is die kosmos geskep volgens die beeld van God (κατ’ εἰκόνα αὐτοῦ) sodat die mens - wat ook na God se beeld geskep is – die natuur op so ‘n manier moet sien dat God se beeld daarin gesien en geëer word.

Asklepius (Pseud. Apul. 10, in Lohse, 1971:47) het op sy beurt gereken dat die mens uitdrukking aan sy identiteit (as beeld van God) gee wanneer hy God in die natuur eer. Hierdie beredenering van ‘beeld’ is in die Hellenistiese Judaïsme op die Wysheid, Sofia, oorgedra. Dit lei tot die verheerliking van Sofia – iets wat reeds in die Judaïsme voorgekom het (vgl. Spreuke 8:22).

Die Wysheid van Salomo 7:26 het nie ‘toevallig’ nie na Wysheid verwys as die beeld van God. Ook Filo het na Wysheid gekyk as die beeld van God - meer nog: in die *LegAll* 1.43 beskryf Filo die Wysheid as die begin, beeld en blik van God (Lohse, 1971:47).

#### *‘n Grieks-Romeinse filosofie*

Naas navorsers wat die klem op ‘n Judaïstiese of Hellenistiese filosofie wil laat val, poog ander weer om die oorheersende invloed van ‘n Grieks-Romeinse filosofie aan te toon (DeMaris, 1994:114-118). Dié deel van die navorsing fokus primêr op die destydse gemeente as gelowiges wat uit die heidendom bekeer is. Die slotsom waartoe navorsers kom, is dat die spore van die Grieks-Romeinse filosofie die

gedagtes en harte van die gelowiges verdeel het. Schweizer (1988) sien die filosofie van Pitagoras as moontlike agtergrond.

Vergeer en van Rensburg (1994:17e.v.) beskou die filosofie van Posidonius van Apameia as die moontlike Grieks-Romeinse filosofie wat ter sprake is. 'Die waarde van Posidonius lê nie oorspronklike denke soos dié van Plato en Aristoteles nie. Hy was eerder die een wat die populêre filosofiese oortuigings van sy tyd tot eenheid saamgevoeg het.' (Vergeer & van Rensburg, 1994:18).

**(e) Daar was nie regtig 'n krisis nie**

Die bestaan van 'n dwaalleer en of opponente in die gemeente word outomaties aanvaar in die bestudering van Kolossense. Daar is egter toenemend vrae oor die bestaan van 'n krisis in Kolosse. In die nuwere navorsing word toenemend erken dat daar slegs indirek na die saak van 'n bedreiging of opponente verwys word.

Bornkamm (1975:123) som dit raak op wanneer hy sê: 'To be sure, the letter does not give a complete picture of the opponent's teaching, not one that is certain in all details.' Daar is in die navorsingsgeskiedenis voorbeelde van ondersoekers, soos byvoorbeeld Hooker (1973:315-331), wat selfs die bestaan van die sogenaamde opponente ontken.

Roberts (1988b: 813) verwys na die 'nuwere ondersoek' waar navorsers<sup>41</sup> al hoe meer vraagtekens plaas agter 'die gevestigde beskouing dat daar in die brief aan die Kolossense stryd gevoer word teen 'n dwaling wat in die gemeente sou posgevat het.' Roberts (1988b:813) het gelyk wanneer hy eerder kies vir die meer neutrale begrip, 'bedreiging'.

***Ekskursie: Hoe ernstig was die situasie in Kolosse?***

Dunn (1996) lewer uitvoerig kommentaar op die tradisionele navorsing wat 'n dwaalleer veronderstel. Die volgende opsomming van sy hoofargumente word aangebied om sy opinie weer te gee.

---

<sup>41</sup> Navorsers wat onder dié groep tel, is volgens Roberts (1988b:813) ondermeer Foerster (1972), Hooker (1973:315-331) en Schenk (1987: 3350).

Dunn (1996:24) wys op die lang tradisie waarvolgens daar verwys word na die 'dwaalleer' of 'krisis' in Kolossense. In reaksie hierop wys hy op twee groot gevare van so 'n etikettering. Beide hierdie gevare kan as anakronistiese etikette beskryf word.

In die eerste plek wys Dunn (1996:24) daarop dat daar foutiewelik vandag aanvaar word daar eerste eeuse gelowiges 'n waterdigte skeiding tussen ware en valse leerstellings gemaak het. Die gedagte word dikwels uitgespreek en daar word aanvaar dat daar 'n 'normatiewe' Christendom in die eerste eeu bestaan het.

'n Christendom wat afgegrens van die valse leerstellings elke ander verskyning van 'n kerk met sekere norme sou meet en weeg. Die gevolg van dié meting sou dan lei tot die aanvaarding van die kerk as 'n '(r)egte' of 'valse' kerk. Dunn (1996:24) bestempel so 'n lees van die teks as een wat nie reg aan die teks laat geskied nie.

Hy gee toe dat dit nie ontken kan word nie dat die eerste Christene erns met die oorgelewerde tradisie gemaak het. Hulle sou beslis na 'n eie identiteit gesoek het. Hulle sou ook voortdurend hulle korporatiewe identiteit definieer het. Maar om hierdie spontane proses tot 'n amptelike proses te verhef, is volgens Dunn foutief.

Die tweede gevaar waarna Dunn (1996:25) verwys, hou verband met die eerste een. Die saak waaroor dit hier gaan, is die bestaan van 'n sogenaamde 'ortodoksie'. Dunn wys daarop dat die aanvaarding van die bestaan van 'n ortodoksie sekere implikasies het. Die enkel grootste hiervan is die brandmerk van sekere gelowiges as 'dwaalleraars'.

Hiermee word aanvaar dat die sogenaamde opponente van die evangelie 'n eie agenda en uitgewerkte program van leerstellings gehad het. Daar word met hierdie siening nie erns gemaak met die proses waarvolgens sekere sake eers in latere tye normatief van die hoofstroomkerk geword het.



Dunn se konklusie is eenvoudig. Die kerk het volgens 'n natuurlike proses ontwikkel. Deel van die proses was dat sake eers intern getoets en oorweeg is. Deur anakronistiese etikette aan eerste eeuse gelowiges te hang, is volgens Dunn verkeerd.

Hy wys daarop dat die 'unworthy name calling' (Dunn, 1996:25) nie reg aan die kerk van die eerste eeu laat geskied nie. Die implikasie hiervan is dat die situasie in die gemeente in Kolosse waarskynlik nie so kritiek was soos wat die terme 'dwaalleer', 'krisis' en 'gevaar' dit dikwels laat klink nie.

Hierdie standpunt van Dunn is myns insiens baie belangrik. In aansluiting hierby kan verwys word na die Nuwe-Testamentiese navorsing vanuit 'n sosiologiese benadering. Die waarde van so 'n benadering word raak saamgevat deur 'n eksponent daarvan, Tidball (1983:10):

If however one succeeds in reinstating the New Testament church as a body of ordinary people with down-to-earth flesh and blood concerns and delivers them from the assumption so often made that they must have been budding academic theologians the task, however limited, will have been worthwhile.

#### **2.3.3.5 'n Eie verantwoording – Vilifikasie as interpretasiesleutel**

In die ondersoek na die agtergrond van Kolossense is daar myns insiens 'n moontlikheid wat nog op 'n formele vlak ondersoek behoort te word. Dié moontlikheid is om die identiteit van die (onsigbare) bedreiging in Kolossense teen die agtergrond van vilifikasie te verstaan.

Vilifikasie as tegniek in die retoriek word al eeuelank aangewend deur sprekers (Du Toit, 1992:285). Wat die ondersoek van die voorkoms van vilifikasie in die Nuwe Testament betref, is die ondersoek na vilifikasie deel van die retoriese kritiek, spraak handelingsanalise en resepsiekritiek (Du Toit, 1992:279). Alhoewel die ondersoek na die voorkoms en gebruik van vilifikasie en aanprysing 'n relatief jong ondersoek is, is dit opmerklik afwesig in die hoofstroom ondersoek na Kolossense.

Wanneer sommige insigte uit die Nuwe-Testamentiese navorsing oor vilifikasie op Kolossense toegepas word, bring dit interessante perspektiewe op die bedreiging wat ‘agter’ die brief is. Voordat hierdie perspektiewe aangetoon word, is dit noodsaaklik dat ‘n kernagtige samevatting gebied word oor wat met vilifikasie bedoel word.

#### **(a) Kernagtige begripbeskrywing**

In ‘n neutedop kan gesê word dat vilifikasie ‘n gereedskapstuk uit die retoriek is wat aangewend word deur sprekers om hoorders oor te wen vir ‘n standpunt. Die proses wat gevolg word, is om die hoorders te vervreem van die opponerende standpunt en hulle opnuut te laat identifiseer met die standpunt van die spreker. Die oorkoepelde doel van die proses was om die hoorders van ‘n standpunt te oortuig.

Om hierdie proses te laat slaag, word daar sekere mondelinge kunsgrepe uitgevoer om die opponente van die spreker in ‘n swak lig te stel. Die interessante is dat die hele proses doelbewus só beoefen is dat die identiteit van die opponente nooit genoem word nie. Die rede is voor die handliggend: dit sal goedkoop advertensie vir die opponente wees (Betz, 1979:49).

Sekere tegnieke en rigtings wat tipies ingeslaan is in die proses van vilifikasie kan as volg aangestip word:

- Die opponerende persoon, party of groep word beskryf as huigelaars en mense vol valsheid. Só byvoorbeeld word Paulus se opponente in Korinte in 2 Korintiërs 11:13-15 met die werkwoorde μετασχηματιζόμενοι, μετασχηματίζεται, μετασχηματίζονται aangedui en beskryf as ψευδαπόστολοι en έργάται δόλιοι. In Kolossense 2:8 waar die sogenaamde opponente / bedreiging aan die orde kom, word daar verwys na die κενῆς ἀπάτης en παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων. Begrippe wat met vilifikasie in verband gebring kan word.
- Daar word dikwels doelbewus probeer om die gesigte van die opposisie wasig en onduidelik te maak deur in onpersoonlike terme na hulle te verwys. Die algemeenste gebruik was om na die opponente te verwys met die onpersoonlike voornaamwoord τίνες (Du Toit, 1994:406). In die teks van Kolossense 2:8-23 is daar talle voorbeelde waar vilifikasie aangewend word om die bedreiging wasig en onpersoonlik aan te dui (vgl. Kol 2:8 (τις), 16

(ΤΙΣ), 17 (ἃ ἔστιν σκιὰ τῶν μελλόντων) en 18 (μηδεὶς)). Hier teenoor skets Kolossense 1:13-20 'n baie duidelik beeld van die Vader en die geliefde Seun, Jesus Christus (vgl. Kol 1:15 - ὅς ἔστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου).

- 'n Derde tegniek wat aangewend is vir vilifikasie was die identifisering van die bedreiging met towery. Só kan Galasiërs 3:1 ten regte vra τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν...?
- 'n Verdere tegniek wat gebruik is, is om na die opponente se opgeblase selfbeeld en houding te verwys. Du Toit (1994:408) verwys in dié verband na die καὺχησις-etiket wat dikwels gebruik is om mense se *hubris* aan te dui. Hierdie beskrywing kom baie nou ooreen met Kolossense 2:18 waar daar in vergelykbare terme gesê word ἃ ἐόρακεν ἐμβατεύων, εἰκὴ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.
- 'n Vyfde tegniek was die beskrywing van die opponente as voorstanders en bewerkers van morele verval. Só byvoorbeeld kan verwys word na die 'stryd' tussen godsdiens en geld. Om iemand se boodskap as 'leë woorde' (1 Tim 1:6) te beskryf, was eweneens 'n voorbeeld van vilifikasie. Kolossense 2:23 beskryf die godsdiens van die bedreiging só: ἄτινα ἔστιν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθησικίᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ ἢ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός. Myns insiens 'n goeie voorbeeld van vilifikasie!
- 'n Verdere uitbouing van die voorafgaande tegniek was om die opposisie te beskryf as mense wat met die bose saamwerk. Hulle is nie net verteenwoordigers nie, maar agente van die bose (Du Toit, 1994:409). Figuurlik gesproke was die opponente soos vrot appels. Hulle was nie net self vrot nie, hulle het ander aangesteek om ook vrot te word. Kolossense 3:5-10 laat dit deurskemer dat daar in die geloofsgemeenskap tekens van so 'n verrotting was. Dit is uit die teks duidelik dat die skrywer die invloed van die bedreiging wil teenwerk deur die gelowiges op te roep tot vernuwning.

<sup>5</sup>Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν ἀκαθαρσίαν πάθος ἐπιθυμίαν κακὴν, καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἣτις ἔστιν εἰδωλολατρία, ὅτι ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας ἢ ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς

περιεπατήσατε ποτε, ὅτε ἐζήτε ἐν τούτοις· ὁὐκ ἔστιν ἡμῶν ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργήν, θυμόν, κακίαν, βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν· ἢ μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ <sup>10</sup>καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν.

- 'n Sewende tegniek in vilifikasie was om die opponent te verbind met 'n skadukarakter van die verre verlede. Só byvoorbeeld is daar gelykstellings tussen opponente en Bileam en Isebel in Openbaring 2.
- Nog 'n tegniek wat gebruik is, was om te verwys na die opponente se Goddelike veroordeling. Die opponente sou God se eskatologiese wraak en oordeel nie ontsnap nie.
- 'n Laaste tegniek wat onderskei kan word (Du Toit, 1994:410) is aangewend waar die opponent tot bespotting gemaak is. Deur die opposisie te verkleineer en belaglik voor te stel, is hy/sy effektief skadeloos gestel. Du Toit (1994:410) verwys na Galasiërs 5:12, "Ὁφελον καὶ ἀποκόψονται, wat ongetwyfeld 'n glimlag op die hoorders se gesigte sou bring. In vergelykbare terme verwys Kolossense 2:23 na die erns van die opposisie wat ten diepste waardeloos is – ἄτινα ἐστὶν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθησκία καὶ ταπεινοφροσύνη ἢ καὶ ἀφειδία σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τιμῇ πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός.

### **(b) Werklike en gekodeerde opponente**

Navorsing onderskei word tussen ware eksplisiete en implisiete vilifikasie (Du Toit, 1994:404; Moxnes, 1988:5). Eersgenoemde word verbind aan situasies waar die opponente van die spreker 'n bekende of vasstelbare identiteit het. Hulle kan op die naam genoem word of sonder moeite identifiseer word. In die geval van implisiete vilifikasie is die opponente denkbeeldige figure in die spreker se gemoed. Daar bestaan nie werklik 'n persoon of persone met wie die vilifikasie direk in verband gebring kan word nie. Vilifikasie word eerder aangewend om 'n veronderstelde gevaar of bedreiging aan te spreek.

*Eksplisiete vilifikasie*

Die evangelies bevat talle goeie voorbeelde waar Jesus deur eksplisiete vilifikasie die kerkleiers van destyds die stryd aangesê het. Johnson (1989) toon byvoorbeeld aan hoe die evangelies talle anti-Judese uitsprake bevat wat direk met vilifikasie in verband gebring kan word. Een so 'n voorbeeld kan volgens Johnson (1989:420) in Johannes 8:44-47 gesien word:

<sup>44</sup>ὁμοίως ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. <sup>45</sup>Ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετε μοι. <sup>46</sup>Τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας/ εἰ ἀλήθειαν λέγω, διὰ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετε μοι/ <sup>47</sup>ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.

*Implisiete vilifikasie*

Terwyl die aard en voorbeelde van eksplisiete vilifikasie duidelik is, is die voorkoms van implisiete vilifikasie nie so voor die handliggend nie. Kolossense 2:8-23 bied myns insiens 'n voorbeeld van 'n teks waar tegnieke eie aan vilifikasie gesien kan word. Dít lei daartoe dat dié gedeelte myns insiens 'n baie goeie voorbeeld van implisiete vilifikasie bied.

Wanneer die helder (byna grafiese!) boodskap van Kolossense 1:13-20 met Kolossense 2:8-23 se verwysing na die bedreiging in die geloofsgemeenskap vergelyk word, is die verskille duidelik. Terwyl 'n mens die historiese situasie nie kan natrek nie, is dit duidelik dat die skrywer op vier belangrike sake klem wil lê:

1. Die evangelie van Jesus Christus wórd deur 'n opponerende persoon, groep of gedagtegang bedreig – al is dit net denkbeeldig. Hierdie opponerende mag is direkte teenstaanders van die evangelie van Jesus Christus.
2. Dit is duidelik dat die skrywer vilifikasie inspan om die helder en duidelike beeld van die ware evangelie te kontrasteer met die dowwe, wasige beeld van die bedreiging.

3. Deur die bedreiging n e te identifiseer met ‘n persoon of groep nie, word die gedagtes van die opponente van die evangelie nie ‘ge-adverteer’ nie. Wat eerder in die oog is, is die ware evangelie van Jesus Christus.
4. Die skrywer is deurentyd besig met ‘n polemiese verbale spel. Die doel daarvan is om die hoorders op te be nvloed en oortuig van sy standpunt. Deur dit alles word die hoorder opgeroep tot lojaliteit aan die skrywer – ‘n sleutel kenmerk van die aanwending van vilifikasie (Du Toit, 1994:412). Wat meer is, word die persoon van Epafras as die plaaslike gesig van die skrywer. Epafras is immers die getroue medewerker van die skrywer (Kol 1:7). Lojaliteit aan die skrywer beteken gevolglik lojaliteit aan Epafras en *vice versa*. Die doel van vilifikasie is ‘n nuwe identifikasie met dit wat helder en duidelik aangedui word.

#### **2.3.3.6 Samevatting**

\* Die huidige stand van navorsing laat dit dikwels lyk asof daar nooit ‘n oplossing sal kom wat algemene byval vind nie. Wat die bedreiging in die destydse gemeente betref, lyk dit op die oog af asof navorsers in verskillende bane van mekaar af wegbeweeg. Dit lyk egter of die soeke aan die hand van die retoriese beginsel van vilifikasie ‘n samehang tussen die verskillende opinies kan bewerkstellig.

\* Daar is aangetoon dat die agtergrondsituasie in Kolosse aan die hand van die gebruik van vilifikasie suksesvol aangespreek kan word. Op di e wyse word die vrae na die omvang, intensiteit en herkoms van die opponente / bedreiging op ‘n nuwe en vars wyse uiters effektief behandel.

\* Die ondersoek het ondermeer aangetoon dat die afwesigheid van ‘n direkte verwysing na ‘n opponerende persoon of groep is nie ‘n struikelblok in die ondersoek nie. Dit is duidelik dat die skrywer die bedreiging as ‘n denkbeeldige opponent aandui. Agter hierdie denkbeeldige opponent is daar waarskynlik meer as een enkele eksplisiete bedreiging. Op di e wyse kan die verskeidenheid van moontlikhede almal ‘gelyke’ aanspraak gegee word in die vraag na die identiteit van die opponente / bedreiging in Kolosse.

\* Die bekende gebruik waarvolgens ‘n skrywer implisiete vilifikasie aangewend het, word ‘n sleutel om die betekenis van die sentrale Kolossense 1:13-20 verder te ontsluit. In di e gedeelte word Christus immers in helder en duidelike terme geteken

## GOD, SKEPPING EN VERLOSSING

University of Pretoria etd

as beeld van God. Dié verwysing staan retories lynreg teenoor die vae en wasige wyse waarop die opponent(e) deur middel van vilifikasie beskryf is.

## **AFDELING 2: SKEPPING EN LANDELIKE LEEFWÊRELD AS VERWYSINGSRAAMWERKE; ‘N NUWE VOORSTEL**

### **1. Kolossense 1:13-20 - ‘n Antieke belydenis in skeppingstaal**

#### ***1.1 Inleiding***

Vroeër is daarop gewys dat die bestudering van Kolossense 1:15-20 ‘n fokusarea in die navorsing is. Daar is ook aangetoon hoe die bydrae van Norden daartoe gelei het dat Kolossense 1:15-20 as eenheid gereken is. Na aanleiding van die opmerking van Roberts (1988a:92, 93) moet dit toegegee word dat navorsing steeds nie bo alle twyfel aangetoon het dat verse 15-20 ‘n himne is nie.

Ten spyte daarvan dat die oorwig van navorsing reken dat Kolossense 1:15-20 ‘n himne is (vgl. O’Brien, 1982:32), is dit nie ‘n voldonge feit nie. Dit kan egter kwalik ontken word dat daar himniese elemente in dié gedeelte voorkom (Wolter, 1993:72). O’Brien (1982:33) wys tereg daarop dat die gedeelte dáárom ook as belydenis (‘creed’) gereken kan word.

‘n Verdere element in die ondersoek van Kolossense 1 is die vraag na die verhouding tussen verse 13-14 en 15-20. Die himniese elemente in verse 13-14 kan kwalik ontken word (Roberts, 1988a:92, 93). Sou mens op grond hiervan ‘n eenheidsband tussen dié gedeeltes kon sien? Dié vraag en ook die vraag na die betekenis van die inhoud van verse 13-20 kom in die volgende paragraawe aan die orde.



## ***1.2 Belydenistaal in Kolossense 1:13-20***

### **1.2.1 Himniese elemente**

Die inhoud van Kolossense 1:15-20 word deur verreweg die meeste eksegete as ‘n pre-Pauliniese ‘himne’ gereken (Käsemann, 1964:149; O’Brien, 1982:32) Roberts (1988a:92, 93) wys egter daarop dat hierdie saak nog nie ‘voldoende aangetoon is nie’. Dat daar egter sekere himniese elemente in dié gedeelte voorkom, is nie te betwyfel nie (Wolter, 1993:72; Bouwman, 1972:34).

Een van die himniese merkers wat tipies aangedui word, is die  $\omicron\varsigma$ -partikel waarmee vers 15 en 18b begin (vgl. Norden, 1956:168-176; Wolter, 1993:72). Tereg wys Roberts (1988a:92) dat ‘n mens kwalik na die inleidende  $\omicron\varsigma$ -partikel van verse 13 kan kyk sonder om dieselfde lyn van argumentasie te volg.

Indien ‘n mens die himniese elemente in verse 15-20 as ‘bewys’ vir die etiket van ‘himne’ sou gebruik, sou verse 13-14 eweneens ‘n ‘himne’ wees. Dit sou egter myns insiens meer logies wees om tussen verse 14 en 15 ‘n verbinding te maak. Die gevolg is ‘n gedeelte van agt verse, Kolossense 1:13-20, waarin definitiewe himniese elemente voorkom.

Om verse 13-14 aan die opvolgende gedeelte te verbind, is nie totaal nuut nie. Navorsers soos Vawter (1971:74, 75) en Käsemann (1964:149, 150) ondersteun dié gedagte wat reeds in 1930 deur Lohmeyer (1930:41) uitgespreek is. Ter wille van volledigheid moet daar egter in dieselfde asem gesê word dat Käsemann én Vawter vers 12 óók deel van die eenheid wil maak. Dié standpunt kan egter afgewys word.

In verse 9-12 kan ‘n sekere progressie – uitgedruk met vier deelwoorde – gesien word. Dié gedeelte vorm ‘n eenheid wat lós van vers 13 beskou moet word. Wat die inhoud betref, is dit duidelik dat vers 12 naby aan die voorafgaande verse staan aangesien hier ‘n voorbiddingstema voorkom. Vers 13 se inhoud het egter nie voorbidding as inhoud nie en kan daarom lós van vers 12 gelees word.

Roberts (1988a:91-96) bou voort op die gedagte van ‘n eenheid tussen verse 13-14 en 15-20. Hy bespreek in ‘n artikel oor belydenisoorgange in Pauliniese briewe

(Roberts, 1988a:81-96) die funksionaliteit van verse 13-20. Volgens Roberts vorm dié verse ‘n belydenisoorgang wat die briefaanhef aan die brieffsentrum verbind. Hy beskou die gedeelte ‘as ‘n stuk belydenis’ wat as belydenisoorgang funksioneer (Roberts, 1988a:93). Maar kan so ‘n afleiding sondermeer gemaak word?

Om die antwoord hierop te vind, kan na die verhelderende insigte van Schweizer en Benoit (O’Brien, 1982:32, 33) verwys word. Laasgenoemde navorsers het aangetoon dat die breë kategorie ‘himne’ ook ‘n belydeniskarakter (‘creed’, ‘confessional’) kan hê. ‘The category is used broadly, similar to that of “creed”, and includes dogmatic, confessional, liturgical, polemic or doxological material...’ (O’Brien, 1982:32).

Die kriteria vir hierdie belydeniskarakter word deur Schweizer en Benoit beskryf as (1) stilisties en (2) linguisties. O’Brien (1982:33) beskryf op omvattende wyse die saak só:

...(a)stylistic—“a certain rhythmical lilt ascertainable when the passage is read aloud, a correspondence between words and phrases which are placed in the sentences in an obviously carefully selected position ... the use of *parallelismus membrorum* (i.e. an arrangement into couplets); and traces of a rudimentary metre and the employment of rhetorical devices such as *homoeoteleuton*, alliteration, antithesis and chiasmus”... and (b) linguistic—an unusual vocabulary, particularly the presence of theological terms, which is different from the language of the surrounding context...

Wanneer hierdie twee kriteria op die teks van Kolossense 1:13-20 toegepas word, bied dit verhelderende insigte. Die voorkoms van vreemde woord wat dikwels in die verlede as bewys van die pre-Pauliniese aard van die gedeelte gesien is, is nie meer ‘vreemd’ nie. Dit gee bes moontlik voorbeelde van die stilistiese eienskappe van ‘n belydenis. Die voorkoms van stylfigure soos *parallelismus membrorum* en alliterasie is ewenseens ‘n aanduiding van die belydenisaard van die gedeelte volgens die linguistiese eienskappe daarvan.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> In verband met linguistiese kriteria het Lohse (1986:42, 43) en Goulder (1995:612) in kommentaar op sekere terme en begrippe aangetoon hoe elemente óf net in die himne óf selde buite die himne in die Nuwe Testament voorkom. Die frase *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ* kom net in 2 Korintiërs 4:4 weer voor; die term *ὁρατὰ* (vers 16) kom net hier in die Nuwe Testament voor. Nêrens in die Pauliniese literatuur kry ons ‘n verwysing na *θρόνοι* (vers 16) nie. Die enigste ander voorkoms van *κυριότητες* (vers 16) is in Efesiërs 1:21. Ook die onoorganklike vorm van die werkwoord *συνέστηκεν* (vers 17) word nie deur Paulus elders gebruik gebruik nie. Paulus praat in 1 Korintiërs 15:20 van Christus as die *ἀπαρχή*, maar nêrens van Hom as die *ἀρχή* (vers 18) nie. Die terme

### 1.2.2 Funksie van antieke belydenisse in die algemeen

Met verwysing na die voorkoms en funksie van antieke belydenisse kan daar verwys word na die bydraes van Cullman (1943), Conzelmann (1955), Neufeld (1963), Wengst (1967), Zimmermann (1968), Hahn (1980), Havener (1981) en Gloer (1984). Die huidige studie fokus nie primêr die ondersoek van antieke belydenisse nie. Ter wille van beter begrip oor die saak is enkele opmerkings daarvoor egter nodig.

In die literatuur word verskillende terme deur navorsers gebruik om na die breë kategorie van belydenisstof te verwys. Zimmermann (1968:162, 163, 169-172) gebruik twee hoofterme. Hy verwys na belydenisse en formules. Met formules verwys hy na homologië enersyds en geloofsformules andersyds. Beide die belydenisse en formules het in die liturgie funksioneer; enersyds as akklamasies van die gemeente (korporatief) en andersyds as belydenisse deur individue.

Conzelmann (1955) se onderskeid tussen homologië en credo's verteenwoordig 'n ander onderskeid. Homologië was (harde) vokale uitroepe wat in die liturgie gebruik is terwyl credo's nie as vokale uitroepe gebruik is nie. Terwyl eersgenoemde die status en posisie van Christus in die teenswoordige tyd aangedui het, was credo's historiese leerstukke wat die heilsgeskiedenis en –werk van God saamgevat het.

Naas bogenoemde onderskei Conzelmann 'n derde kategorie belydenis wat veral in konfrontasie met die heidendom gebruik is. Laasgenoemde se fokus was die gekenmerk deur die sentrale belydenis dat daar net een God en een Here is. Dit is myns insiens noodsaaklik om hier te onthou dat die sentrale belydenis van die volk van God – gebou op Deuteronomium 6:4 – ook die éénheid van God beklemtoon het. 'n Mens sou dus kon vra of daar enige bande tussen Conzelmann se derde groep belydenisse en die teks van Kolossense 1:13-20 te trek is.

---

πρωτεύων (vers 18) en εἰρηνοποιήσας (vers 20) kom in die Nuwe Testament nét hier in Kolossense 1 voor, terwyl ἀποκαταλλάξαι (vers 20) verder net in Efesiërs 2:16 voorkom en τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ (vers 20) geen parallel in die Nuwe Testament het nie. Volgens die linguïstiese kriteria vir 'n belydenis, kan die gedeelte 1:15-20 ongetwyfeld as 'n belydenis tipeer word. Ook wat die stilistiese kriteria betref, is daar legio voorbeelde van die stylfigure wat ter sprake is.

Die bydrae van Conzelmann (1955:73, 74) help myns insiens inderdaad om hierdie band as moontlikheid aan te dui. Hy wys ondermeer daarop dat sekere sake, soos die wegbly van die wederkoms en die konfrontasie met dwaalleraars, gelei het tot die formulering van ‘nuwe’ belydenisse. Onder laasgenoemde ‘nuwe’ belydenisse dui Conzelmann op formules en liedere wat saamgestel is in die geloofsgemeenskappe.

Hahn (1980:207-208) se bydrae is egter meer toegespits op hierdie belydenis-liedere se inhoud. Hahn onderskei – soos Conzelmann – tussen belydenisse en geloofsverklarings. Die terme wat hy gebruik, is ‘Bekentnis’ en ‘Glaubensformel’. Met eersgenoemde word die huidige teenwoordigheid van Christus in die gemeente vokaal bely. Die ‘Glaubensformel’ is volgens Hahn (1980: 208) die stille belydenis van die hart wat as onderbou van die vokale belydenis op die lippe funksioneer.

Soos Conzelmann wys Hahn (1980:207) ook daarop dat in die ‘Glaubensformel’ daar gefokus is op gebeure in die verlede – dít wat God deur Christus gedoen het. Verder is dit die onderbou van die ‘Bekentnis’ waarin die sterwe en opstanding van Christus verwoord is. Vanuit die belydenis van Christus se opstanding en sterwe word die menswording en wederkoms van Christus ook bely.

Dit is egter uiters belangrik om daarop te wys dat Conzelmann (1955:71) en Hahn (1980:210e.v.) níé himnes en belydenisse aan mekaar gelyk gestel nie. Hahn is minder ferm oor die saak as Conzelmann wat dit absoluut van die hand wys om alle himnes as belydenisse te reken. Volgens Hahn (1980:212) is daar egter meer as genoeg rede om te dink dat himnes (al is dit net sekere!) as ‘n uitdrukking van belydenisse funksioneer het.

### ***Samevattend***

\* Daar is reeds vroeër aangevoer dat Kolossense 1:13-20 himniese eienskappe vertoon. Die voorkoms van sekere stilistiese en linguïstiese merkers in die teks lei talle navorsers tot dié punt.

\* Uit die bydrae van Conzelmann (1955:73-74) is dit duidelik dat 'n stryd teen 'n bedreiging tot die formulering van 'nuwe' belydenisse kon lei.<sup>43</sup> Dit is myns insiens daarom moontlik om Kolossense 1:13-20 as 'n belydenis te beskou.

\* 'n Oorskouende kyk na die inhoud van dié verse dui daarop dat dié gedeelte óf 'n 'Bekentnis' óf 'Glaubensformel' kon wees. Die heilswerk van God deur Christus word treffend met die huidige status en posisie van die teenwoordige Christus vervleg tot 'n onverdeelbare eenheid. 'Es handelt sich um ausgebaute, rhythmisch durchstrukturierte Glaubenformeln.' (Hahn, 1980:210).

---

<sup>43</sup> Dit is op grond van dié saak dat Roberts (1988a:83) verder die afleiding maak dat verse 13-20 as belydenisoorgang in die brief funksioneer. Die funksie van so 'n oorgang beskryf Roberts 'as 'n soort argument by voorbaat, (om) 'n oorgang te vorm tot die saak of sake wat in die briefliggaam uitgewerk sal word.'

### ***1.3 Kolossense 1:13-20 as (agrariese) skeppingstaal<sup>1</sup>***

#### **1.3.1. Inleiding**

Wanneer die inhoud van Kolossense 1:13-20 verken word, is dit opvallend dat daar talle terme is wat as skeppingstaal beskryf kan word. Die afleiding wat gevolglik gemaak kan word, is dat Kolossense 1:13-20 as 'n antieke belydenis in skeppingstaal beskryf kan word. Dit is verder opmerklik dat die inhoud van verse 13-20 deur die loop van die brief aangewend word wanneer belangrike elemente rondom die evangelieboodskap aan die orde is. Hierdie aspekte word in die volgende paragrawe ondersoek.

#### **1.3.2 Die agrariese leefwêreld**

In sy werk, *An agrarian Bible in an industrial age*, het Rohrbaugh (1978) die verskil tussen die eerste eeu na Christus en vandag op besondere duidelike manier aangetoon. Die studie wat Rohrbaugh aanbied, is uitstekend. Van die elemente van sy studie<sup>45</sup> bied waardevolle insigte vir dié studie.

Sentraal in die studie van Rohrbaugh staan 'n bewussyn van die afstand tussen die moderne en antieke tye. Op sosiale en religieuse terreine is daar 'n groot verskil tussen ons wêreld en die destydse leefwêreld. Die kern van dié verskil kan beskryf word as 'n verskil tussen 'n agrariese en industriële wêreld.

Met agrariese wêreld word 'n tydvak in die geskiedenis aangedui toe die samelewing baie anders as dié na die industriële revolusie was. Agrariese samelewings het in die vrugbare valleie van die Midde-Ooste rondom vyf- tot sesduisend jaar voor Christus ontstaan. Die opkoms en verspreiding van dié samelewings kan beskou word as een groot revolusie van die antieke era (Rohrbaugh, 1978:29).

<sup>44</sup> Die begrip skeppingstaal verdien enkele verduidelikende opmerkings. In die algemeen kan die woord verwys na (1) taal wat gebruik is tydens die skeppingsproses of (2) taal wat verwys na sekere elemente van die skeppingsproses of (3) taal wat sekere elemente in die geskape wêreld opneem as betekenisdraers om 'n boodskap te kommunikeer. Met die gebruik van die term 'skeppingstaal' bedoel ek laasgenoemde moontlikheid. Skeppingstaal kan daarom beskryf word as die gebruik van sekere terme en begrippe wat ten nouste saamhang met elemente van die skepping soos dit te sien is in die natuur / geskape wêreld.

<sup>45</sup> Om reg aan Rohrbaugh se hantering te laat geskied, sou beteken dat 'n mens 'n omvattende studie daarvoor aanbied. Aangesien só 'n studie op die vlak van die metodologie lê (iets wat buite die onmiddellike ter sake fokus val), word lesers bloot daarna verwys.

Benewens sake soos tegniese vooruitgang is die sake wat vir dié studie van belang is, die sosiale en religieuse eienskappe van die agrariese wêreld. Eie aan die agrariese leefwêreld was 'n unieke samestelling van die gemeenskap. Rohrbaugh (1978:34e.v.) bou voort op die werk van Bellah (1969) in die onderskeiding van verskillende groepe in die destydse samelewing.

Die groepe wat onderskei kan word, is (1) 'n polities-militêre elite, (2) 'n kultureel-religieuse elite, (3) 'n laerklas stedelike groep, (4) 'n groep plattelanders ('peasants') en (5) 'n groep sosiale uitgeworpenes. Tussen die eerste twee groepe en die ander drie was daar 'n groot skeiding. Hierdie skeiding is een van die 'most important sociological facts the biblical interpreter must take into account...' (Rohrbaugh, 1978:32).

Op religieuse terrein was die skeiding tussen die elite en die ander drie groepe veral groot. Die elite het godsdiens feitlik uitsluitlik 'aangewend' om die sosiale orde instand te hou en te sanksioneer. Die laer sosiale klasse het in godsdiens verlossing uit hulle haglike omstandighede gesoek. Die uitlewing en beoefening van godsdiens het gevolglik die diep verdeling in die sosiale stand tussen mense vertoon.

Twee verdere religieuse eienskappe van die agrariese wêreld moet ook aangestip word. Daar was 'n tendens van gemeenskappe om nasionale godsdienste te ontwikkel. Hiernaas is daar in die verskillende gemeenskappe verskillende unieke godsdienstige aksente te sien (Rohrbaugh, 1978:33).

Om die kerk van die eerste eeu te verstaan, is dit nodig om te onthou dat dit hoofsaaklik uit die laer stedelike groep bestaan het. Die sosiaal uitgeworpenes het in die aardse bediening van Jesus groot fokus gekry. 'n Mens kan gevolglik aanvaar dat daar ook 'n verteenwoordiging van dié groep in die kerk was.

Max Weber (1963:84-85, 96) wys op 'n ander belangrike eienskap van die eerste kerk. Met verwysing na die eerste Christene en ook Judese geloofsgemeenskappe wys hy daarop dat hulle 'pariah people' was. Met laasgenoemde verwysing word die groep se basiese vervreemding van hulle leefwêreld aangedui. Hulle was van alle

voorregte vervreem. Alle politieke mag is uit hulle hande geneem en hulle is as kettters en dwaalleraars beskou.

Met die status van vervreemdes en uitgeworpenes het dié groepe 'n sterk onderlinge verbondheid gehad. Binne hulle leefwêreld was hulle (1) op mekaar aangewese en het die sentrale motiewe van (2) hoop en (3) verlossing 'n sleutelrol gespeel (Rohrbaugh, 1978:38). Laasgenoemde drie aspekte het tot gevolg gehad dat hierdie laer stedelike klasse gemeentes – aanbiddende godsdienstige groepe – gevorm het. In hierdie gemeentes het die kenmerkende antieke eienskap van korporatiewe denke 'n sleutelrol vertolk.

Wanneer die ondersoek vir 'n oomblik op die plattelandse gemeenskap fokus, is interessante eienskappe van dié gemeenskap op te merk. Anders as die laer stedelike groepe het die plattelanders ('peasants') nie aan die sogenaamde 'pariah' mentaliteit gelei nie (Rohrbaugh, 1978:39-40). Plattelanders was die draers van godsdienstige hervorming wanneer eksterne gevare die gemeenskap bedreig het.

Op religieuse terrein is die een sentrale kenmerk van destydse plattelanders hulle irrasionele geloof aan die magiese bonatuurlike en verering van die gode om beter oeste te waarborg (Rohrbaugh, 1978:40). Hierdie aspek en die natuurlike afstand tussen die plattelanders en stedelinge het daartoe gelei dat eersgenoemde as onreines gebrandmerk is.

Rohrbaugh (1978:40) verwys in dié verband na die sogenaamde 'mense van die land' ('am ha arets') in Palestina in die tyd van Jesus se bediening. Die algemene opvatting wat oor hulle geheers het, was dat hulle die wet nie volkome gehoorsaam het nie en boonop godsdienstig onrein was. Die Nuwe Testament en Rabbynse literatuur bevat bewyse van dié persepsie (vgl. Malina, 2002:1-24).

'n Gemeenskaplike element tussen al drie die genoemde laer sosiale klasse was hulle behoefte aan verlossing en die soeke na 'n Messias – die verpersoonliking van verlossing. Verlossing en die tyd van die Messias is in al die laer sosiale strata as 'n tyd van radikale bevryding gesien. Hulle het geglo dat die Messias die lot van armes en verontregtes permanent sou verander.



### 1.3.3 Die situasie in Kolosse

Nadat breë lyne oor die agrariese gemeenskap getrek is, is dit vervolgens nodig om die fokus na Kolosse te skuif. Die situasie in Kolosse kan op verskillende terreine en vlakke ondersoek word. Vir dié studie word gekies om histories en geografies na Kolosse te kyk.

#### 1.3.3.1 Bondige historiese blik op Kolosse

Die geskiedenis van Kolosse kan opgesom word deur daarna te verwys as die stad wat 'n dorpie geword het en uiteindelik verdwyn het. In die vyfde eeu voor Christus verwys Herodotus (*Hist* 7.30.1) na Kolosse wanneer hy sê 'Passing by the Phrygian town called Anaua, and the lake from which salt is obtained, he came to Colossae, a great city in Phrygia; there the river Lycus plunges into a cleft in the earth and disappears, until it reappears about five stadia away; this river issues into the Maeander.'

Die ligging van Kolosse het daartoe gelei dat dié stad 'n belangrike handelsentrum in die vyfde eeu voor Christus was. Kolosse was geleë op die antieke hoofpad wat Efese en Sardis met die Eufraatrivier verbind het (O'Brien, 1982:xxvi). Dié hoofpad was ook 'n militêre roete wat deur koning Zerksis en die Jonger Sirius ('*the Younger*') gebruik is.

In dié verband verwys Zenofon in die vierde eeu na Kolosse. In sy werk, *Anabasis* (*An* 1.2.5-6) lees 'n mens:

Cyrus was now setting forth from Sardis with the troops I have mentioned; and he marched through Lydia three stages, a distance of twenty two parasangs, to the Maeander river. The width of this river was two plethra, and there was a bridge over it made of seven boats. [6] After crossing the Maeander he marched through Phrygia one stage, a distance of eight parasangs, to Colossae, an inhabited city, prosperous and large. There he remained seven days; and Menon the Thessalian arrived, with a thousand hoplites and five hundred peltasts, consisting of Dolopians, Aenianians, and Olynthians.

In latere jare is die handelsroete verlê en het Laodisea en Hierapolis ten koste van Kolosse ontwikkel. Laodisea (omtrent 16 kilometer wes van Kolosse) en Hierapolis (omtrent 20 kilometer Noordwes van Kolosse) se opgang het veroorsaak dat Kolosse gekwyn het tot 'n klein dorpie. Strabo (*Geog* 12.8.13-16) verwys na Kolosse as 'n πόλις terwyl hy verwys na die opgang van Laodisea rondom die eerste eeu voor Christus.

Rondom die jare 60-61 nà Christus het reuse aardbewings die Likusvallei getref (Tasitus, *An* 14.27.1). Alhoewel Tasitus se verwysing nie Kolosse pertinent noem nie, kan aanvaar word dat aardbewing daar ook groot skade aangerig het. Orosinus (*Historiea ad paganos*, 7.7.12 in O'Brien, 1982:xxvi) verwys na 'n aardbewing wat die drie stede Laodisea, Kolosse en Hierapolis getref het. Daar is egter onsekerheid of dié verwysing en Tasitus se verwysing na dieselfe gebeure verwys (vgl. O'Brien, 1982:xxvi).

Die skade na die aardbewing van 60-61 in die naburige Laodisea was so groot dat die stad herbou moes word. Aangesien Kolosse nie meer 'n belangrike sentrum was nie, word aanvaar dat die herbouwerk aan Kolosse baie stadig of glad nie plaasgevind het nie. Daar bestaan getuienis (inskripsies en muntstukke) wat aandui dat Kolosse as Romeinse stad tot omtrent die derde eeu na Christus bewoon is (Lightfoot, 1892:68).

Naas die inskripsies en muntstukke is daar ook getuienis uit die episkopate lyste van die kerklike konsilies dat Kolosse nie eensklaps verdwyn het nie. Kirkland (1995:109) wys daarop dat die episkopate lyste van die konsilies van 451 en 692 Kolosse as gemeente erken. Teen 787 het die episkopaat egter reeds na Chonai (die moderne Honaz) verskuif alhoewel die biskop steeds as die 'Biskop van Kolosse' beskryf is (Kirkland, 1995:110).

Saam met Lightfoot (1892:16) kan ons aanvaar 'Without doubt Colossae was the least important church to which any epistle of St Paul is addressed.' Teen die tyd toe

Paulus aan die gemeente geskryf het, was die glans en glorie van Kolosse iets van die verlede. Die impak van die brief op die gemeenskap is onbekend.<sup>46</sup>

Wat die huidige situasie betref, is Kolosse 'n puinhoop. Tans is die stad begrawe onder grond en vorm dit 'n heuwel naby Honaz (voormalig 'n fort uit Bisantynse tydperk). Tydens 'n onlangse toer kon slegs enkele marmerblokke rondom die plek waar die eens magtige stad was, gesien word. Daar is steeds geen opgrawings of voornemende opgrawings van Kolosse nie. Die area is uiters vrugbaar en tans is daar 'n koringland bo-op die heuwel wat 2000 jaar gelede die stad Kolosse was.

### 1.3.3.2 Geografiese aantekening oor Kolosse

Kolosse was geleë op die suidelike oewer van die Likusrivier aan die voet van die prominente Kadmusberg. In die omgewing van Kolosse het die Likus- en Kaprosriviere in die Meanderrivier ingevloei.

Strabo (*Geog* 12.8.16) sê oor Kolosse ἐνταῦθα δὲ καὶ ὁ Κάπρος καὶ ὁ Λύκος συμβάλλει τῷ Μαιάνδρῳ ποταμῷ, ποταμὸς εὐμεγέθης, ἀφ' οὗ καὶ ἡ πρὸς τῷ Λύκῳ ὄρος Κάδμος, ἐξ οὗ καὶ ὁ Λύκος ῥεῖ, καὶ ἄλλος ὁμώνυμος τῷ ὄρει.

(En hier vloei die Kaprus en die Likus – 'n rivier van 'n goeie grootte na wie die stad 'Laodisea aan die Likus' vernoem is - in die Meander in. Bó die stad is berg Kadmus waar die die Likus ontspring. Net so ook 'n ander rivier wat dieselfde genoem word as die berg) [Eie vertaling].

Die Likusvallei was (en is) 'n baie vrugbare vallei waar boerdery bedryf is. Naas vye- en olyfoeste (O'Brien, 1982:xxvi) was die ekonomiese betekenis van Kolosse gesetel in die winsgewende wolbedryf. Uit die argeologiese wetenskap weet ons dat Kolosse bekend was in die antieke wêreld vir die unieke donkerkleurige<sup>47</sup> wol, *Colossinus*.

<sup>46</sup> Die brief tot ons beskikking dra 'n kragtige evangelie-boodskap. Gesien teen die lig van die destydse platteland ('peasant') se magiese geloof en bygeloof het dié boodskap van verlossing en bevryding hoop kommunikeer.

<sup>47</sup> Oor die presiese kleur skyn daar onsekerheid te wees. Terwyl Strabo spesifiek na swart verwys, praat O'Brien (1982:xxvi) van donker rooi terwyl daar ook bronne is wat na 'n donker pers kleur verwys. Sonder om in detail te verdwaal, kan dit onthou word dat kleurstowwe natuurlik van oorsprong was en van seisoen tot seisoen kleiner kleurverskille kon toon. Verder is dit só dat donker gekleurde materiale 'n skynsel van 'n ander kleur kan hê. Die skynsel kon soms donker rooi of donker pers vertoon het al was dit in wese swart – soos 'n kraai (Strabo).

Strabo (Geog 12.8.16) verwys hierna wanneer hy skryf Λαοδίκειαν τόπος προβάτων ἀρετάς οὐκ εἰς μαλακότητα μόνον τῶν ἐρίων, ἦ καὶ τῶν Μιλησίων διαφέρει, ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν κοραξὴν χροάν, ὥστε καὶ προσοδεύονται λαμπρῶς ἀπ’ αὐτῶν, ὥσπερ καὶ οἱ Κολοσσηνοὶ ἀπὸ τοῦ ὀφθαλμοῦ χρώματος πλησίον οἰκοῦντες. (Die area in en om Laodisea lewer skape wat uitstekend is, nie net vir die sagtheid van hulle wol (wat terloops beter is as die Mileseaanse wol) nie, maar ook vir kraai-swart kleur. Die gevolg is dat die Laodiseërs baie goeie belasting daaruit maak – en so ook die Kolossensers van die kleur met dieselfde (“Kolossenoi”) naam.) [Eie vertaling].

### 1.3.3.3 Die inwoners en hulle ‘taal’<sup>48</sup>

Goeie vye- en olyfoeste en ‘n uiters winsgewende wolbedryf beteken ‘n klomp kleinboere. ‘n Mens kan daarom met goeie reg aanvaar dat daar vir baie lank ‘n sterk groep kleinboere in die omgewing van Kolosse was. Selfs teen die eerste eeu na Christus sou die kleinboere ‘n groot komponent van die gemeenskap in om Kolosse uitgemaak het.

Uit die geskiedenis weet ons dat die eens glorieryke stad later net ‘n nedersetting (‘village’) was. Dit sou beteken dat teen die tyd wat die brief geskryf is die gemeenskap sonder die elite-groepe (polities-militêr en kultureel-godsdienstig) was. Die gemeenskap van Kolosse sou daarom in essensie bestaan het uit laerklas stedelinge, sosiaal uitgeworpenes en plattelanders.

In die teks van Kolossense is daar sekere woorde en frases wat veral in hulle gebruik uniek is. Die voorkoms van verwysings na vrugte dra en groei (Kol 1:6, 10), die eersgeborene<sup>49</sup> (Kol 1:15, 18), skepping (Kol 1:15, 16) en gewortel (Kol 2:6) is maar enkele voorbeelde van sulke woorde en frases. Die voorkoms van dié (en ander)

<sup>48</sup> Om te praat van taal kan ‘n klomp goed beteken. Vir die doel van dié gedeelte word taal verstaan as die unieke woorde, begrippe en frases wat in ‘n baie moderne idioom streektaal genoem word.

<sup>49</sup> Dit is uit die woordstudie oor die begrip πρωτότοκος duidelik dat dié woord primêr in verband met die agrariese lewe gebruik is. Die woordstudie toon aan hoe die eerste en meeste voorkoms in die vroeë literatuur juis op die boerdery omstandighede toegepas kan word. Trouens is daar aangetoon dat die term feitlik uitsluitlik in ‘n Judese denkraamwerk tuiskom. Die enkele verwysing in die *Theaetetus* (160e-161a) van Plato bring nie nuwe betekenismoonlikhede naas die Judese verstaan van die term nie.

uitdrukking is myns insiens direk in verband met die agrariese lewe van die gemeenskap te verstaan.

Binne dié verband is dit egter meer opvallend dat die agrariese taal (die taal van die agrariese gemeenskap) van Kolossense baie sterk met die skeppingsterme en –begrippe gekleur is. Wanneer ‘n mens binne in die teks van die hele brief vir ‘n oomblik op Kolossense 1:13-20 fokus,<sup>50</sup> is jy verstom oor die hoë voorkoms van woorde en gedagtes wat ten nouste met die skepping verbind kan word.

‘n Nader kyk na die teks van die Kolossense 1:13-20 wys dat dit ‘besaai’ is met direkte en indirekte verwysings na die skepping. Só byvoorbeeld kry ons in verse 15 en 16 die terme κτίσεως, ἐκτίσθη en ἔκτισται. Naas die direkte verwysings is daar indirekte verwysings te sien in die voorkoms van woorde soos πρωτότοκος, οὐρανοῖς, γῆς en κεφαλῆ.<sup>51</sup>

Dit is tot ‘n mate vanself sprekend dat Paulus agrariese taal sou gebruik vir ‘n agrariese gemeenskap. Maar hoekom sou die apostel kies om soveel skeppingsterme en –begrippe in dié verband te gebruik? (Paulus gebruik in Kolossense skeppingsterme om uitdrukking aan die hart van die evangelie te gee!)

Vroeër is daar aangevoer dat Kolossense 1:13-20 ‘n belydenis is wat moontlik ontstaan het uit ‘n behoefte aan nuwe perspektiewe in tye van aanvegting. Met dié gesê, besef ‘n mens dat ‘n belydenis ‘n baie sterk uitdrukking in die idioom van die gemeenskap moes wees. Dit moes hoop en moed dra in ‘n gemeenskap wat hopeloos en moedeloos geword het.

Paulus se keuse van skeppingstaal – as onderafdeling van agriese taal – dui myns insiens daarop dat dié die taal was wat die betekenis van die evangelie die helderste en duidelikste sou dra. Rohrbaugh (1978:38-40) het reeds daarop gewys dat die godsdienste van die plattelanders (‘peasants’) tipies ‘n magiese (by)geloof ter wille van

<sup>50</sup> Die voorkoms van die ‘agrariese taal’ is nie beperk tot Kolossense 1:13-20 nie. Benewens die voorkoms van agrariese terme in 1:6, 10, 15, 16, 18 en 2:6 verwys Kolossense 3:10 en 23 pertinent na die skepsel-Skepper verhouding. Laasgenoemde saak kom elders (Romeine 1, 1 Korintiërs 8) in die Pauliniese materiaal voor waar dit spesifiek gaan oor die skepping van die aarde en waar die skepping-Skepper verhouding op ‘n baie noukeurige manier beskryf word.

<sup>51</sup> In die woordstudies wat later aangebied word, word op hierdie aspek meer volledige ingegaan.

beter oeste was. Daarmee saam het die laer klas stedelinge 'n gerigtheid op mekaar en geloofsgemeenskappe gehad.

Myns insiens het saamvloei van hierdie twee sosiale strome gelei tot die unieke karakter van Kolossense. Terwyl die natuurverskynsels (byvoorbeeld aardbewings) die plattelanders na groter afgodediens en –verering laat gryp het, het stedelinge in hulle soeke na verlossing en hoop die evangelieboodskap stywer aangegryp.

Die gevolg van die saamvloei van gedagtestrome was 'n verdeelde gemeente wat onder die leiding van Epafros antwoorde gesoek het. Paulus reageer deur die oppergesag en Heerskappy van Christus oor die skepping – die natuur – te proklameer. Christus se oppergesag en heerskappy is ontleen aan sy Persoon. Hy is die geliefde Seun van die Skepper; die beeld van die onsigbare God; sêlf die eersteling van die skepping en die lewe uit die dood.

Bó alles is dié volmaakte verteenwoordiger van die onsigbare Skeppergod die Hoof van die kerk. Die kerk moet daarom in gehoorsaamheid van sy Hoof opnuut die Heerskappy van die Skeppergod in Christus erken en herken. Die manier om daaraan uitdrukking te gee, is deur die belydenis van Kolossense 1:13-20.

Om dié gedeelte af te sluit, kan daarop gelet word, dat Kolossense 1:13-20 'n besondere funksie in die brief vertolk. Roberts (1988b) het reeds daarop gewys dat dié gedeelte as 'n belydenisoorgang beskryf kan word. Hierdeur het die outeur die brief se aanhef met die brieffliggaam verbind deur die essensie van die inhoud kortliks aan die orde te stel.

As uitbreiding op die opinie van Roberts reken die outeur dat die inhoud van die hele Kolossense-brief alleen deur die lens van die belydenis verstaan kan word. Die funksie van die gedeelte (Kol 1:13-20) is enersyds om die brieffliggaam in te lui, maar méér nog om as matriks (vgl. Wedderburn, 1993:23; Pokorný, 1991:27) vir die inhoud van die hele brief te dien. Vandaar die feit dat elemente van die belydenis telkens in die brief op kritieke punte gevind word.

As voorbeeld van die betekenis van laasgenoemde stelling word daar vervolgens na die inhoud van Kolossense 3:10 as voorbeeld gekyk. Dié vers (wat 'n direkte verwysing na die Skepper-skepsel verhouding bevat) is myns insiens 'n skitterende voorbeeld van die betekenis van die belydenisgedeelte vir die verstaan van Kolossense.

### 1.3.4 Die belydenis en die lewe van die gelowiges in Kolosse

In Kolossense 3:5-17 vloei daar myns insiens talle strome saam. Hierdie saamvloei verteenwoordig 'n kragtige herinterpretasie van die evangelie binne die unieke situasie van die gemeente. Die sentrale tema van dié gedeelte word verwoord in vers 10 wanneer dit lui καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν.

#### 1.3.4.1 'Trek skoon klere aan...'

Die eerste saak in dié vers wat die oog trek, is die aantrek-beeld wat gebruik word. Gelowiges word opgeroep om 'n nuwe lewe te lei deur die aantrek van 'n skoon kledingstuk. Nadat gelowiges opgeroep is om afstand te doen van die verkeerde – die vuil klere uit trek (letterlik dood te maak – Kol 3:5) – moet hulle skoon klere aantrek.

Dit is moontlik om die beeld van Kolossense 3:10 as bloot die teenoorgestelde van Kolossense 3:5 te beskryf. Teenoor die oproep om uit te trek die oproep om aan te trek, maar ek reken dat 'n ander moontlikheid eerder in die oog is. 'n Moontlikheid wat die geografiese situasie van die gemeente baie noukeurig met die evangelieboodskap in verband gebring het.

Die hoogte van die Kadmusberg bring mee dat daar vir die grootste deel van die jaar sneeu op die berg is. Om warm wolklere aan te trek sou gevolglik nie 'n vreemde gedagte gewees het nie vir 'n gemeenskap wat as kleinboere in die buitelug geleef het. Om dus binne die gemeenskap wat bekendheid verwerf het vir die donkerkleurige *Colossinus* die evangelieboodskap in die baadjie van die situasie te klee, sou vir elke hoorder verstaanbaar wees.

**1.3.4.2 Die Seun as sigbare Beeld van die onsigbare God**

‘n Tweede stroom wat in Kolossense 3:10 sigbaar word, hang saam met die antieke persepsie van beelde. Dit is reeds sedert die tyd van die Ou Testament bekend dat agrariese gemeenskappe dikwels aan die versoeking van die vrugbaarheidsgode of -godsdienste van hulle omgewing blootgestel was. (Met dié opmerking wil ek nie sondermeer aflei dat die bedreiging in Kolosse met vrugbaarheidsgodsdiens te make gehad het nie.)

Wat myns insiens egter belangrik is om in gedagte te hou, is dat die lewe van ‘n boerdery gemeenskap langs die bane van die natuur en die ritme van die seisoene verloop het. Of dit reën of nie en of daar aardbewings voorkom al dan nie, word maklik aan die natuur toegedig. Hiermee saam is dit bekend dat die antieke mens se vrees vir die geesteswêreld rondom hom juis dikwels daartoe gelei het dat enige verandering in die natuurlike ritme en iets soos misoeste juis aan die magte in die lug toegedig is.

‘n Baie interessante perspektief wat met dié agtergrond in verband gebring word, word deur von Rad (1972:382) aangetoon. In sy bydrae (wat fokus op die Ou-Testamentiese agtergrond) wys hy op die onvermoë van die volk om sonder sigbare / konkrete beelde te lewe. Volgens von Rad was die volk van God – soos die ander volke rondom hulle – voortdurend op soek na sigbare beelde om aan vas te hou. Dié sigbare gestaltes is gesoek om hulle (die volk) in hulle (sigbare) agrariese omstandighede aan God te herinner.

Von Rad (1972:382) wys verder daarop dat die bestaan van sigbare / konkrete beelde nie as ‘n afvalligheid van Jahweh gesien moet word nie. Hy (1972:383) verwys ondermeer na die Israeliete wat die beelde van Hadad aanbid het, waarskynlik om Jahweh in sigbare gestalte te aanbid. ‘Even the introduction of Assyrian cultic vessels into the temple did not denote any conscious apostasy from Jahweh...the cosmic world and its idols were brought ... as guests’ (Budde, in von Rad, 1972:383).

Naas die voorkoms van die term ‘beeld’ in Kolossense 3:10 kry ons die gebruik van dieselfde woord in Kolossense 1:15. Die geliefde Seun, Christus, word beskryf as die



sigbare beeld van die onsigbare (Skepper)God. Dit word myns insiens juis gedoen om die gelowiges van Kolosse te 'help' om die Skeppergod te 'sien'.

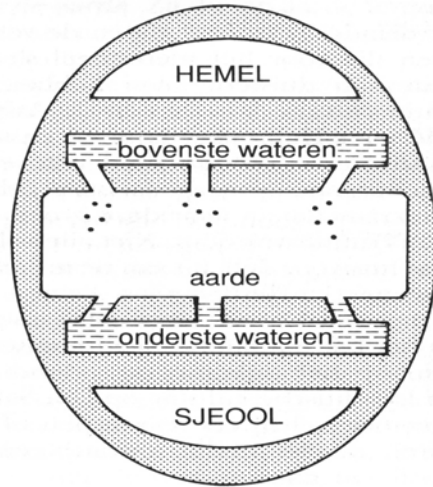
Dié verwysing na die sigbare Christus staan in skerp kontras met die afgode wat as deel van 'n magiese bygeloof vereer is. Daarom word gelowiges in Kolossense 3:10 nou opgeroep om hulleself te klee met wete dat hulle in navolging van Christus moet lewe. Die lewe wat gerig is op die verkeerde (Kol 3:5) moet uitgetrek word; die nuwe lewe aangetrek word.

'n Saak wat ten nouste met bogenoemde saamhang, handel oor die onsigbare magte in die lug. In die gedeeltes wat Kolossense 3:5-17 direk voorafgaan, is daar 'n sinspeling op die rol van onsigbare magte. Sake wat in die oog is, sluit in die verering van engele, spesiale opebaringe (drome en visioene) en elemente wat met merkabamistiek verbind kan word (Roberts, 1988b).

Enige moderne ondersoeker moet onthou dat die destydse wêreldbeeld grondig met ons eie verskil het. In die antieke wêreld het die gelowiges aan 'n baie direkte en 'sigbare' teenwoordigheid van magte in die lug geglo. Terwyl sommige magte mense goedgesind was, was ander daarop uit om mense te kasty.

Om die antieke beskouing oor die mag en gesag van bose magte te verstaan, sal dit op dié punt help om aan die hand van die antieke iets van die antieke wêreld te verstaan, sal dit help om die antieke wêreldbeeld net weer in die oog te kry. Die volgende ekskursie word aangebied om dié saak te verhelder.

*Ekskursie: Die antieke wêreldbeeld*



**Figuur 1: Antieke Joodse wêreldbeeld (McDannel & Lang, 1988:18)**

Vroeër in dié ondersoek is daar al verwys na die bydrae van Dodds (1965) oor die antieke mense se vrees vir sy wêreld. Dié vrees is uit die Griekse tradisie aangevuur. Dodds som dit só op:

Marcus Aurelius, Plotinus and Palladas were men brought up in the Greek tradition, who thought and felt within the limits set by that tradition. They could recognise with Plato that this sublunar world 'is of necessity haunted by evil' and could feel that man's activity in it is something of a secondary order less than serious, less than fully real - in fact ábsurd' in the sence which Camus gave to the term.

Volgens Dodds het die Oosterse denke rondom transendensie weer as agtergrond van die Griekse denke gedien. Sonder om in detail oor dié saak in te gaan, is dit myns insiens nie só eenvoudig om 'n enkele agtergrond vir die denke oor die onsigbare wêreld te konstrueer nie. Denke oor 'n onsigbare realiteit is in méér beskawings as net by die Oosterse gemeenskape te sien.

Wat die Griekse denke egter betref, weet ons dat die besef van die bestaan van 'n onsigbare werklikheid gelei tot 'n radikale onderskeid tussen die sigbare en onsigbare wêreld. Verder is dié onsigbare magte wat in opposisie van God bestaan op drie maniere beskryfbaar:

Ten eerste is dié magte beskou as materie of duisternis wat nie deur God geskep is nie en wat in stryd met sy wil bestaan. Die tweede beskouing het dié magte en kragte as die noodlot gesien is. Hiervolgens was die magte en kragte planetêre demone wat as hekwagte van die sewe hekke gedien het. Deur hierdie hekke is die pad tussen God en wêreld van mekaar geskei.

‘n Derde beskouing het die magte en kragte as ‘n persoonlike bose magte gesien. Hierdie persoonlike bose magte het die enkeling of kleiner groepe in die gemeenskap geteiken en getreiter. Die persoonlike bose mag is dikwels as heerser en selfs skepper van die wêreld gesien.

Twee opmerkings van Dodds (1965:13) oor dié saak is belangrik. Eerstens wys hy daarop dat hierdie beskouinge oor die magte en kragte (die στοιχεῖα) in die lug wél in die vroeë Christendom voorgekom het. Ten tweede voer hy aan dat dit egter kenmerkend was van die destydse (heidense) omgewing en nooit eie aan die Christendom was nie.

Soos in Kolossense 2 skeep Efesiërs 6 die indruk van ‘n ‘klimaat’ waarbinne vrees vir die onsigbare bose magte die gelowiges se lewens gestempel het. Die rede vir dié vrees was (1) die onsigbaarheid van die magte en (2) hulle onvoorspelbaarheid. Hulle kon op enige stadium toeslaan en die gelowiges eindelose skade en verliese berokken.

Dit was gevolglik vir gelowiges ‘n saak van erns om die magte in die lug gunstig te stem. Die manier waarop hulle sukses kon waarborg was om positiewe magte aan hulle kant te kry. Die gevolg hiervan was die geloof in engele as skakels. Deur engele te vereer en op dié manier guns in die lugruim te wen, is ‘sukses’ op die grond verseker.<sup>52</sup>

Teenoor ‘n lewe van vrees vir die onsigbare word die lewe van die gelowige in Kolossense 1:13-20 in terme van oorwinning geskets. ‘n Oorwinning wat veral in ‘n

---

<sup>52</sup> Vergelyk die bydrae van du Plessis (1962:87-90) oor die sogenaamde dwaalleer van Kolosse. Du Plessis voer ondermeer aan dat Christus se Hoofskap ondermeer beteken dat Hy die mens van enige mag wat hom/haar bedreig kan bevry.

nuwe Heerskappy beslag kry. Daarom kan vers 13 gelowiges daaraan herinner dat hulle weggeruk is uit die tiranie en geplaas is onder nuwe bestuur – dié van die Seun. Verder word Christus in Kolossense 1:15 as die sigbare εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου beskryf. Hy is die Een deur wie die sigbare sowel as onsigbare in die hemel en op aarde ontstaan het (Kol 1:16). Hy is immers die πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Hy het die dubbele Hoofskap: oor die magte enersyds en oor die kerk andersyds.

Om die magte van die lug te vrees, hou gevolglik twee verskriklike waarhede in. Die eerste waarheid is dat mense wat die magte vrees óf vergeet het óf nog nie besef het nie dat hulle bevry is van die mag en tiranie van die bose. Tweedens – en selfs nóg erger – beteken ‘n vrees vir die magte dat Christus se Hoofskap daarvoor óf afgemaak óf nie na waarde gereken word nie.

**Daarom:** Wanneer die magte in die lug of die a-ritme van die natuur ‘n gelowige se voorkop laat plooi, word die gelowige opgeroep om te onthou wie die Skeppergod is. Hy is die getroue wat sy getrouheid opnuut in die Persoon en werk van Jesus, die εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, gewys het.

#### ***1.3.4.3 Die Skepper-skepsel verhouding***

‘n Derde stroom in die teks van Kolossense 3:10 wat met die belydenis in verband gebring word, handel oor die verwysing na die Skepper<sup>53</sup>-skepsel verhouding. Om dié saak verder toe lig, word gefokus op die nuwe burgerskap en status van gelowiges en verbondenheid met Christus.

##### **(a) ‘n Nuwe burgerskap**

Die saak van nuwe burgerskap vind sy herkoms in dit wat in Kolossense 1:13 bely is. Volgens dié vers word God se reddingswerk beskryf as ‘n wegruk uit die magsgebied

---

<sup>53</sup> Dié verwysing na Christus is uitsonderlik. Terwyl dié verwysings nie ‘n direkte Ou-Testamentiese sitaat is nie, kan dit beslis met Genesis 1:27 in verband gebring kan word (vgl. O’Brien, 1982:191). Veral van belang vir die beredenering hier is begrip van die ongeskrewe erkenning en onwrikbare geloof van die Judese gelowiges in God as die Skepper van die hemel en aarde. Dit is egter ook die Skepper van hemel en aarde wat die Versorger daarvan is. Dit is gevolglik nie vreemd nie dat ‘n mens in Kolossense 1:13-20 talle verwysings kry na die rol van Christus in die skepping en versorging van die wêreld.

van die duisternis en 'n oorplasing na die koninkryk van God se geliefde Seun. 'n Lewe van nuwe Heerskappy word daarmee in soveel woorde beskryf.

In aanvulling hierby toon die teks van Kolossense 1:13 'n verdere interessantheid. Die beeld wat in Kolossense 1:13 gebruik word, toon 'n opvallende antitetiese parallelisme:

ὅς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκούτου  
καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ

Wanneer die teks van Kolossense 3:5 en 10 hiermee vergelyk word, is daar treffende ooreenkomste te sien:

νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς  
καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν  
κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν<sup>54</sup>

Die wegrukking uit die magsgebied van die duisternis vind 'n parallel in die doodmaak van sake in die gelowige se lewe wat nie pas by sy nuwe status nie. O'Brien (1982:176) wys tereg daarop dat 'in the Colossian injunction the aorist tense points to a decisive initial act which introduces a settled attitude (as expressed by the present tense in Romans).' Hierdie beslissende punt is terug te vind in Kolossense 1:13 se verwysing na die wegrukking uit die magsgebied van die duisternis.

In Kolossense 3:10 word die negatiewe afwysing van Kolossense 3:5 gebalanseer deur 'n positiewe oproep. Die inhoud daarvan beskryf O'Brien (1982:176) in kursoriese terme as 'a life style that is consistent with Christ himself, the image of the Creator...'. Hierdie nuwe lewensstyl is moontlik gemaak deur die werk van God toe Hy, volgens die tweede deel van vers 13, die gelowiges in die koninkryk van sy geliefde Seun geplaas het.

Dié selfde Seun word die voorbeeld van nuwe mens. Dit is daarom nie vreemd of toevallig dat die laaste deel van Kolossense 3:10 die begin van 1:15 eggo nie:

<sup>54</sup> Dit is verder baie interessant dat enkele woorde nadat 1:13 hierdie antitetiese parallelisme vertoon, vers 15 begin met...ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Daar is 'n mooi parallel tussen 1:13-15 en 3:5-10 sigbaar. Dié voorbeeld toon duidelik aan hoe Kolossense 1:13-20 as matriks vir die brief weerklank in die teks van die res van die brief vind.

... εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν ... (3:10)

... εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ... (1:15)

**(b) ‘n Nuwe status**

In die vorige paragraaf is daar verwys na die status van gelowiges wat aan hulle nuwe bestaan verbind is. Hierdie status is soos die nuwe lewe ‘n geskenk uit die hand van die Skepper. Oor hierdie saak het die belydenis in Kolossense 1:13-20 kernuitsprake.

Sentraal in die interpretasie van Kolossense 1:13-20 staan die status van Christus. Dié status word in terme van skeppingstaal aangedui. Christus is die eersgeborene van die skepping (πρωτότοκος πάσης κτίσεως); Hy was voor alles reeds daar (αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων) en Hy is die ankerpunt van alles (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν).

Wanneer Kolossense 3:5-17 oor die lewe van die gelowige praat, word dit as ‘n lewe van nuwe status onderstreep. Die klimaks van dié beskrywing is in vers 10 te sien. Die gelowiges moet immers volgens die beeld en status van sy Skepper lewe. Die gelowige se nuwe lewe word in terme die skepping as ‘n nuwe begin beskryf. Dié verwysings in Kolossense 3 is nie die enigste wat met hierdie saak verband hou nie. 2 Korintiërs 5:17 sê byvoorbeeld in geen onduidelike terme: <sup>17</sup>ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· (weereens ‘n skeppingsterm: κτίσις!)

Ook in Romeine 1:18-32 word groot gewag gemaak van die Skepper-skepsel verhouding wat die basis vorm van die openbaring van God se veroordelend woede teen elke vorm van goddeloosheid en ongeregtheid (Romeine 1:18). In 1 Korintiërs 8:6 word ook skeppingstaal gebruik om die grootheid van die een, ware Skeppergod uit te druk.<sup>55</sup>

Nadenke oor die skepping beteken nadenke oor die Skepper daarvan. In die taal van Kolossense 1:13-20 beteken dit om oor die Persoon en status van Christus na te dink. Hy is immers die εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, die πρωτότοκος πάσης

<sup>55</sup> Soos in Kolossense 1:16 word Christus in 1 Korintiërs 8:6 verder ook beskryf as die Een deur wie en vir wie bestaan word. Met die verbinding van dié teks tussen die Ou-Testamentiese konsep van God as een God (Dt 6:4) en Christus as die Een deur wie en vir wie geskep is, word die area van ondersoek vir die oomblik teruggebring na Judese geloofskonsepte.

κτίσεως en die ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν om maar net enkele van die statusterme te gebruik.

### (c) ‘n Lewe van verbondenheid aan Christus

Wanneer Kolossense 3:10 die lewe van ‘n gelowige beskryf, word dit gedoen in terme van ‘n intieme verhouding. Die woord wat dikwels gebruik word om hierdie verhouding te beskryf, is verbondenheid. Daar word telkens in die teks van Kolossense klem geplaas op die belangrikheid om in Christus te bly. Bouwman (1972:25) wys daarop dat die ‘in Christus’ formule opvallend dikwels in Kolossense voorkom.

‘n Kerngedeelte van die brief (2:6, 7) beklemtoon die verbondenheid in duidelike skeppingstaal só: <sup>6</sup>Ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, <sup>7</sup>ἔρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε, περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ.

Om volgens die boodskap van Kolossense 3:10 die nuwe lewe ‘aan te trek’, beteken in die skeppingstaal van Kolossense 2:6-7 ‘n besondere intieme verhouding. Om in Hóm gewortel te wees en op Hóm gebou te wees (Kol 2:7), lei tot die begeerte om meer vrug te dra (1:10) deur goeie werke. Dit alles is die noodwendige gevolg van die aanhoor van die evangelie wat immers in die hele wêreld vrug dra en groei (1:6).

### *Samevattend:*

\* Daar is geargumenteer dat Kolossense 1:13-14 net soos verse 15-20 himniese elemente bevat. Hierdie lei ondermeer daartoe dat verse 13-20 as eenheid beskou kan word.

\* Die inhoud van Kolossense 1:13-20 kan as ‘n himniese materiaal beskryf word. Met verwysing na Conzelmann en Hahn is daar aangevoer dat Kolossense 1:13-20 ‘n belydenis is. Níé ‘n belydenis in moderne terme nie, maar ‘n antieke taaluiting vir spesifieke tye en omstandighede.

\* Nadat daar aangetoon is dat die gedeelte ‘n belydenis is, het die tweede hoofgedeelte gefokus op die taal van die belydenis. Met verwysing na die werk van

Rohrbaugh (1978) is daar aangetoon dat die belydenis in 'n agrariese idioom neerslag gekry het.

\* In enger sin is daar aangetoon dat die agrariese taal as skeppingstaal beskryf kan word. Die rede hiervoor is te vind in die hoë voorkoms van woorde en begrippe wat met skeppingstaal verbind kan word.

\* In die laaste groter eenheid is daar aan die hand van ooreenkomste tussen die inhoud van Kolossense 3:10 en die belydenis aangetoon dat die belydenis as matriks vir die hele brief dien. Om die boodskap van die brief te interpreteer moet dit aan die hand van die belydenis as lens gedoen word.

### ***Die pad verder...***

Met die beskouing van Kolossense 1:13-20 as belydenis in skeppingstaal, val die fokus baie sterk op die skeppingsaspekte daarin. Aangesien die skeppingstaal van Kolossense 1:13-20 baie nou aan die skeppingsverhale van Genesis verbind word, is dit 'n legitieme vraag of daar draers van dié tradisie (die Ou-Testamentiese / Judese inwoners) in Kolosse was. Daar word daarom voorts 'n antwoord gebied op die volgende vraag:

**Was daar Judese inwoners in Kolosse en indien wel hoeveel?**



## 1.4 Judese inwoners in Klein-Asië

### 1.4.1 Inleiding

Daar is in huidige navorsing 'n oortuiging dat die invloed van die Judese gemeenskap in Kolosse baie sterk in die gemeente gevoel is (vgl. Wedderburn, 1993:6-12). Daar is vroeër verwys na navorsers wat die Judese<sup>56</sup> (O'Brien, 1982:38) mistisisme / apokaliptiek (DeMaris, 1994:30-33; Roberts, 1998; Fossum, 1989) as agtergrond van die brief sien. Die vraag wat egter met goeie reg gevra kan (en behoort te) word, is wat ons regtig weet van die Judese invloed in Klein-Asië.

Om hierdie en ander vrae te beantwoord, is dit nodig om 'n kort te verkenning oor die saak te doen. Trebilco het in 1991 'n studie onder die titel 'Jewish communities in Asia Minor' oor dié saak aangebied. Hy toon aan dat die teenwoordigheid van Judese settelaars in Klein-Asië 'n merkbare invloed uitgeoefen het. Josefus (*Ant* 12:148-153; 14:247-255) maak dit duidelik dat die Judese inwoners 'n noemenswaardige invloed in Klein-Asië uitgeoefen het.

### 1.4.2 Judese gemeenskappe buite Palestina

Daar word wyd aanvaar dat daar ten tye van die Hellenistiese en Romeinse eras meer Judese<sup>57</sup> gemeenskappe buite as binne Palestina bestaan het. Wanneer daar in nouer verband na die stad / dorp Kolosse verwys word, is die vraag of daar Judese gemeenskappe aldaar en in die destydse Klein-Asië was.

Uit die historiese werk van Josefus (*Ant* 12; 14) en uit 1 Makkabeërs is dit duidelik dat daar sterk Judese gemeenskappe in Klein-Asië gewoon het. Voordat die werk van Trebilco (1991) oor Judese gemeenskappe in Klein-Asië kortliks aan die orde gestel word, word enkele ter sake tekste eers aangebied.

<sup>56</sup> O'Brien (1982:38) verwys na die werk van Burney (1926) en Davies (1955) waarin die Ou-Testamentiese berigte oor die skepping as agtergrond vir Kolossense 1:15-20 aangedui word.

<sup>57</sup> Die terme Jood / Judese word met groot huiwering gebruik. Die rede hiervoor is geleë in die feit dat hierdie terme 'n wanvoorstelling van die destydse gemeenskappe bied. Daar is tans 'n groot bewustheid onder navorsers wat volgens 'n sosiologies-historiese werkswyse werk dat die term Jood of Joods 'n anachronisme is wanneer daar na die volk van die Here in die Nuwe Testament verwys word (vgl. Malina, 2002:6-7). Dit is egter so dat literatuur nie deurgaans hierdie sensitiwiteit het nie en die terme Jood, Joods en Judese as generiese term aangewend word. In lyn met laasgenoemde opmerking gebruik ek deurgaans die terme Jood, Joods en Judese om na die Israeliete in die tyd kort voor, tydens en na die geboorte van Jesus te verwys.

Die eerste teks van Josefus (*Ant* 12:148-153) is korrespondensie tussen Antiochus en Zeuksis oor die hervestiging van 2000 Judese gesinne wat vanaf Mesopotamië en Babilon na Lidia en Frigië verskuif moes word.

***KING ANTIOCHUS TO ZEUXIS, HIS FATHER, SENDETH GREETING***

(148) If you are in health, it is well. I also am in health. (149) Having been informed that a sedition is arisen in Lydia and Phrygia, I thought that matter required great care; and upon advising with my friends what was fit to be done, it hath been thought proper to remove two thousand families of Jews, with their effects, out of Mesopotamia and Babylon, unto the castles and places that lie most convenient; (150) for I am persuaded that they will be well disposed guardians of our possessions, because of their piety towards God, and because I know that my predecessors have borne witness to them that they are faithful, and with alacrity do what they are desired to do. I will, therefore, though it be a laborious work, that thou remove these Jews; under a promise, that they shall be permitted to use their own laws; (151) and when thou shalt give every one of their families a place for building their houses, and a portion of land for their husbandry, and for the plantation of their vines; and thou shalt discharge them from paying taxes of the fruits of the earth for ten years; (152) and let them have a proper quantity of wheat for the maintenance of their servants, until they receive bread-corn out of the earth; also let a sufficient share be given to such as minister to them in the necessaries of life, that by enjoying the effects of our humanity, they may show themselves the more willing and ready about our affairs. (153) Take care likewise of that nation, as far as thou art able, that they may not have any disturbance given them by anyone.” Now these testimonials, which I have produced, are sufficient to declare the friendship that Antiochus the Great bare to the Jews.

(Josefus, *Ant* 12:148-153)

Trebilco (1991:5-6) bespreek uitvoerig die betroubaarheid van die brief van koning Antiochus aan Zeuksis soos wat ons dit in Josefus vind. Trebilco se uiteindelijke

bevinding is dat die kritiek teen die betroubaarheid van die brief ongegrond is en dat die gegewens van die brief as betroubaar beskou kan word.

Volgens die korrespondensie is sowat 2000 families van Judese oorsprong hervestig vanaf Mesopotamië en Babilon na Lidia en Frigië. Dit kan beteken dat sowat 10 000 (Trebilco reken dat dit selfs meer as 10 000 behoort te wees) mans, vrouens en kinders in Klein-Asië hulle nuwe tuiste gemaak het.

Enkele faktore kan aangedui word (vgl. Yamauchi, 1964: 142-147) waarom die mense van Judese oorsprong 'n goeie keuse vir hervestiging was:

- Judeërs was allerweë bekend as goeie soldate. In diens van Antiogus kon hulle letterlik en figuurlik die fort hou en 'n mate van vrede en stabiliteit waarborg.
- Antiogus was tydens dié gebeure in die Ooste en daarom wel bekend met die lojaliteit van die Judeërs teenoor hom en die Seleukiede.
- Dersens is die 'koloniste' toegelaat om volgens hulle interne reëls en regulasies te funksioneer. Dit het daartoe bygedra dat 'n geïsoleerde Judese gemeenskap met gemak kon vestig – iets wat volgens Trebilco (1991:6) 'n uiters aanloklike voorstel vir die Judeërs sou wees.
- Volgens die 'hervestigingsbeleid' van die dag is daar aan die Judeërs grond toegeken en hulle is van belastings kwyt geskeld. Hulle kon gevolglik floreer sonder die vrees van inmenging of betrokkenheid van die regering se kant af.
- 'n Verdere voordeel wat die Judeërs gehad het, was hulle geskiedenis van hervestiging. Aangesien hulle uit Mesopotamië en Babilon hervestig is, was hulle reeds goed aangepas by die veranderde lewensomstandighede. Die lewe van Palestina was reeds lankal bloot 'n deel van die oorgelewerde mondelinge geskiedenis.

Daar bestaan vandag bewyse van meer as vyftig verskillende Judese gemeenskappe in die destydse Klein-Asië (Trebilco, 1991:7). Na alle waarskynlikheid was daar baie meer. Dit kan verder aanvaar word dat Judeërs 'n wesenlike komponent in die bevolkingsamestelling van Klein-Asië uitgemaak het. Van der Horst (in Trebilco,

1999:7) reken dat soveel as 1 miljoen Judeërs in die eerste eeu in Klein-Asië gewoon het.

‘n Volgende teks wat kortliks aan die orde gestel kan word, is die sogenaamde ‘Dekreet van Pergamum’ (Josefus, *Ant* 14:247-255). Dit verwys veral na die voorregte wat aan Judese gemeenskappe toegeken is. Voordat hierdie saak verder toegelig word, eers die teks wat as volg lees:

(247) The decree of those of Pergamus:—“When Cratippus was prytanis, on the first day of the month Desius, the decree of the praetors was this: Since the Romans, following the conduct of their ancestors, undertake dangers for the common safety of all mankind, and are ambitious to settle their confederates and friends in happiness, and in firm peace, (248) and since the nation of the Jews, and their high priest Hyrcanus, sent as ambassadors to them, Strato, the son of Theodatus, and Apollonius, the son of Alexander, and Enaus, the son of Antipater, (249) and Aristobulus, the son of Amyntas, and Sosipater, the son of Philip, worthy and good men, who gave a particular account of their affairs, the senate thereupon made a decree about what they had desired of them, that Antiochus the king, the son of Antiochus, should do no injury to the Jews, the confederates of the Romans; and that the fortresses and the havens, and the country, and whatsoever else he had taken from them, should be restored to them; and that it may be lawful for them to export their goods out of their own havens; (250) and that no king nor people may have leave to export any goods either out of the country of Judea, or out of their havens, without paying customs, but only Ptolemy, the king of Alexandria, because he is our confederate and friend: and that, according to their desire, the garrison that is in Joppa may be ejected. (251) Now Lucius Pettius, one of our senators, a worthy and good man, gave order that we should take care that these things should be done according to the senate’s decree; and that we should take care also that their ambassadors might return home in safety. (252) Accordingly we admitted Theodorus into our senate and assembly, and took the epistle out of his hands, as well as the decree of the senate: and as he discoursed with great zeal about the Jews, and described

Hyrcanus's virtue and generosity, (253) and how he was a benefactor to amen in common, and particularly to everybody that comes to him, we laid up the epistle in our public records; and made a decree ourselves, that since we also are in confederacy with the Romans, we would do everything we could for the Jews, according to the senate's decree. (254) Theodorus also, who brought the epistle, desired of our praetors, that they would send Hyrcanus a copy of that decree, as also ambassadors to signify to him the affection of our people to him, and to exhort them to preserve and augment their friendship for us, and be ready to bestow other benefits upon us, (255) as justly expecting to receive proper requitals from us; and desiring them to remember that our ancestors, were friendly to the Jews, even in the days of Abraham, who was the father of all the Hebrews, as we have [also] found it set down in our public records.

Enkele aspekte rondom dié korrespondensie moet kortliks aangestip word:

- Volgens Trebilco (1991:7) kan bogenoemde dekreet dateer rondom 138-129 of 113-95 voor Christus dateer word. Dit staan gevolglik nader aan die tydvak van die Nuwe-Testamentiese tyd as die vorige dokument wat tussen 212 en 205/4 voor Christus dateer word (Trebilco, 1991:5).
- Dit is uit die dokument opvallend dat die herkoms hiervolgens uit die gemeenskap van Pergamum te vind is. Indien 'n mens die nasionalistiese kyk van Josefus in gedagte hou, is dit egter verstaanbaar dat hy 'n baie positiewe beeld van die Judese gemeenskappe aan sy lesers wil deurgee.

Dit is duidelik dat die eerste eeuse gemeenskap in Pergamum 'n baie positiewe dunk van die Judeërs gehad het (vgl. Trebilco, 1991:8). Daar kan verder na die skynbare afwesigheid van anti-Judese dokumentasie verwys word. Dié afwesigheid is dalk die sterkste getuienis van die positiewe of neutrale houding teenoor die Judese gemeenskappe.

Indien 'n mens in gedagte hou dat daar duidelik 'bevoorregting' van Judeërs was (volgens die aangehaalde gedeeltes hierbo), is die afwesigheid van anti-Judese dokumentasie nóg meer opvallend. Miskien vertel die teks van 1 Makkabeërs 15:16-23 tussen die lyne 'n verhaal wat in dié verband gelees behoort te word:

16 Lucius, consul of the Romans unto king Ptolemee, greeting: <sup>17</sup> The Jews' ambassadors, our friends and confederates, came unto us to renew the old friendship and league, being sent from Simon the high priest, and from the people of the Jews: <sup>18</sup> And they brought a shield of gold of a thousand pound. <sup>19</sup> We thought it good therefore to write unto the kings and countries, that they should do them no harm, nor fight against them, their cities, or countries, nor yet aid their enemies against them. <sup>20</sup> It seemed also good to us to receive the shield of them. <sup>21</sup> If therefore there be any pestilent fellows, that have fled from their country unto you, deliver them unto Simon the high priest, that he may punish them according to their own law.

<sup>22</sup> The same things wrote he likewise unto Demetrius the king, and Attalus, to Ariarathes, and Arsaces, <sup>23</sup> And to all the countries and to Sampsames, and the Lacedemonians, and to Delus, and Myndus, and Sicyon, and Caria, and Samos, and Pamphylia, and Lycia, and Halicarnassus, and Rhodus, and Aradus, and Cos, and Side, and Aradus, and Gortyna, and Cnidus, and Cyprus, and Cyrene.

Dit wil uit die bostaande gedeelte lyk asof die verhouding tussen die Judeërs en die regering van die dag baie goed was. Die geskenk is volgens die teks as 'n teken van goeie gesindhede aanvaar en het juis die seël op die hernuwing van die vriendskapsbande geplaas.

Die posisie en gesag van die hoëpriester word duidelik onderstreep en beklemtoon. Enersyds is daar melding van 'n belangrike uitruil ooreenkoms. Verder word dit bevestig dat die Judeërs strawwe volgens hulle eie wette kon oplê. 'n Situasië wat myns insiens noodwendig daartoe kon lei dat daar toenemende misnoeë by die nie-Judeërs (kon) ontstaan het. Aan die ander kant kon dié situasië die geweldige sterk 'nasionalistiese' gevoel onder die Judeërs keer op keer stukrag verleen het.

### **1.4.3 Die begin en uitbreiding van die kerk**

Volgens Handeling 2 het die kerk van Jesus Christus in Jerusalem onder Judeërs begin. Uit tekste soos Handeling 2:14 en 36 is dit duidelik dat die dissipels se eerste

prioriteit was om die Judese inwoners van Jerusalem tot bekering te lei. Malina (2002:1-24) toon oortuigend aan dat die fokus in die Nuwe Testament op die heil van Israel val. Hy wys daarop dat die Nuwe Testament – en by name Paulus – etnosentrië is. ‘Non-Israelites simply did not fit into the divine plan of things until non-Israelites, some centuries later, began to identify with Paul’s “we” – something Paul did not foresee.’ (Malina, 2002:1).

Na die dood van Stefanus en vervolging van Saulus (Handelinge 7, 8) het die gelowiges van Jerusalem gevlug en het verstrooid in Judea en Samaria gaan woon (Hand 8:1). Handelinge 8 vertel verder van die uitbreiding van die kerk in Samaria.

Uit die teks van Handelinge 9:20, 21 is dit duidelik dat die uitbreiding van die kerk gedoen is deur in sinagoges die boodskap oor Jesus Christus te verkondig. Paulus gaan immers kort na sy bekering na die sinagoge in Damaskus om aldaar die evangelie van Jesus te verkondig. Dit is in die sinagoge dat Saulus die Judeërs in verwarring bring en hulle besluit om hom te vermoor.

Dit is verder in Handelinge opvallend dat mense van nie-Judese agtergrond telkens pertinent as nie-Joods genoem word. Só byvoorbeeld berig Handelinge 10:1-2 dat Kornelius ‘n kaptein van die Italiaanse Regiment was wat in verhouding tot die Judeërs twee dinge ‘reg’ gedoen het. Hy het (1) die armes onder hulle gehelp en (2) hy het tot die God van die Judeërs gebid.

Wanneer Petrus met Kornelius se drie gesante moet saamgaan, is dit ‘nodig’ om hom eers te oortuig dat nie-Judeërs ook by God aanneemlik is. Handelinge 10:34-35 haal Petrus aan waar hy sê ἐπὶ ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός, <sup>35</sup>ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἔστιν.

Ook die res van dié perikoop (Hand 10:34-43) bevestig myns insiens keer op keer die verwondering van Petrus dat ‘n nie-Jood ook tot bekering kan kom (volgens veral verse 37, 39, 41 en 42). Indien ‘n mens hieruit ‘n projeksie sou maak, is dit af te lei dat die kerk nie net begin het onder Judeërs nie, maar uitgebrei het onder die Judese gemeenskappe wat in Judea, Galilea en Samaria gewoon het.

Die optrede van die gemeente in Jerusalem (Hand 11:1-3) som die Judese gevoel myns insiens op:

Ἦκουσαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. <sup>2</sup> Ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλήμ, διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς <sup>3</sup> λέγοντες ὅτι εἰσῆλθες πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας καὶ συνέφαγες αὐτοῖς.

Met die begin van Paulus se ‘sendingbediening’ word die idee van ‘n Judese fokus weer aangetref. Handeling 13:4 en 5 beskryf dit so:

<sup>4</sup> Αὐτοὶ μὲν οὖν ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατήλθον εἰς Σελεύκειαν, ἐκεῖθεν τε ἀπέπλευσαν εἰς Κύπρον <sup>5</sup> καὶ γενόμενοι ἐν Σαλαμίῳ κατήγγελλον τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν Ἰουδαίων. εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην.

Verse 14 en 15 herinner weer daaraan dat die werk gerig was op die Judeërs. Ook Handeling 14:1 en 15:1, 5, 14 skep dié indruk. Eers wanneer die interne spanning tussen Judese en nie-Judese gelowiges op die spits gedryf word, word die nie-Judese komponent myns insiens as ‘n prominente groep beskou. So veel so dat die brief ná die vergadering in Jerusalem spesifiek aan die gelowiges uit die heidendom gerig word (Hand 15:23).

Dit bly egter deurgaans ‘n refrein dat Paulus in Judese sinagoges onder sy eie mense die evangelie verkondig (as voorbeeld Hand 17:1-5, 10-12, 17; 18:4, 8). Selfs die berig oor die bediening van Apollos begin deur te berig dat hy ‘n Jood was.

Daar sou nog heelwat voorbeelde aangebied kon word, maar miskien gee die hiperbool in Handeling 19:10 ‘n goeie aanduiding wanneer dit berig dat al die inwoners van die provinsie Asië na ‘n tydperk van twee jaar die woord van die Here gehoor het. Wanneer Judeërs en Grieke in dieselfde asem genoem word, verwys dit waarskynlik na gelowiges wat op die sabbat in die sinagoge byeen was. Paulus skryf



self in soveel woorde in Romeine 1:16 <sup>16</sup>Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι.

### ***Samevattend***

\* Uit die voorafgaande gedeelte is dit duidelik dat daar tydens die eerste eeu na Christus in die gemeenskappe van Klein-Asië groot groepe Judese settelaars gewoon het. 'n Mens kan ten minste drie soorte Judeërs kon identifiseer. Eerstens dié wat as settelaars uit ander wêrelddele hervestig is.

\* 'n Tweede groep was Judeërs wat as gevolg van die stryd teen die Romeine gevlug het uit Jerusalem. Oor dié groep is relatief min bekend en te veel afleidings oor hulle kan nie gemaak word nie. Die derde groep is egter meer bekend aan ons. Hulle was Judese Christene wat uit Jerusalem en omstreke gevlug het as gevolg van die vervolging.

\* Die houding van die Romeinse regering is gekenmerk deur verdraagsaamheid en bevoorregting. Daar was in sekere gevalle selfs sprake van 'n intieme verhouding tussen die regering van die dag en sekere Judese gemeenskappe soos die Judeërs in Pergamum. Die Romeinse senaat het selfs 'n amptelike dokument, die sogenaamde 'Pergamum dekreet', opgestel om die bevoorregte posisie van die Judeërs uit te spel. Dié dokument is persoonlik aan Hirkanus oorhandig.

\* Die groei en uitbreiding van die kerk van Jesus Christus het ook 'n Judese fokus van die begin af openbaar. Die apostels spits hulle toe op die bekering van hulle mede-Judeërs en selfs tydens Paulus se sendingreise fokus hy op sy volksgenote. Dit is gevolglik in meer as een opsig duidelik dat die kerk van die eerste eeu 'n baie sterk Judese kleur gehad het.

\* Wanneer 'n mens dus die briewe van die Nuwe Testament lees, is dit myns insiens uiters belangrik om te onthou dat die Judese erfenis op 'n baie sterk wyse deel van die kerk uitgemaak het. Gelowiges was geskool in die Tora en die profete en het die gebruike van die Judese geloof heel moontlik ook nog nagevolg.

\* As laaste opmerking is dit nodig om met hierdie Judese bewussyn rekening te hou wanneer die teks van Kolossense gelees word. Trebilco (1991: 14, 17, 30, 58, 85-103, 171-179, 198) het aangetoon dat daar getuienis van sterk Judese gemeenskappe in die nabye omgewing van Kolosse, by Apamea, Hierapolis en Laodisea is. Dit sou daarom nie vergesog wees nie om te aanvaar dat die invloed van die omringende Judese

gemeenskappe 'n belangrike rol in die kerk van Kolosse gespeel het. Aangesien daar bewyse is van 'n groot aardbewing wat die omstreke van Laodisea en Kolosse destyds feitlik vernietig het, het die direkte gegewens oor die Judese gemeenskap(pe) in Kolosse tydens dié natuurramp moontlik verlore geraak.

***Die pad verder...***

Dit is uit die voorafgaande duidelik dat daar beslis 'n sterk Judese gemeenskap in Kolosse en omstreke was. Die vraag wat egter beantwoord moet word, is die vraag na die inhoud van die tradisie wat oorgedra is. In kort: Wat was die inhoud van die skeppingstradisie wat deur die Judese gemeenskap oorgedra is? 'n Saak wat vervolgens aandag kry.

## 1.5 'n Betekenisverkenning van die term 'skepping'

### 1.5.1 Inleiding

Die term 'skepping' soos ons dit vandag in Afrikaans ken en gebruik, het talle moontlike betekenisse. 'n Mens sou die woord as 'n werkwoord kon verstaan wat heenwys na 'n proses of aksie. Die woord sou ook na die afgehandelde aksie kon verwys in 'n naamwoordelike sin. Dit is voorts moontlik om figuurlik na iets te verwys as 'n skepping.

Wanneer die Afrikaanse woord teruggelees word in die Grieks en Hebreeuse kry ons meer as net 'n enkele begrip of woordgroep wat vertaal kan word met 'skepping'. Esser (1992:376) wys daarop dat daar in Grieks hoofsaaklik twee woordgroepe is wat vertaal kan word met 'skepping' alhoewel die terme in hulle onderskeie kontekste verskillende skakerings van betekenis kan aanneem.

Daar kan in dié verband onderskei word tussen die καταβολή- en κτίζω-woordgroepe. Die betekenisveld van die καταβολή-woordgroep verwys na 'n spesifieke tydstip in die geskiedenis: 'n vaste punt waartydens 'n begin gemaak is. Die term het 'n meer algemene kyk, terwyl die κτίζω-woordgroep meer bepaald en gefokus is.

Beide woordgroepe kom in die Nuwe Testament voor. In die Nuwe Testament is daar egter 'n voorkeur vir die κτίζω-woordgroep wanneer daar na die eerste skeppingsgebeure verwys word. Die betekenis wat met die Hebreeuse woord אָרָץ en die Griekse woord κτίζω verbind word, toon dat hulle as vertalings van mekaar gebruik kan word.

In Kolossense 1:13-20 kom die κτίζω-woordgroep<sup>58</sup> drie keer voor. Die drie woorde, κτίσεως, ἐκτίσθη en ἔκτισται, wat voorkom, is almal vorme van die werkwoord κτίζω. Terwyl die eerste 'n genitief, vroulike enkelvoudsnaamwoord is, is die tweede en derde voorkoms onderskeidelik 'n aoristus passief indikatief, derde

<sup>58</sup> In dié ondersoek, word woorde wat van dieselfde werkwoord, κτίζω, afgelei is as 'κτίζω-woordgroep' beskryf.

persoon enkelvoudsvorm en ‘n perfektum passief indikatief derde persoon enkelvoudsvorm van die werkwoord κτίζω.

‘n Vraag wat spontaan na vore kom, is waarom die briefskrywer kies om ‘n enkele begrip (κτίζω) drie keer in net ag verse te herhaal? Hierdie vraag kry ‘n interessante dimensie wanneer Rienecker en Rogers (1980:567, 568) aantoon dat die perfektumvorm ‘the duration and persistence of the act of creation.’ aandui. Sou daar in die herhaling van die woordgroep ‘n besondere inhoud aan die skeppingsverstaan gegee word?

Om hierdie en talle ander vrae te beantwoord, is dit nodig om ‘n ondersoek te doen na die betekenis van ‘skepping’.

## 1.5.2 Skepping in die Ou Testament

### 1.5.2.1 Terme en begrippe

In ‘n ondersoek na die betekenis van ‘skepping’ in die Ou Testament behels die studie ‘n ondersoek van sowel die Hebreeuse as die Griekse Ou-Testament tekste. Die Hebreeuse Ou Testament weergawe is ouer as die Septuaginta (Hoffman, 2002:32). Die Septuaginta-tekste is egter ‘n belangrike skakel in die ondersoek omdat dit vir baie Christene die ‘Ou Testament’ van die eerste eeu was.

‘n Studie om die betekenis van ‘skepping’ in die Hebreeuse Ou Testament te verstaan, impliseer ondermeer ‘n fokus op die woorde אֱשָׂא en אֲרָבָה (vgl. Polliack, 2002:72; Thiel, 2002:54-63; Polak, 2002:9; Hoffman, 2002:52). Wat die Septuaginta betref, word daar gefokus op die woorde ποιέιν en κτίζω. Daar word ook na ‘n ander belangrike term, δημιουργέω, verwys.

### 1.5.2.2 Skeppingsterme in die Hebreeuse Ou Testament

Die oudste (tydhistoriese) verwysing na God se skeppingsbetrokkenheid word aangedui met die Hebreeuse werkwoord אֱשָׂא (vgl. Thiel, 2002:61-65). Dié eerste verwysing is opgeteken in Jeremia 27:5 (Foerster, 1972:1006) waar ‘n afgeleide vorm van אֱשָׂא gebruik word. Die fokus van Jeremia 27:5 is Jahweh se oppermag in die geskiedenis en nie soseer die skeppingsgebeure of –handeling nie (vgl. Thiel,

2002:63-66). Net soos Jahweh die hemel en aarde geskep het, het Hy die geskiedenis geskep.

Wanneer die woord  $\text{הָאֱלֹהִים}$  in die Ou Testament gebruik word, word God se almag daardeur beklemtoon. Foerster (1972:1008) wys daarop dat die teks van Eksodus 34:10 en Numeri 16:30 die oudste voorkoms van die woord aandui. Deur die werkwoord  $\text{הָאֱלֹהִים}$  te gebruik, word erkenning gegee aan die magtige daade van God in die geskiedenis.

‘n Verdere beklemtoning is die feit dat God se skeppingswerk totaal bo die vuurmaakplek van die enige ander wese is. ‘...God’s creation...[has - JB]...no analogy in the sferie of human life and knowledge.’ (Foerster, 1972:1008). Die simboliek waarmee die skepping beskryf is, het die ‘onbeskryfbaarheid’ daarvan verder onderstreep. ‘n Teks soos Psalm 103:2 gee ‘n goeie voorbeeld hiervan.

Belangrik om in dié verband ook te noem, is die krag van die God waarmee geskep is. Daar is talle verwysings wat byvoorbeeld verwys na die skeppingswoord van die Here of die hand van die Here wat die hemel uitgesprei het. God se wysheid word as verdere aanduiding in verband met die God se skeppingsaktiwiteit vermeld<sup>59</sup> (vgl. Jeremia 10:12; Spreuke 3:19; 8:27; Job 38; Psalm 65:6).

Die Hebreuse woord wat in Pentateug en Jesaja hoofsaaklik gebruik word om na die skeppinghandeling te verwys, is  $\text{אֱרָאָה}$ .  $\text{אֱרָאָה}$  kom 49 keer in die<sup>60</sup> Hebreuse Ou Testament voor (vgl. Bernhardt, 1974:245).

Die voorkoms van  $\text{אֱרָאָה}$  word eers laat in die geskiedenis gesien. Bernhardt (1972:245) reken dat die herkoms daarvan terugdateer na die tyd van die ballingskap. Hy wys byvoorbeeld daarop dat daar geen voorkomste van die woord voor die tyd van die ballingskap is nie (vgl. Schmidt, 1978:336-338). In die wysheidsliteratuur en in Job is voorkomste van  $\text{אֱרָאָה}$  opvallend afwesig.

<sup>59</sup> Alhoewel hierdie tekste nie uitsluitlik  $\text{אֱרָאָה}$  as verwysing na skepping bevat nie, is die algemene skeppingsboodskap hier van toepassing.

<sup>60</sup> Ou Testament verwys na die Hebreuse Masorete teks van die Ou Testament (BHS) teenoor Septuaginta wat na die Griekse vertaling (LXX) verwys.

Foerster (1972:1005) ondersteun Bernhardt se opinie. Hy wys verder daarop dat verwysings na ‘skepping’ in die tekste van die pre-eksiliese tyd in die algemeen skaars voorkom. ‘n Statistiese studie van Rendtorff (in Esser, 1992:379) het aangetoon dat die konsep van ‘n skeppingsteologie ‘n baie laat ontstaan het.

Volgens Foerster (1972:1005e.v.) het die skeppingsteologie ontwikkel uit die nadenke oor die verlossing. Hierdie ontwikkeling word dateer tydens die Babiloniese ballingskap toe die volk in ‘n intense geloofstryd was.<sup>61</sup> Die skrywer van Deutero-Jesaja beskryf vir die eerste keer in Jesaja 40 die verhouding tussen Skepper en skepsel.

Esser (1992:379) wys daarop dat אֱרֵב ‘n teologies gelade term is. Só byvoorbeeld bestaan daar ‘n noue band tussen skepping en geloof in die God van skepping. ‘It (אֱרֵב) is the word used to convey the explicit faith in creation which is expressed in the later chapters of Isa. and the development of the theology of Gen. 1’ (Esser, 1992:379). Op grond hiervan kan die afleiding gemaak word dat ‘n vrees vir enige skepsel ongeloof in die Skeppergod kommunikeer.

Met verwysing na die gebruik van die term אֱרֵב in die Hebreeuse Ou Testament is dit opvallend dat dit op ‘n dubbele manier ingespan word. Aan die een kant verwys die woord na die eenmalig afgehandelde skeppingsproses. Aan die ander kant verwys die woord na die voortgaande aard van die skeppingsproses.

### ***1.5.2.3 Skeppingsterme in die Septuaginta***

#### **(a) κτίω en ποιεῖν**

Die teologies gelade Hebreeuse woord אֱרֵב word in die Septuaginta 17 keer met κτίω vertaal. Ander woorde waarmee אֱרֵב vertaal word, is ποιεῖν (15 keer), ἀργεῖν, γεννᾶν, δεικνύειν, δεικνύναι, γίνεσθαι, καταδείνυται, en κατασκευάζειν (Bernhardt, 1972:245).

<sup>61</sup> Daar kan dalk selfs parallele tussen hierdie gebeure en die tot standkoming van die eerste twee artikels van die geloofsbelydenis in reaksie teen Marsion aangetoon word (Esser, 1992:379).

‘n Opvallende eienskap in die Septuaginta is die onderskeid wat gemaak word tussen ποιῆν en κτίζω.<sup>62</sup> Eersgenoemde word as generiese term gebruik om te verwys na die maak van iets uit reeds bestaande materiaal. κτίζω aan die ander kant verwys uitsluitlik na iets wat tot stand gekom het uit materiaal wat voorheen nie bestaan het nie. Wanneer κτίζω gebruik is, het dit sonder uitsondering God as die onderwerp (handelende persoon) van die werkwoord.

In aansluiting by bogenoemde kan verwys word na ‘n ander opmerking oor Ou-Testamentiese verwysings na die skeppinggebeure in nie-poëtiese tekste. Bernhardt (1972:246) wys daarop dat sowel die Hebreeuse en Griekse woord - אָרָץ en κτίζω - uitdrukking gee aan die goddelike aard van die skepping. Hierdeur is oortuigend aangetoon dat κτίζω – soos אָרָץ - ‘n teologiese lading kry wanneer dit in terme van die skepping gebruik word.

Deur die κτίζω-woordgroep te gebruik, word verder beklemtoon dat dit God is wat op ‘n aktiewe wyse geskep het (vgl. Foerster, 1972:1023e.v.). ‘n Verdere kenmerk in die voorkoms van die κτίζω-woordgroep is die klem wat geplaas word op die verband tussen skeppingsproses en die wil van God (Esser, 1992: 378). Die skepping is ‘n duidelike uitdrukking van ‘n wilsbesluit van God.

### **(b) dhmiourgew en ktizw**

In die Septuaginta word daar in verband met skeppingswerk in die algemeen gebruik gemaak van afgeleide woorde van die Griekse werkwoord δημιουργέω. Hierdie werkwoord kom baie voor in die Hellenistiese literatuur (Esser, 1992: 378) alhoewel dit nie ‘n parallel in Hebreeus het nie.

Foerster (1972:1024) wys egter daarop dat die Septuaginta die skeppingswerk van God nooit met die δημιουργέω-woordgroep beskryf nie. In die buite-Bybelse literatuur word die δημιουργέω-woordgroep gebruik om ‘n besondere kundige of

<sup>62</sup> Dit is opvallend dat Genesis in die Septuaginta nooit die κτίζω-woordgroep gebruik nie. Die woordgroep wat deurgaans gebruik word, is die ποιέω-groep. In die hele Pentateug kom die κτίζω-woordgroep maar 4 keer voor. Dit kom ook nie voor in die historiese boeke nie, maar kom 15 keer in die profetiese boeke voor. Die hoogste voorkoms van 36 is egter in die apokriewe boeke. Foerster (1972:1027) maak die afleiding dat die gebruik van die κτίζω-woordgroep eers na die vertaling van die Tora in Grieks posgevat het.

spesialis aan te dui. Hierdie verwysing is egter nooit in die Septuaginta gebruik om na God te verwys nie.

‘n Onderskeiding tussen die δημιουργός en die κτίστης is geleë in die feit dat die δημιουργός niks meer as ‘n uitstaande bydraer op ‘n spesifieke terrein kon lewer nie, terwyl die κτίστης nuwe terreine kon skep deur sy wil en bevel (woord). In die latere literatuur het die δημιουργός ‘n minderwaardigheid kommunikeer aangesien dit verbind is met die handwerk van vakmanne – mense van wie daar nie ‘n hoë sosiale dunk was nie.

‘n Laaste opmerking van Foerster (1972:1025) verdien aandag. Uit die algemene Hellenistiese literatuur toon hy aan dat die κτίζω-woordgroep nie ‘n religieuse betekenis gedra het nie. Die woordgroep is tipies in verband met die daarstelling van ‘n nuwe stad, die ontdekking van nuwe lande en die instelling van ‘n nuwe spel of sekte gebruik. Die woordgroep het tipies ‘n bloot intellektuele handeling impliseer.

#### ***1.5.2.4 Die ontstaan van die skeppingsverhale***

Die feit dat die Bybel met twee skeppingsverhale begin, skep die indruk dat dit die oudste deel van die Bybel is. ‘n Nader kyk, bevestig egter dat die verhale van Genesis 1 en 2 relatief jonk is in vergelyking met die oudste dele van die Ou Testament. Dit is op die oog af vreemd dat die skeppingsverhale nie deel van die oudste Ou-Testamentiese dokumente is nie.

#### ***Ekskursie: Die ontstaan van die skeppingsverhale***

‘n Nadere ondersoek toon interessantheide rondom die ontstaan van die skeppingsverhale soos ons ondermeer in Genesis 1 en 2 sien. Met verwysing na die gesaghebbende studie van Westermann (1971) kan enkele aspekte in die ontstaan aangestip word. Hierdie aspekte is uiters onvolledig, maar die doel is ‘n oorsigtelike eerder as volledige aanbieding.

Daar kan met redelike sekerheid aanvaar word dat die volk van die Here vir die eerste keer sistematies oor die skepping gedink het tydens die ballingskap. In dié verband sê Thiel (2002:54) ‘It was in the exile period that the idea of creation in ancient Israel came to a culmination.’ Hieruit kan ‘n mens egter



nie aflei dat hulle nooit oor die ontstaan van die skepping gedink het nie. Westermann (1971) toon ondermeer aan dat dit vir die volk vanself sprekend was dat God alles geskep het.

In die tyd vóór die ballingskap was die verhouding met Jahweh die sentrale element in die kultus. Tydens die ballingskap is die volk (ballinge) egter gekonfronteer met die ontstaan van die skepping. En in hierdie tyd van konfrontasie en soeke na sin in die lewe, is 'n doelbewuste poging aangewend om die skeppingsverhaal neer te skryf.

In hierdie nadenke is die verhale gebruik om die skeppingsgebeure na te 'speel' eerder as om dit intellektueel te probeer beskryf. Met hierdie verhale is die skepping op 'n unieke manier op skrif gestel. Dié verhale was egter nie die enigstes waarmee die antieke mense probeer het om iets oor gebeure in die verre verlede te sê nie.

Naas die skeppingsverhale van die Ou Testament is daar talle skeppingsverhale in die antieke tyd op skrif gestel. Daar bestaan tussen talle van dié verhale groot ooreenkomste. Die skeppingsverhale van die Ou Testament toon ook ooreenkomste met ander skeppingsverhale.

As voorbeeld hiervan kan daar verwys word na die ooreenkomste tussen die Ou-Testamentiese skeppingsverhale en mitologiese skeppingsverhale. Westermann (1971:12-15) gaan een stap verder en toon aan dat die mitologiese verhale in baie opsigte ouer verhale as die Ou-Testamentiese skeppingsverhale is.

'n Oorhaastige afleiding wat dikwels gemaak word, is dat die Ou-Testamentiese verhale baseer is op die ouer mitologiese weergawes. 'n Deegliker ondersoek van die Ou-Testamentiese skeppingsverhale toon egter 'n totaal ander aksent as in die mitologiese verhale.

Een van die uitstaande aksentverskille is te sien in die feit dat die Ou-Testamentiese weergawes die skepping nie as die resultaat van onenigheid of

oorlog in die bo-aardse ruimte sien nie. Die Skepper het, volgens die Ou-Testamentiese verhale, met 'n wilsbesluit deur 'n woord geskep. Daar is nie stryd tussen gode en 'n gevolglike wraakskepping soos elders te sien is nie.

'n Verdere aksent in die Ou-Testamentiese verhale is die oppermag van die Skeppergod. Wanneer die Ou Testament oor die mitologiese reuse praat, is hulle klein voor God en afhanklik van Hom. Karakters soos Rahab en Leviatan is (anders as in die mitologie) níé magtige mitologiese figure nie, maar bloot instrumente in die Skeppergod se hand.

In die oudste 'sistematiese' skeppingsverhaal – Genesis 1 – word die grootheid en almag van die 'historiese' God as Skepper van hemel en aarde beskryf. Hoffman (2002:32) beskryf dit as die 'official version' van die skeppingsverhaal. In sy beskrywing van Genesis 1 sê Westermann (1971:36) daaroor 'The first chapter of the Bible is one of the great pieces of world literature.'

Naas die sake wat hierbo aangespreek is, is daar enkele ander aksente in Ou-Testamentiese skeppingsverhale wat vervolgens aangedui moet word.

#### ***1.5.2.5 Verdere aksente in die Ou-Testamentiese skeppingsverhale***

##### **(a) God – en Hy alleen - is die Skepper**

Die eerste aksent in Ou-Testamentiese skeppingsverhale is die sekerheid van gelowiges dat die skepping 'n magsdaad van God en Hy alleen is (Endo, 2002:157, 160; Thompson, 2001:194). Só bied Psalm 8 ondermeer 'n loflied aan waarin die verwondering van gelowiges op sonderlinge wyse verwoord word. Selfs tot in die moderne tyd van wetenskap en tegnologie laat die grootheid van die skepping 'n mens sprakeloos.

Wanneer 'n mens deur 'n mikroskoop fyn kyk of deur 'n teleskoop ver kyk, kry jy 'n gevoel van die grootheid en almag van die Skepper. 'n Mens besef instinktief dat die skepping van die heelal nét in die horison van God kon plaasvind. Die grootheid van die skepping word alleen verklaarbaar wanneer ons dit met die gans andere God assosieer.

**(b) Die skepping as verhoudingsgebeure**

Foerster (1972:1014) skryf:

Because man in the Hebrew Old Testament knows that he confronts the personal God, he himself is established as a person. Because God has created man as a whole, he is a whole both body and soul. Because God's creation is an act, man, too, is summoned to action. Because God the Creator is one, humanity also is one before Him.

Hiermee word die hoofmoment van die skepping as verhoudingsaksie (vgl. Minear, 1994:103e.v.) aangesny.

Die manier waarop die Ou Testament die skeppingsgebeure beskryf maak een saak baie duidelik. Om aan die skepping alleen as 'n historiese gebeurtenis te dink, ontken die wese van die skepping. Die hart van die skeppingsgebeure is 'n verhouding. 'n Verhouding tussen Skepper en skepsels (vgl. Endo, 2002:157; Minear, 1994:103e.v.).

Een van die goue drade wat deur die skeppingsverhale van die Ou Testament loop, is God se betrokkenheid by sy skepping (Thompson, 2001:189-194). God het nie geskep en toe onttrek nie. Hy is lewend en blywend by sy skepping betrokke. Hierdie voortgaande betrokkenheid kan as God se skeppingstrou beskryf word. Verder toon God se skeppingskrag en –mag deur sy voortgaande betrokkenheid by sy skepping.

God se skeppingstrou lei daartoe dat daar 'n intieme band tussen Skepper en skepsel ontstaan. Naas die algemene band tussen Skepper en skepsel is daar 'n besondere band tussen die Skepper en die mens. In die verhaal van Genesis 1 word die mens beskryf as God se verteenwoordiger in die skepping.

Die verhouding tussen die mens as skepsel en die res van die skepsels teenoor God is opmerklik. Die mens is die enigste wese wat die lewende asem van God het. Die krag van die lewe is deur God aan die mens gegee. Die mens is, anders as die ander wesens wat volgens hulle eie aard gemaak is, gemaak na die beeld van die Skeppergod.

Weens die mens se unieke identiteit het hy 'n verantwoordelikheid ten opsigte van die skepping het. Hy verteenwoordig immers die Skepper in die skepping. Hierdie beteken egter níé dat die Skepper van die skepping onttrek nie. Hy is en bly die Here van skepping wat alle lewende wesens tot verantwoording roep (Foerster, 1972:1010).

**(c) Die skepping as 'n proses**

Die skepping is nie 'n eenmaal afgehandelde handeling van die Skepper nie, maar 'n voortgaande proses (vgl. Jer 1:5, Ps 104; Neh 9:6; Gunton, 1996:35e.v.). Binne hierdie voortgang is die Skepper die bepaler van die geboorte, die lewe en ook die sterwe van alle skepsels. Daarom kon die mense van die ou tyd al erken dat hulle lewensdae in God se hand is. Hierdie wete bring hoop aangesien God aktief betrokke is by sy skepping.

***Ekskursie: Skeppingstaal in vroeë Judese literatuur***

In 'n uiters omvattende en volledige toegespitsde studie oor die Judese literatuur van die 2de eeu voor Christus tot 1ste eeu na Christus is gedoen deur Endo (2002). In dié studie het Endo gekyk na verskillende maniere waarop die skeppingsverhaal van Genesis in ander Judese literatuur te sien is.

Alhoewel Endo se studie ten doel gehad het om parallele tussen die proloog van die Johannes-evangelie en die skeppingsverhale van Genesis aan te toon (Endo, 2002:1), het dit vir die huidige studie ook groot waarde. Trouens, die bydrae van Endo is myns insiens van onskatbare (én deurslaggewende) waarde vir dié studie. Gevolglik word dit in hierdie ekskursie kortliks weergegee.

***Verskillende maniere waarop die skeppingsverhaal weerklink***

Endo (2002) onderskei in sy ondersoek drie hoof maniere, te wete die (1) narratiewe; (2) beskrywende / interpreterende; en (3) kort, kursoriese beskrywings waarop die skeppingsverhaal van Genesis in die Judese literatuur weerklink.

*(1) Narratiewe weerklank van die skeppingsgebeure*

In die eerste plek is daar narratiewe gedeeltes waarin die skeppingsverhaal oorvertel word. Voorbeelde hiervan is ondermeer te vind in Jubileë 2:1-6; 2 Henog 24-33; 4 Esra 6:38-54 en Sibeelse Orakels 1:5-35; 3:8-25; Fragment 3; Josefus se *Antiquitates Judaicae* 1:27-36; Oorlogrol (uit Qumrangrot 1) 10:8-18; die Dankseggingliedere (uit Qumrangrot 1) 9:7-20 en Nie-kanoniese Psalms B (uit Qumrangrot 4) fragment 1 1-12 (Endo, 2002:12-56).

Sekere *bevindinge* wat Endo (2002:54-56) oor die narratiewe herhaling van die Genesis skeppingsverhale van Genesis in die Judese literatuur maak, is van kardinale belang vir die huidige studie:

Die narratiewe gedeeltes in die Judese literatuur volg die algemene volgorde van Genesis 1 en 2. Dit is lang verhale wat in sommige verhale die volgorde van die Genesisverhale effens kan wysig om 'n beklemtoning op 'n element te bied. In sommige verhale word die Genesisverhale nie net oorvertel nie, maar uitgebrei om verwysings na die skepping van engele, winde, God se troon en die paradys in te sluit.

Uit die Judese literatuur is dit verder duidelik dat sekere belangrike temas uit ander dele van die Ou Testament (bv. Psalms, Job en Jesaja) waar die skeppingsverhale opgeneem word. Een van die sentrale temas handel oor die oppergesag van God as Skepper: Hy is verhewe bo die afgode.

'n Saak wat keer op keer na vore kom, is die klem op die unieke identiteit van God wat beskryf word in terme van sy status as Skepper. 'He is the only God since he is the Creator of all things...' (Endo, 2002:54). Interessant genoeg verwys Endo (2002:55) daarna dat hierdie verwysings wat fokus op God as Skepper telkens in die Judese literatuur 'n heils- en eskatologiese karakter kry. Volgens 4 Esra 6:38-54 is dit nêr die Skeppergod wat die eskatologiese redding en heil kan bring.

Die skeppingsdaad word in verband gebring met sekere eienskappe wat aan God toegeskryf word. Die doel hiervan is om God se unieke identiteit verder

te onderstreep deur dit in meer detail te beskryf. Een van die sake wat na vore kom, is die Skeppergod se unieke vermoë ‘...to produce life from lifeless things...’ (Endo, 2002:55)<sup>63</sup>. In aansluiting by hierdie verwysing na die mag en krag (‘power’) van God, wys Endo (Endo, 2002:56) op die motief van lewe binne die konteks van die skeppingsnarratiewe. Hierdie motief word in die Judese literatuur uitsluitlik met God – as Skeppergod – verbind. Hy en nét Hy het die krag om lewe te skeep uit niks.

Naas die motief van lewe, kom die lig-motief ook in die Judese literatuur telkens voor (Endo, 2002:56). Benewens ander belangrike aspekte fokus die Judese literatuur op lig as die woonplek van die Skeppergod – ‘n idee wat direk in Kolossense 1:13 weerklink. Verder word lig en lewe in die Judese literatuur baie na op mekaar betrek.

*(II) Beskrywende / interpreterende weerklanke*

Naas die narratiewe beskrywings is daar ook beskrywende berigte oor die skeppingsgebeure in die Judese literatuur te sien (Endo, 2002:57e.v.). In hoofsaak is hierdie beskrywings korter en meer interpreterend van die skeppingsgebeure as die narratiewe beskrywings. Die beskrywende berigte in die Judese literatuur was gefokus op sekere gebeure of elemente in die skeppingsgebeure. Spesifieke verwysings na ‘...heavenly realm or the astronomical and meteorological phenomena’ (Endo, 2002:130) is te sien.

Dit is verder belangrik om daarop te let dat die beskrywende berigte – soos die narratiewe berigte – die Genesisverhale eggo en ook ‘n verbinding tussen skepping en die eskatologiese redding daar stel (Endo, 2002:131). God se unieke identiteit as Skepper word onderstreep. Hy het mag en krag en dit word veral in sy magtige skeppingsdaad gesien. Hy is ook die Heerser oor die aarde en het ‘n volmaakte eskatologiese heilsplan daarvoor (Endo, 2002:133). Die Skeppergod se unieke identiteit word openbaar in die skepping en ontwikkel in die heilsplan in eskatologiese terme.

---

<sup>63</sup> In die latere bespreking van Kolossense 1:18 sal hierdie aspek sterk funksioneer wanneer God se krag en mag om lewe uit die dood te skeep, bespreek sal word.

Van besondere belang is Endo (2002, 133) se verwysing na 'n teks waar die skepping en herskepping verbind word: 'JosAsen 8:10-12 meditates on the Lord who 'gave life' ...to all things and called (them) out from darkness to light in the context of the creation ...and applies this motif to a salvic context by reiterating the language of new creation'. Soos by die narratiewe berigte word God as Lewe-gewer uitgebeeld (Endo, 2002:135). Hierdeur word sy mag en krag opnuut bevestig en beklemtoon.

*(III) Kursoriese verwysings na die skeppingsgebeure*

In 'n derde en laaste kategorie waarin die skeppingsverhale van Genesis 1 en 2 in die Judese literatuur van die 2e eeu voor Christus tot die 1ste eeu na Christus voorkom, verwys Endo (2002:137e.v.) na kort verwysings wat nóg narratief nóg beskrywend van aard is.

Die eerste beklemtoning wat in dié gedeeltes voorkom, is die fokus op die unieke identiteit van God as Skeppergod (Endo, 2002:153). God is die Bron van lewe en die Skepper wat die skepping deur 'n magswoord tot stand gebring het. God se soewereine krag en mag word onderstreep deur die motief van 'n skeppingswoord waardeur geskep is.

God is voortdurend by die skepping betrokke en daarom beklemtoon sekere tekste sy versorging daarvan. Deel van God se unieke identiteit is die klem op Hom as die Bron van alle dinge sodat '...he alone can let everything be...' (Endo, 2002:154). God is nie net die Lewe nie, maar gee ook lewe. Deur herhaalde verwysings na die skepping van lig beklemtoon die tekste God se unieke identiteit nog verder: '...light is depicted as the reflection of the identity of God (i.e. the power, glory, and the goodness of God).' (Endo, 2002:154).

***Enkele samevattende opmerkings***

Vir die doel van die huidige studie, bied die navorsing van Endo (2002) uiters waardevolle insigte. Hierdie insigte kan kortliks as volg saamgevat word:

1 In die Judese literatuur van die tydperk onder bespreking was verwysings na die skeppingverhale van Genesis 1 en 2 volop.

2 Die fokus van die verwysings – hetsy in narratiewe, beskrywende of korter berigte – was op die unieke identiteit van die Skeppergod. Trouens, die skeppingsverhale word as ‘voertuig’ gebruik om God se identiteit te dra.

3 In die beskrywing van God se unieke identiteit word daar sterk gefokus op (i) God as die enigste Skepper – die Bron van alle lewe; (ii) sy mag en krag om te skeep (uit niks); (iii) sy versorging soos wat dit te sien is in die universele orde (tyd en ruimte); (iv) sy eskatologiese heilsplan; en (v) mense wat identiteit slegs in ‘n unieke verhouding tot hulle Skeppergod kry. (vi) Die sigbare bestaan van lig is die motief van God se unieke identiteit – dit is immers sy woonplek.

4 Teologies beskou, het God identiteit in ‘n wysheids- en eskatologiese konteks. Die mens – daarin teen – kry identiteit binne ‘n verhouding met sy Skepper. Endo vat dit raak wanneer hy konkludeer

...by retelling human history from Genesis creation and thereafter...Referring to the creation of Adam, they consider the relationship between God and the first human being...and affirm their status as the chosen people...These examinations of identity ...are expanded into eschatological arguments...they also expect God to take immediate action for their restoration...

(Endo, 2002:160-161)

5 Endo (2002:164-165) wys daarop dat die motiewe van lig en lewe prominent in die literatuur is. Dit beklemtoon God as die Bron van lewe wat ook lewe gee en eskatologies heil en seën gee. Deur deel te kry aan die lig kry die mens deel aan God se unieke identiteit en leef hy / sy in die leefruimte van die Skeppergod. In hierdie lewensruimte kry die onderskeid tussen lig en duisternis ook etiese betekenis (Endo, 2002:165): dit kontrasteer die lewensruimte van die regverdige en die goddelose.

#### **(d) Geloof en skepping**

Oor die betekenis van die geloof in ‘n skepping soos dit tot uiting gekom het in die Judaïsme is daar minder variasie. Dit het ‘n reuse rol gespeel. In talle geskifte



funksioneer dit veral in gebede. In beide dankseggings as eerbetonings het die Skepper van hemel en aarde baie sterk funksioneer.

Interessant in dié verband is die verwysing van Foerster (1972:1019) dat veral in tye van nood en benoudheid daar teruggeval is op 'n basiese geloof in die Alomteenwoordige Skeppergod. Dit is juis in die skepping waar die lewende God afgegrens word van die talle dooie afgode.

Dit is veral uit talle apokaliptiese geskrifte duidelik dat die troos vir die gelowiges in die belydenis van 'n lewende Skeppergod geleë was. Die een enkele 'eienskap' waaraan daar veral in krisistye vasgehou is, was skepping. In die Etiopiese Henog 84:2 e.v. en die Hemelvaart van Moses 12:4 is daar duidelike spore van 'n geloof wat geanker is in die wete dat die Skeppergod die gelowiges sal bewaar.

Gekoppel aan die voorafgaande is die erkenning van afhanklikheid deur die skepsel. Die skepsel is nie die Skepper nie. Die skepsel het die leiding en ondersteuning van die Skepper nodig om sinvol te lewe. Die sin van die lewe is in die Rabbynse tyd tipies aan die Tora gekoppel. Die Tora het sin aan die lewe gegee (vgl. Endo, 2002:165). Dit is daarom gesien as die objektiewe doel van die skepping en selfs die wêreldgeskiedenis.

Die sonde van die volk kan ongedaan gemaak word, as hulle net berou het en bely. Meer nog is die sondeval net 'n tydelike toestand: daar kom 'n nuwe era wanneer die verhouding met God herstel sal word. As skepsel van die Skepper moet die mens agter optree met 'n sekere genoegsaamheid. Die sogenaamde genoegsaamheid word bepaal deur gehoorsaamheid aan die verordeninge van God en die optrede teenoor jou naaste.

Deur gehoorsaamheid en naasteliefde kan die skepsel styg tot 'n vlak waarop hy die engele onderrig, maar ongehoorsaamheid en haat lei tot 'n situasie waarin die skepsel so laag daal dat selfs 'n vlieg of erdwurm die mens onderrig (Foerster, 1972:1020-1022).

‘n Verdere opmerking moet gemaak word oor die vernuwing van die mens. Die rabbi’s het ook ‘n sekere verstaan van die herstel gehad. Die nuwe mens kom tot stand wanneer die verhouding tussen God en mens nuutgemaak word. Die vernuwing in die verhouding kom tot stand deur belydenis en berou. Hierdie was veral sigbaar in die lewe van proseliete wanneer hulle na bekering as nuwe mense verwelkom is.

Die teken van die besnydenis het verband gehou met die siening oor die nuwe mens. Anders as wat ‘n mens sou verwag, was die besnydenis nie net ‘n teken van die nuwe lewe nie, maar die daad wat nuwe lewe gegee het. In Genesis Rabba 39 by 12:2 (Foerster, 1972:1023) staan daar dat die besnydenis van Abraham ‘n nuwe mens gemaak het. Die daad word met פִּשָּׁע beskryf – ‘n woord wat ook met ‘skep’ vertaal kan word en waarin die daad van die mens en God op gelyke vlak beskou word.

### **1.5.3 Skepping in die Nuwe Testament**

#### ***1.5.3.1 Terme en begrippe***

‘n Ondersoek van die Nuwe Testament toon aan dat die κτίζω-woordgroep by verre die meeste gebruik word in verwysing na skepping in die algemeen. Die ποιέω-woordgroep is ‘n ander groep woorde wat soms gebruik word (vgl. Esser, 1992:383; Foerster, 1972:1028).

Wanneer die eerste skepping ter sprake kom, word die κτίζω-woordgroep uitsluitlike gebruik (Foerster, 1972:1028). Volgens Esser (1992:383) kom dié woordgroep ‘n totaal van 38 keer in die Nuwe Testament voor. Uit die totaal van 38, kom die werkwoord 14 keer voor; die ander 24 voorkomste is afgeleide naamwoorde.

#### ***1.5.3.2 Voorkoms in die Pauliniese literatuur***

‘n Studie oor skepping in die Pauliniese literatuur toon dat die apostel baie sterk beïnvloed is deur die Hebreeuse Ou Testamentiese en Judaïstiese skeppingsbeskouing (Nebe, 2002:111). In die Pauliniese literatuur word woorde κτίζω, κόσμος en τὰ πάντα ondermeer gebruik om na die skeppingsgebeure te verwys (Nebe, 2002:115-120).

Die κτίζω-woordgroep kom 22 keer in die Pauliniese literatuur voor. Romeine het die hoogste voorkoms, naamlik 8. In Kolossense en Efesiërs kom die woordgroep 4

keer in elkeen voor. Die ander voorkomste is in Galasiërs (1 keer); 1 Korintiërs (1 keer); 2 Korintiërs (1 keer) en 1 Timoteus (2 keer).

Die voorkomste in die Pauliniese literatuur kan breedweg in twee groepe verdeel word. Die eerste groep voorkomste het betrekking op die eerste skepping en die tweede groep op die tweede skepping, die herskepping. Die herskepping word uitsluitlik aan die verlossingswerk van Jesus Christus gekoppel.

Daar word 'n opvallende 'verhouding' tussen die twee groepe in sekere tekste uitgedruk. In tekste soos 2 Korintiërs 5:17, Galasiërs 6:15 en Romeine 8:19-23 word die herskepping teenoor die eerste skepping gestel. Daar is 'n definitiewe breuk tussen die eerste skepping en die tweede skepping alhoewel laasgenoemde sonder geloofsoë onsigbaar is.<sup>64</sup>

Dit wat ontstaan het deur die eerste skeppingsgebeure is met die blote oog waarneembaar, maar die nuwe skepping – die herskepping lê op 'n ander vlak as wat somer met die blote oog gesien kan word. Die lewenswyse van die herskepte skepsel word die 'sigbare' deel van die nuwe lewe.

Galasiërs 6:15 onderstreep die drastiese skeiding tussen wat was en wat is (vgl. Nebe, 2002:122). Volgens dié teks is selfs die verbondsteken, die besnydenis, van nul en gener waarde as die gelowige nie herskep is nie.<sup>65</sup>

Een van die uitstaande kenmerke van die herskepte mens is dat hy in Christus is. 'n Spreekende voorbeeld hiervan kry ons in 2 Korintiërs 5:17: ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. Om in Christus te wees getuig enersyds van 'n intieme verhouding met Christus en andersyds van 'n breuk met die ou lewe.

Om Christus se herskepping binne perspektief te sien, moet bepaalde sake rondom die eerste skepping eers verstaan word. 'n Algemene manier was om terug te kyk na

---

<sup>64</sup> In dié verband is dit goed om te onthou dat die ontstaan van die skeppingsdogma tydens die ballingskap juis ook in bepaalde geloofsmoment bevat het. Dit was geloof in die persoonlike God wat Hom die Skeppergod gemaak het.

<sup>65</sup> In die gedeelte oor die latere Judaïsme is daarop gewys dat die besnydenis nie net 'n teken van die verbond was nie, maar ook die 'skepping' van 'n nuwe verhouding tussen God en mens.

die begin van die skepping (Rom 1:20; 1 Kor 11; Efes 1:4) en te erken dat God alles (Efes 3:9; Kol 1:16) gemaak het. Hierdie 'alles' het God uit 'niks' gemaak aangesien daar geen pre-eksistente materie was nie (Rom 4:17). Van hierdie eerste skepping is Christus die Middelaar (1 Kor 8:6; Kol 1:16).

'n Belangrike deel van Paulus se verstaan oor die skepping is die feit dat die eerste skepping nie minderwaardig is nie. Die eerste skepping dra immers genoeg kennis oor die Skepper dat sy goedheid daaruit herken kan word (Rom 1). Meer nog: die skepping het deur Hom en vir Hom tot stand gekom ... εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ... (1 Kor 8:6); ...τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται· (Kol 1:16).

Die hand van die Skepper kan in die skepping herken word. Dit pas daarom om die Skepper te eer en te dank vir die skepping. Nêrens word die skepping vereer nie, maar altyd weer word die Skepper agter die skepping geëer en gedank. Die skepping, by name die mens, het geval en een van die oorsake hiervoor was die misplaasde fokus op die skepsel in plaas van die Skepper (Rom 1).

Die eerste skepping (deur die oë van Paulus) is die egter verganklik en net voorlopig. 1 Korintiërs 15 kontrasteer selfs die menslike liggaam in sy tydige en tydlose modus. Wat mens-wees betref vergelyk hy die huidige met 'n tentwoning terwyl die toekomstige 'n vaste gebou by God is (vgl. 2 Kor 5:1e.v.).

Deel van die huidige skepping is 'n persepsie dat dit met hande gemaak is. In 2 Korintiërs 5:1 en Romeine 2:28 (e.v.) waar dit gaan oor die besnydenis, is Paulus se argument altyd dat handewerk teenoor die werk van God deur Christus staan. So is 'n besnydenis van die hart en nie 'n besnydenis deur die hand byvoorbeeld nodig.

Deel van die beskouing oor die skepping se verganklikheid en voorlopigheid is uit Romeine 8:18-23 te sien (Nebe, 2002:130e.v.). Die hele skepping is in 'n toestand van gretige verlange na eendag. Die eendag waarop die finale hoofstuk afgesluit word en die ewige nuwe skepping betree word.

Paulus is egter nie wêreldvreemd nie. In dié wêreld maak 'n mens se optrede en lewe saak (vgl. 2 Kor 5:10; Rom 12:9e.v.). Binne die tydspanning van die 'alreeds' en die 'nog nie', leef selfs die nuwe mens tussen die 'alreeds' en 'nog nie'.

Om 'n nuwe skepsel te wees (2 Kor 5:17) het nie vanself gebeur nie. Anders as die eerste skepping wat met 'n Woord in die lewe geroep is (1 Kor 8:6), is die nuwe ingelui met die oorwinning van Christus oor die dood (Nebe, 2002:123 e.v.). Daarsonder was die nuwe mensheid 'n versinsel en 'n absolute grap (1 Kor 15).

Christus se kruisdood het die oorplasing (Kol 1:13) tussen die ou en nuwe skepping 'n realiteit gemaak. Hierdeur word die eskatologiese en apokaliptiese horisonne van die skeppingsgebeure onderstreep (Nebe, 2002:132). God se openbaring in Jesus Christus het herstel gebring vir die versteurde verhouding tussen skepsel en Skepper. Daar is nou vrede (Rom 5:8e.v.; Kol 1:20) tussen die mens en sy Maker.

Hierdie bring ineens mee dat die hele bril waarmee na die lewe gekyk word verander het. Al die dinge wat in die ou bestel belangrik was, is nou van nul en gener waarde (Fil 3:7). Selfs die uiterlike tekens en gebruike van die ou wêreldse geloof, is uitgedien (die besnydenis). In kort die wêreld waarin geleef is, het verbygegaan en die nuwe het gekom.

Hierdie nuwe wêreld is die werk van die Vader wat dit deur sy Seun, Jesus Christus gedoen het sê Kolossense 1:12-14. Een van die gevolge van hierdie 'oorplasing' is die gelykstelling van alle mense in die skepping. Daar is nie meer die verskriklike hierargiese lyne tussen man en vrou, Jood of Griek, slaaf of vry, besny of onbesny, barbaar of beskaaf nie (Gal 3:28; Kol 3:11) – Christus staan nou voor God, die Skepper, as verteenwoordiger van die mensdom. Deel hiervan is die versekering dat niks ons van die liefde van die Skepper sal skei nie (Rom 8).

Die logiese wat hieruit voortvloei is om jouself prys te gee vir jou Skepper (Rom 12:1, 2) en sonder oordeel (Rom 2; 14) met groot liefde (1 Kor 13) jou medemens te dien (Gal 6). As gelowige kan jy dit doen aangesien jy 'n nuwe skepsel is – die oue het verbygegaan en die nuwe het gekom (2 Kor 5:17).

Om as nuwe skepsel te lewe, is 'n proses. Dit is daarom nodig om aan die een kant die wil van die Skepper te soek (Kol 1:9-11) en met die oog op Hom te lewe (Kol 3:1e.v.) Gelowiges het die voorreg om hulle seer en hartseer met hulle Skepper te deel (Fil 4) – hulle kan selfs weet dat Hy die bedoelinge van hulle harte sal hoor (Rom 8:27). Gelowiges het egter die verantwoordelikheid om Hom daarmee te vertrou (Fil 4) en ook die verkeerde uit hulle lewens te ban (Kol 3:5e.v.). Na alles is dit immers waar dat die nuwe mens na die beeld van sy Skepper vernuwe word! (Kol 3:10).

### *Ekskursie: Inskripsies in Perge<sup>66</sup>*

Oor die herkoms van Paulus se gebruik van die κτίζω-woordgroep moet 'n verdere opmerking gemaak word. In die antieke stad Perge is daar interessante inskripsies te sien. Wanneer 'n besoeker deur die sogenaamde Hellenistiese hek die stad ingaan, is daar 'n portaalarea waarbinne daar talle nisse in die muur te sien is.

In dié nisse is standbeelde opgerig en op die voetstukke van die standbeelde is daar inskripsies waar die term κτίστης telkens voorkom. Dit is duidelik dat die portaalarea 'n area was waar eer betoon is aan die verskillende persone wat as stigters (ΚΤΙΣΤΗΣ) van die stad gereken is. Foerster (1972:1025) verwys daarna dat die κτίζω-woordgroep in die tyd van die Nuwe Testament gebruik is wanneer daar verwys is na die stigters of ontdekkers van stede, huise, spele of sektes.

Dit volg verder dat 'It denotes specifically the basic intellectual and volitional act by which something comes into being, in the first instance the city.' (Foerster, 1972:1025). Volgens Handelingte (13:13, 14; 14:25) het Paulus tyd verwyd in die Perge. Dit sou dus nie vergesog wees om te aanvaar dat hy bewus sou wees van die verskillende stigters aan wie daar hulde gebring is nie by die ingang van die stad.

Die Judese gelowiges van die stad sou insgelyks gereeld vasgekyk het in die beelde (εἰκὼνα) aan wie hulde gebring is. Om die evangelie van Jesus Christus die geliefde Seun van die Vader wat 'n nuwe koninkryk tot stand bring te verduidelik sou maklik

---

<sup>66</sup> Die inligting wat in dié gedeelte weergegee word, is versamel tydens 'n toer na Turkye waartydens die antieke stad Perge besoek is.

kon begin met 'n verwysing na die stadsvaders en die boodskap in die lig van die evangelie-gebeure te herinterpreteer.

Dit sou aanvegbaar wees om hierdie manier van interpretasie sondermeer deur te trek na die brief aan die gelowiges in Kolosse, maar dit sou tog as 'n moontlikheid gereken kon word. Indien 'n mens verder die skeppingsgebeure van die Skeppergod as agtergrond van die evangelie-gebeure vertolk, is die parallel duidelik: soos wat stede die stigters daarvan in die openbaar vertoon en eer aan hulle gebring word, so en nog meer moet eer aan die Vader bewys word - Hy is die Een wat 'n nuwe koninkryk onder die Heerskappy van sy geliefde Seun geskep het en gelowiges word daarin hervestig (Kol 1:13). Hy verdien daarom die eer (Kol 1:12) vir sy (heils)werk.

### ***Ekskursie: Die pre-Gnostiese skeppingsverstaan***

Die aanwending van Gnostiese materiaal in die ondersoek van die Nuwe Testament is iets waaroor daar lank al 'n dispuut is. Robinson (1983:2) het in 1983 waarskynlik die situasie rondom die gebruik van die Gnostiese tekste in die Nuwe Testament wetenskap raak opgesom toe hy gesê het 'The time has not yet come for a general survey of secondary literature on the topic...' (Robinson, 1983:2).

Die tendense in studies, soos dié van Roberts (1998), Lemmer (1996), Stroumsa (1983) en Goulder (1995) om maar enkeles te noem, kan interpreteer word as deel van die proses om uiteindelik die pre-Gnostiese literatuur op 'n verantwoordbare wyse 'n integrale deel van die Nuwe Testament ondersoek te maak.

Dit is en bly egter 'n strydvraag of die die Gnostiese literatuur (by name die literatuur van Nag-Hammadi) naas die Qumran-literatuur as belangrike veld in die Nuwe Testament wetenskap gereken moet word. Alhoewel dié vraag deur sommige navorsers negatief beantwoord word, is daar ander wat wel so dink.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Dit is alreeds in die gedeelte oor die navorsingsgeskiedenis genoem dat dit 'n anachronisme is om van die Gnostiek in die eerste eeu na Christus te praat. Die Gnostiek is 'n beweging wat heelwat later eers formeel konsolideer is. Dit word egter allerweë aanvaar dat die latere Gnostiek voortgebou het op

***Nagedink oor God in antropomorfiese<sup>68</sup> terme***

As verteenwoordiger van laasgenoemde gedagtestroom word verwys na Stroumsa. Stroumsa (1983) het die verbande tussen die Judese konsep van 'n goddelike liggaam en dié van die vroeë Christelike en pre-Gnostiese tekste ondersoek. Hy (Stroumsa, 1983:269) konkludeer dat die verwysings na God in terme van menslike kwaliteite, gevoelens en geaardheid nie net eie aan die Judese denke was nie.

Hy beweer verder dat dit eie aan die Judese nadenke oor God was om in antropomorfiese terme oor God te dink en praat. Hierdie Judese manier het so sterk in die eerste eeue funksioneer dat die patristiese literatuur etlike polemiserings daarteen bevat (Stroumsa 1983:271).

Ten spyte van die voorkoms van antropomorfiese taal en terme in die Griekse literatuur moet die oorsprong van die skeppingsdenke na die pre-Platoniese tydperk teruggeneem word. Hierdie tydperk is gekenmerk deur die Orfiese verstaan van die skepping.<sup>69</sup>

Volgens die Orfiese skeppings-interpretasie kan die skepping vergelyk word met 'n reuse menslike liggaam, die *macranthropos*. Die *macranthropos* is opgebou uit 'n kop (die hemel), 'n romp / liggaam (die see of die lugarea), voete (die aarde) en oë (die son en maan).<sup>70</sup>

---

inhoude en elemente wat alreeds in die eerste eeu na Christus bestaan het. 'n Studie oor die vroeë-Gnostiese skeppingsverstaan behels daarom 'n studie van die inhoude en elemente wat later formaliseer is in die Gnostiek. Deur die tekste van die Gnostiek soos ons dit in die Nag-Hammadi-biblioteek vind bevat gevolglik elemente en inhoude wat terugskouend van waarde vir die ondersoek kan wees.

<sup>68</sup> Met antropomorfiese word suiwer bedoel dat daar in terme van menslike kwaliteite na iets of iemand anders gekyk word.

<sup>69</sup> Volgens die Orfiese fragment is die kosmos die liggaam van Zeus. Volgens die Orfiese verstaan van die skeppinggebeure het 'n kosmiese eier gebars en die een deel het as 'hemel' die aarde omhul. Hiermee saam het die hemel-gedeelte die woonplek van God geword (Traub, 1972:498). Uit die hemel is die aarde nat gehou en kon die aarde vrugte dra aangesien die hemel dit (vrugte) voorsien het.

<sup>70</sup> Voorbeelde van hierdie manier van verwysing na die skepping is te sien in bronne in die Greek Magical Papiri, die Orakel van Serapis in Macrobius, die Hermetiese Korpus en die Orfiese fragment (Stroumsa, 1983:270).



Stroumsa (1983:270) verwys verder daarna dat dit in latere tye die Grieke was wat eerste op 'n nie-materiële wyse aan God begin dink het. In die latere Gnostiese skeppingsdenke vorm hierdie latere Griekse skeppingsdenke die onderbou. Die aanvanklike antropomorfiese het dus plek gemaak vir 'n nie-materiële skeppings-interpretasie.

Die gevolg van die verskuiwing in die Griekse denke was dat die Judese skeppings-interpretasie die enigste was wat in terme van menslike modaliteite aan die Skeppingsgod gedink het.

Uit die bydrae van Stroumsa is dit gevolglik duidelik dat enige denke oor die skepping wat sekere antropomorfiese kenmerke toon, òf van 'n pre-Platoniese Griekse herkoms òf van 'n Judaïstiese skeppingsverstaan getuig.

Hierdie saak het implikasies vir die huidige ondersoek aangesien Kolossense 1 duidelik kies vir 'n sterk antropomorfiese uitbeelding van die skepping. Om Christus die hoof van die liggaam (ἡ κεφαλή τοῦ σώματος) te noem, is 'n sterk antropomorfiese uitspraak.

### *eijkwn en morfḥ*

'n Verdere bydrae van Stroumsa (1983) oor die terme εἰκὼν en μορφή verdien vermelding. Hy verwys na die gebruik van die term εἰκὼν waar laasgenoemde in die Gnostiese (hermetiese) tekste met μορφή sinoniem gestel word. Een van die eerste voorkomste vind ons in Poimandres, die eerste Hermetiese geskrif in die *Corpus Hermeticum*. Volgens Poimandres is εἰκὼν en μορφή sinonieme konsepte.

Hierdie ooreenkoms tussen εἰκὼν en μορφή is belangrik vir dié studie<sup>71</sup>. Die belangrik is geleë is in die feit dat dit stukrag verleen aan die argument dat

---

<sup>71</sup> Uit die werk van Spicq (Stroumsa, 1983:284) is dit duidelik dat daar wel minimale semantiese verskille tussen εἰκὼν en μορφή aangetoon kan word. Dit is egter belangrik om die verwantskap tussen die terme ook te verreken. Alhoewel semantiese ooreenkomste oorspeel kan word, is dit belangrik genoeg verreken te word. Gedagtig hieraan is dit opmerklik dat die woordeboek van Louw en Nida (1988) níe die semantiese verwantskap tussen εἰκὼν en μορφή reflekteer nie - iets wat ek reken nodig is.

Kolossense 1:13-20 – soos Filippense 2:6-11 – voorbeelde van vroeë belydenisse verteenwoordig.

#### 1.5.4 Samevatting

\* Die eerste saak wat duidelik aangetoon is, is dat daar kwalik sprake van 'n skeppingsteologie vóór die ballingskap van Israel sprake kan wees. Die voorkoms van die Hebreeuse woord אֱלֹהִים in die Hebreeuse teks van die Ou Testament dui op die eerste skeppingsgebeure. 'n Skeppingsgebeure waar die Skepper uit niks geskep het.

\* Met die vertaling van die Hebreeuse teks in Grieks het die vertalers deurgaans gekies om die woord אֱלֹהִים in Genesis met ποιέω te vertaal. In die profetiese tekste word die κτίζω-woordgroep egter gebruik wanneer daar terugverwys word na die gebeure waarvoor Genesis berig.

\* Dit blyk dat die κτίζω-woordgroep gebruik is, wanneer die betekenis van die eerste skepping ter sprake kom. Teenoor die blote verwysing na God wat gemaak het, kry dit 'n gelade betekenis wanneer gesê (of bely) word dat God geskep het. Met die gebruik van die κτίζω-woordgroep kry die historiese skeppingsgebeure teologiese betekenis. Daar is soortgelyk daarop gewys hoe die Hebreeuse woord אֱלֹהִים ook 'n sterk teologiese geladendheid het.

\* 'n Tweede gevolgtrekking hang nou saam met die eerste. In die Nuwe-Testamentiese gebruik van die κτίζω-woordgroep kan 'n teologiese (her)interpretasie gesien word. Wanneer Paulus die woordgroep gebruik, het hy baie spesifiek die teologiese betekenis van die eerste skepping in die oog. God het nie maar bloot bestaande elemente op 'n nuwe manier georden nie, maar iets totaal nuut tot stand gebring. Vandaar die gebruik van die κτίζω-woordgroep.

\* 'n Derde gevolgtrekking wat gemaak kan word, is dat die gebruik van κτίζω-woordgroep binne sy teologiese verstaanshorison die aktiewe werk van die Skeppergod veronderstel. Sonder om pertinent na die Skepper te verwys of hoef te verwys, roep die gebruik van die κτίζω-woordgroep die Persoon van die Skeppergod in die oog. Die Skeppergod word deurgaans in terme van die κτίζω-woordgroep beskryf en word nooit 'n δημιουργός soos wat die Helleniste daaraan gedink het nie.

\* Vierdens toon die gebruik van die κτίζω-woordgroep in die latere Judaïsme, die pre-Gnostiese tekste en die patristiek 'n voorkeur om die historiese skeppingsgebeure

in 'n teologiese raamwerk te plaas. Die latere Judaïstiese tekste beklemtoon die betrokkenheid van die lewende, alomteenwoordige Skeppergod by sy skepping. Hierdie wete bring sekuriteit vir gelowiges in tye van krisis.

\* Die pre-Gnostiese tekste gryp terug op die Judese skeppingsverstaan ten spyte van die Hellenistiese invloed daarop terwyl die patristiek 'n voorkeur toon om juis die Hellenistiese invloede teen te gaan. 'n Verdere klem in die patristiek is om die persoonlike betrokkenheid van die Skeppergod te beklemtoon. Teenoor die Hellenistiese dualistiese denke van 'n onbetrokke god(e) soos dit te sien was in die Platoniese en neo-Platoniese denke is die daadwerklike betrokkenheid van die Skeppergod by sy skepping.

\* Uit die voorafgaande is dit duidelik hoe die gebruik van die κτίζω-woordgroep binne verskeie kontekste die daadwerklike betrokkenheid van die Skeppergod beklemtoon en daarom 'n definitiewe betekenis vir die eksegesi van Kolossense 1:13-20 het. Wanneer 'n mens daarop let dat die κτίζω-woordgroep drie keer in Kolossense 1:13-20 voorkom, beklemtoon dit die aktiewe rol wat die Skeppergod in dié gedeelte speel.

\* In die gedeelte oor die afbakening en perikoopvasstelling is daarop gewys dat die 'grens' wat sekere navorsers tussen 1:13-14 en 1:15-20 skep, 'oorskrei' kan word wanneer die inhoudelike elemente met mekaar in verband gebring word. Die woordstudie oor die κτίζω-woordgroep het hierdie opinie myns insiens ondersteun.

## **AFDELING 3: ONDERSTEUNENDE FOKI VIR DIE AGRARIESE EN SKEPPINGSRAAMWERK; VANUIT DIE KOLOSSENSE TEKS AANGEDUI**

### **1 Detaileksegeese van Kolossense 1:13-20**

#### ***1.1 Tekskritiese verrekening***

In die vasstelling van die finale teks van 1:13-20 is daar in die tekskritiese notas enkele opmerkings. In die twee verwysings na die teks van vers 14, kan die twee saamgelees word as sou daar 'n alternatiewe lesing van ἔσχομεν in plaas van ἔχομεν voorgestel word en in die tweede plek 'n invoeging van die frase διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ ná ἀπολύτρωσιν.

Metzger (1981) behandel laasgenoemde invoeging en verwys daarna as 'n sprekende voorbeeld van wysigings wat aangebring is as gevolg van assimilasië tussen twee tekste. Hierdie oorskryffout kan eerder in die Evangelies opmerklik word (Metzger, 1968:193) en is in hierdie geval uitsonderlik.

In vers 16 word daar by twee geleenthede taalkundige wysigings met die invoeging van die τὰ-partikel as alternatiewe lesings aangebied. In vers 18 word daar 'n alternatief aangebied om die ἡ-lidwoord in te sluit en om die ἐκ-voorsetsel uit te laat. In vers 19 word κατοικῆσαι as alternatief vir κατοικήσαι voorgestel.

Vers 20 dra twee notas: een om die αὐτοῦ na αὐτοῦ te verander en die ander nota wat die frase δι' αὐτοῦ wil uitlaat. Pokorný (1991:60) merk op dat vers 20 baie meer ritmies sou lees indien die verandering van die tekskritiek aanvaar word, maar tereg sê hy ná hierdie opmerking: 'As far as the overall text-critical evaluation is concerned, it is part of the text' (Pokorný, 1991:60; *contra* Lohse, 1971:42, 43).

In al die genoemde gevalle oordeel ek dat die bestaande teks onveranderd gelaat kan word en aanvaar die teks soos dit in NA27 beskikbaar is. Die eksterne en interne

getuienis bevestig dat daar in die voorbereiding van die finale teks genoeg oorweging aan die alternatiewe gegee is.

Alhoewel dit nie direk met tekskritiese aspekte in verband staan nie, is dit op te merk dat die formaat waarin die teks van die derde uitgawe van die UBS Griekse Nuwe Testament uitgegee is, verskil van die 27ste uitgawe van die Nestle-Aland Griekse Nuwe Testament. Die verskil is geleë in die formatering van Kolossense 1:18b-20 wat saam met Kolossense 1:15-18a in 'n poëtiese formaat geplaas is (daar is gebruik gemaak van groter kantlyne om die poëtiese gedeeltes te onderskei).

### ***1.2 Vorm- en redaksiekritiek***

'n Belangrike deel van detailksege hanteer die vorm- en redaksiekritiek van 'n gedeelte. Daar is reeds vroeër baie vlugtig na dié saak verwys. Dit is egter op dié stadium van die ondersoek nodig om in groter volledigheid aan dié saak aandag te gee.

Norden was die eerste ondersoeker wat die gedeelte aan 'n omvattende vormkritiese ondersoek onderwerp het. Reeds so vroeg soos 1913 (in Martin, 1981:115) het Norden met 'n lied (himne) in Kolossense 1:15-20 gewerk. Sy ondersoek oor die gedeelte begin op die vlak van die redaksie-kritiek.

Sekerlik die grootste bydrae oor die gedeelte verskyn in sy boek *Agnostos Theos* in 1956. Die slotsom waartoe Norden gekom het, was dat die gedeelte 1:15-20 groot gedeeltes ou tradisie-materiaal bevat. Die herkoms van die tradisie-materiaal is as aangedui as Joods met Griekse invloed. Veral tipies Stoïsynse 'alle' formules en die Platoniese verstaan van die heelal as die dualisme tussen die sigbare en onsigbare, is deur Norden as agtergrond vir die gedeelte aangedui.

Sedert Norden sy bydrae gemaak het, het talle geleerdes in sy voetspore gevolg en veral probeer om 'n versindeling (struktuur) van die gedeelte te bepaal.<sup>72</sup> Een van die gevolge van die ondersoek was dat die teks van Kolossense 1:15-20 van die res van die teks (Kol 1:13-14 en 1:21-23) losgemaak is.

<sup>72</sup> Martin (1981:115) reken dat een van die beste bydrae om 'n versindeling te maak ongetwyfeld van Schweizer gekom het.

‘n Verdere uitvloeisel van Norden se werk was die soeke na ‘n oorspronklike teks van Kolossense 1:15-20. ‘n Teks of tekste wat gedien het as tradisie-materiaal waarvolgens Kolossense 1:15-20 geskryf is. Die uiteinde hiervan is dat die teks (dikwels willekeurig!) aangepas word en sekere woorde as latere invoegings etiketeer is.

### **1.2.1 Navorsing met verskillende foki**

Onder navorsers van die vorm- en redaksiekritiek is daar verskillende vertrekpunte aan te dui. Aan die een kant is daar navorsers wat probeer om ‘n oorspronklike teks te konstrueer aan die hand van die huidige finale teks. Onder dié navorsers tel ondermeer Lohmeyer (vgl. O’Brien, 1982:33), Käsemann (1949), Robinson (1957), Bammel (1961), Schweizer (1982) en Lohse (1971).

Naas pogings om die huidige teks aan te pas, is daar navorsers wat vanuit die huidige, finale teks probeer om die saak te benader. Dié navorsers probeer om aan die hand van die inhoud van die gedeelte sekere temas te onderskei. Hier word veral gedink aan Kümmel (1975), Dibelius-Greeven, Moule, Maurer en Feuillet (vgl. O’Brien, 1982:36) wat tradisionele elemente onderskei het. Baugh (1985) bied ‘n effens anders benadering binne dié groep wanneer hy eerder fokus op tematiese merkers in die gedeelte.

‘n Vars aanpak in die vorm- en redaksiekritiek word aangetref in die werk van Roberts (1986:29; 1988a:81-97). Die vraag wat Roberts vra, hou verband met die funksie van die teks in Kolossense 1:13-20. Botha (1989:59) maak tereg die opmerking dat daar weinig tereg kom van ‘n soeke na die funksie van die teks. Roberts hanteer dié saak en bou voort op die werk van Schubert (1939).

### **1.2.2 ‘n Soeke na ‘n oorspronklike teks**

Een van die eerste pogings na Norden het gekom van Lohmeyer (O’Brien, 1982:33) wat die gedeelte 1:15-20 in twee strofes (1:15-16a; 1:18-20) van sewe versreëls elk ingedeel het. Verse 1:16f-17 is deur Lohmeyer as ‘n brug of oorgangsgedeelte

beskryf en dié het hy in drie versreëls ingedeel. Naas pogings om 'n indeling van die gedeelte te maak, het Lohmeyer gesoek na elemente wat vroeëre tradisie(s) kon verrai of dalk selfs latere redaksionele werk kon wees.<sup>73</sup>

Een van die mees toonaangewende bydraes op die vlak van die vorm- en redaksiekritiek is gelewer deur Käsemann in sy artikel 'A Primitive Christian Baptismal Liturgy' (1964:149e.v.). In dié bydrae het hy aangetoon hoe die himne van 1:15-20 in twee strofes van ses reëls elk ingedeel kan word. Veral van belang was Käsemann se mening dat die verwysing na τῆς ἐκκλησίας (vers 18a) en διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ (vers 20b) interpolasies is.

Tydens die tydvak waarbinne Käsemann gewerk het, het Masson aangedui (soos in die tyd van Norden) dat die parallelismes in die himne eerder van Semitiese as Griekse oorsprong is. Käsemann (1964: 149-168) het egter vir 'n pre-Christelike Gnostiese agtergrond vir die himne gekies. Hy toon aan hoe die drama van die Gnostiese verlosser 'n parallel en dalk selfs agtergrond vir die himne in Kolossense 1:15-20 vorm.

Hierdie siening is in die moderne tyd redelik onder skoot en word slegs in enkele kringe nog ondersteun (vgl. O'Brien, 1982:37, 38; Beasley-Murray, 1980:169-183). In die gedeelte oor die navorsingsgeskiedenis is aandag gegee aan die inhoudelik omvang van Käsemann se mening.

Teen die laat vyftiger jare het Robinson (1957) in sy artikel 'A Formal Analysis of Colossians 1:15-20' aangevoer dat daar tussen die twee strofes van die himne 'n noue band is. Veral parallelle frases en terme tussen die twee stanzas het hom by dié oorweging gebring.

Robinson het selfs verder gegaan en 'n hipotetiese eerste gedeelte van die oorspronklike himne geskryf. Hierdie eerste gedeelte sou in die oorspronklike vóór die huidige begin in vers 15 gestaan het, aldus Robinson (1957:275e.v.). Volgens

---

<sup>73</sup> O'Brien (1982:33-37) verwys na die omvattende werk van Gabathuler onder die titel 'Jesus Christus. Haupt der Kirche - Haupt der Welt' wat in 1965 verskyn het. Gabathuler (1965) het in dié werk 'n goeie oorsig gegee van die stand van navorsing tot 1965.

Robinson (1957:287) was dit die outeur van die brief aan die Kolossense wat die himne oorgeneem en aangepas het.

Bammel het in 1961 in 'Versuch zu Kol 1:15-20' gefokus op die chiasiese parallelisme tussen die twee stanzas. Wat in sy werk egter nie genoegsaam klem gekry het nie, was 'n ondersoek na die dubbele  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  in verse 17 en 18. Die belangrike verse 17, 18a en 20 wat volgens Martin (1974:64) 'n kardinale deel van die boodskap van die himne behels, word deur Bammel uit die struktuur van die himne uitgelaat.

Schweizer (1982:55-88) wat ondermeer 'n kommentaar op Kolossense geskryf het, het volgens O'Brien (1982:34) 'n baie belangrike bydrae in die studie oor die himne gelewer. Schweizer (1982:56-60) onderskei twee strofes, naamlik verse 15-16 en 18b-20.

Die gedeelte tussen die twee strofes beskou Schweizer (1982:56e.v.) as tussenstrofe ('Zwischenstrophe'). Dié tussenstrofe word as die brug tussen die twee strofes beskryf. In 'n poging om 'n ritmiese oorspronklike himne met perfekte simmetrie daar te stel, het Schweizer vier frases uitgelaat.

Die vier frases, (1) 'òf trone òf oorheersers òf owerhede òf magte' (vers 16); (2) 'die gemeente / kerk' (vers 18); (3) 'sodat in alles Hy voor alles kan wees' (vers 18); en (4) 'makende vrede deur sy bloed' (vers 20) is (volgens Schweizer) die outeur van die brief se eie insigte wat ingevoeg is om die bestaande himne teologies te 'suiwer'. O'Brien (1982:35) wys daarop dat Schweizer se bydrae groot byval vind, maar dat dit op 'n baie teoretiese en spekulatiewe basis staan.

Die bydrae van Lohse (1971:41-61) kan as konserwatief beskryf word. Lohse verkies om die himne in twee strofes van ongelyke lengte te verdeel. Volgens sy verdeling het die strofes nie albei ewe veel komponente nie, maar dit is volgens hom nie nodig nie.

'n Verdere aanname wat Lohse (1971:42) maak, is dat die himne deel uitgemaak het van 'n oorspronklike lied wat gesing is. Lohse gee egter nie 'n rede vir sy opmerking



nie. Lohse is soos Schweizer van mening dat die outeur van die brief die lied aangepas het deur ondermeer verklarende gedeeltes tussen elemente van die himne in te voeg. Hierdie invoegings het ten doel gehad om bepaalde elemente van die himne te beklemtoon.

Van belang is die opmerking wat Lohse (1971:43) maak oor die voorkoms van die frase τῆς ἐκκλησίας in vers 18. Hy reken dat dit ingevoeg is in 'n oorspronklike himne waarin dit níé voorgekom het nie. Die betekenis van die oorspronklike himne is daardeur aangepas om te fokus op Christus se Heerskappy oor die kerk. Terwyl die oorspronklike himne die liggaam in die kosmos gesien het, kry die liggaam 'n nuwe identiteit, naamlik die kerk.

Ter wille van volledigheid moet dit genoem word dat Lohse vanuit 'n Hellenistiese hoek na Kolossense kyk. Hy interpreteer die teks vanuit 'n verstaan van die skepping wat teruggaan op die Orfiese skeppingsbegrip. Volgens laasgenoemde is die godheid die kop en die kosmos die liggaam van die skepping.

### 1.2.3 'n Soeke na sin vanuit die finale teks

O'Brien (1982:36) begin sy gedeelte oor die indeling van die gedeelte deur te sê 'No single reconstruction is completely convincing.' Hiermee sluit hy nou aan by die woorde van Kümmel (1975) wat ook die onbevredigende aard van elke poging tot dusver aanvoel. Kümmel (1975:343) is van mening dat die outeur (wat hy as Paulus sien) die himne self konstrueer het aan die hand van bestaande tradisionele elemente (*contra* Lohse, 1971:42).

O'Brien (1982:36, 37) wys daarop dat geleerdes soos Dibelius-Greeven, Moule, Maurer en Feuillet met hierdie mening akkoord gaan. Hiervolgens sal dit, aldus O'Brien, meer akkuraat wees om na parallele in die bestaande teks te soek en met die teks voor hande te werk. O'Brien gaan gevolglik verder en probeer nie 'n finale struktuurindeling met strofes en tussenstrofes konstrueer nie. Hy toon egter telkens aan hoe sekere elemente met mekaar in verband gebring kan word om sekere groter boodskap-eenhede te gee.

Die besondere bydrae van Baugh (1985) ‘The poetic form of Col 1:15-20’ verdien ‘n meer uitgebreide behandeling. Baugh (1985:227-244) is ernstig daarmee om met die finale teks te werk en daaruit ‘n poëtiese struktuur aan te toon. Hy wys daarop dat Bammel (1961) alreeds uitgewys het dat elkeen van die stanzas ‘n chiastiese opbou het. Die chiasme is dikwels baie gekompliseerd; dikwels selfs ‘n ‘veraf-chiasme’.

Baugh wys daarop dat die poëtiese agtergrond van die gedeelte eerder in die Hebreeuse as die Griekse agtergrond te soek is. Griekse gedigte het per definisie ‘n baie streng opbou en metrum gehad. Daar is kritieke verskille tussen die Griekse poësie en die himne in Kolossense 1. So, byvoorbeeld, is Griekse poësie dikwels in die 1ste persoon en daar is nie ‘n herhaling van begrippe soos in Kolossense se geval nie.

Die sterkste aanduiding van ‘n nie-Griekse herkoms is egter die metrum. Griekse poësie het ‘n konstante metrum in die onderskeie stanzas gehandhaaf. Metriese himnes was bekend in die tyd van Paulus – ‘n himne van Sofokles, ‘Paeon aan Asklepius’, is sedert die 4de eeu voor Christus al bekend (Baugh, 1985:232). So ook ‘n himne soos die ‘Himne aan Zeus’. Indien die himne in Kolossense wel na voorbeeld van ‘n Griekse himne geskep is, sou dit volgens Griekse styl gedoen gewees het. Selfs al het Paulus iemands anders se himne gebruik, sou meer eg Griekse metodiek te sien gewees het.

Hengel (in Baugh, 1985:232) som die saak goed op: ‘Despite the variety of possibilities, in form it [a NT hymn] will have been a “psalm”; i.e. it will have had the strict metre of the Greek religious hymn: in this respect it wil [sic] have been closer to the Old Testament and Jewish tradition.’

Baugh skep vervolgens ‘n struktuur in Kolossense 1:15-20 deur tematiese merkers te identifiseer. Eenhede word dan aan die hand van die tematiese merkers geskep. Hy stel vyf tematiese eenhede voor, 15-16, 17a, 17b, 18a en 18b-20 waarin die drie ‘problematiese’ versreëls, 17a, 17b en 18a as stanzas op hulle eie gesien word.

Ter afsluiting van sy artikel (Baugh, 1985:242) verwys Baugh na die baie kreatiewe manier van struktuurontleding wat deur Barbara Thiering voorgestel word. Barbara

Thiering bied aan die hand van 'n navorsing oor die Qumran-geskrifte 'n sleutel tot die ontsluiting van die struktuur van die himne.

Thiering (vgl. Baugh, 1985:242-243) gebruik die sogenaamde 'gather line' stelsel om die inhoud van Kolossense 1:15-20 baie kreatief in te deel. Die 'gather line' stelsel word veral gebruik om die poëtiese materiaal van Qumran te ondersoek. Ek oordeel dat Thiering se bydrae nie van waarde vir die verdere ondersoek kan wees nie en laat dit daar.

#### 1.2.4 'n Soeke na die funksie van die gedeelte

Op plaaslike front het Roberts baanbrekerswerk op die himne gedoen. In artikels oor die belydenisoorgange in Pauliniese briewe (Roberts, 1986; 1988a) het sy studies direkte betekenis vir die skakeling tussen verse 13-14 en vers 15.<sup>74</sup> In sy hantering van briefoorgange behandel hy Kolossense 1:13-20 en toon aan hoe verse 13-14 saam met verse 15-20 as 'n eenheid gelees moet word.

Hy beklemtoon verder die feit dat 1:15-20 nog nie werklik as himne aangedui kon word nie.<sup>75</sup> Roberts verkies daarom om verse 13-20 as eenheid te lees en bestempel die gedeelte as 'n belydenis.

Alhoewel Roberts (1997:477) in 'n latere artikel 'toegee' dat 1:15-20 as lied gesien kan word, bly hy egter steeds van mening dat 1:13-14 saam met 1:15-20 as eenheid gelees moet word. Die aard daarvan is steeds om as oorgang na die hoof *corpus* van die brief te dien. In 'n latere artikel (Roberts, 1988a:81-97) beskryf hy die belydenisuitsprake as briefoorgange in Pauliniese briewe.

In Roberts (1997:487, 488) se eie woorde: 'Waar die lied hier egter in die raamwerk van die belydenisuitspraak in 1:13-14 ingetrek word en, met waarskynlikheid 'n

<sup>74</sup> Oor die skakeling tussen die genoemde verse het Wright (1990:445) reeds opgemerk: "...there is no agreement as to the status of the passage immediately preceding (1.13-14). It too might be claimed to exhibit some kind of poetic structure...". Wright konkludeer egter oor dat die relatiewe frase wat vers 13 inlui kwalik die begin van 'n gedeelte kan aandui en daarom dat verse 13-14 1:15-20 geensins vollediger maak nie.

<sup>75</sup> Saam met talle navorsers erken Roberts (1988a:92-93) dat sekere himniese elemente voorkom. Hy is selfs bereid om toe te gee dat ons met tradisiestof te make het, maar dat die gedeelte 1:15-20 as eenheid gelees word, wil hy nie mee inval nie.

aantal wysiging, aangehaal word, kan 'n mens nie anders as om dit as part en deel die belydenisuitspraak te lees nie. In dié geval vorm dit dan meer kolongroep binne die belydenisuitspraak. Die poëtiese taalgebruik van 1:15-20 moet geen verandering bied vir hierdie siening nie omdat die aanhaling van 'n poëtiese gedeelte altyd tot vermenging van vorme aanleiding sal gee, **sonder dat die aangehaalde gedeelte noodwendig vanweë sy vorm 'n selfstandige eenheid uitmaak.**' [my klem].

Roberts (1986:29) toon verder aan hoe die tradisionele verstaan van die posisie van briefoorgange nie so eenduidig is soos wat Schubert (1939:4-9) dit aangetoon het nie. Hy wys daarop dat die gedeeltes in Pauliniese briewe wat die liggaam van brief inlei verskillende vorms kan inneem en op verskillende plekke voorkom.

### 1.2.5 Samevattend:

\* Sedert die tyd van Norden (1956) het talle navorsers Kolossense 1:15-20 aan 'n vorm- en redaksiekritiese ondersoek onderwerp. Soos Norden het hulle egter aan die eenheid van verse 15-20 vasgehou.

\* Sommige navorsers het probeer om 'n oorspronklike himne te rekonstrueer. Hierdie himne of himnes sou – volgens die navorsers – die grondstof vir Kolossense 1:15-20 wees. Die gevolg van dié ondersoeke lei dikwels tot 'n aanpassing van die teks.

\* Verwant aan die vorige is die soeke na 'n sekere versindeling in Kolossense 1:15-20. Alhoewel 'n indeling in twee dele algemeen voorkom, is daar uiteenlopende standpunte oor die res van die gedeelte.

\* Tereg is daar al opgemerk dat daar nie bewyse daarvoor is dat Kolossense 1:15-20 'n himne is nie. Alhoewel talle himniese elemente aangetoon kan word, kan die gedeelte eweneens as 'n belydenis bestempel word. Funksioneel is dit 'n belydenis wat as briefoorgang dien.

\* 'n Laaste opmerking is dat die afbakening van verse 15-20 as eenheid nie die enigste moontlikheid is nie. Daar is verwys na die indeling waarvolgens verse 13-20 'n eenheid vorm. Hierdie indeling val saam met die gedagte dat ons in verse 13-20 'n voorbeeld van 'n geloofsbelydenis het. Hierdie aspek sal later meer breedvoerig beskryf word.

### ***1.3 Teksafbakening en perikoopvasstelling***

#### **1.3.1 Inleiding**

In die gedeelte oor die navorsingsgeskiedenis is daarop gewys dat die indeling van Kolossense 1 'n bepalende komponent in die eksegeese van die gedeelte 1:13-20 / 1:15-20 is. 'n Verkenning van die navorsingsgeskiedenis dui daarop dat daar nie eenstemmigheid rondom die indeling is nie.

Verder is dit duidelik dat Kolossense 1:15-20 as een van die, indien nie dié belangrikste deel van die brief gesien word. Met verwysing na die navorsing van ondermeer Fossum (1989) en Pokorný (1991) kan dié gedeelte as 'n matriks vir die hele brief beskou word. Die interpretasie van die brief word bepalend beïnvloed deur die betekenis wat aan dié gedeelte toegeken word.

Betreffende die betekenis van Kolossense 1:15-20 is dit opmerklik dat die navorsing in 'n sekere rigting gestuur is. Soos wat O'Brien (1982:32-37; vgl. Helyer, 1991:51; Botha, 1989:55) aantoon beskou die grootste hoeveelheid ondersoekers 1:15-20 as 'n himne van een of ander aard. Voortspruitend uit hierdie 'vertrekpunt' word die navorsing oor die inhoud verder onderneem.

Daar is egter bepaalde probleme met hierdie 'meerderheidsopinie'. In dié verband kan ondermeer verwys word na die bydraes van Roberts (1988a), Baugh (1985) en Wright (1990) waarin aantoon word dat die navorsingsproses tot 'n mate hierdeur gestrem is. Interpretasie van die inhoud van die gedeelte moes dikwels in die verlede gebukkend gaan onder die juk van geforseerde indelings en struktuurvasstellings. Hierdie gevaar word daarom verreken wanneer daar voorts na enkele moontlike indelings van Kolossense 1:3-23 gekyk word.

#### **1.3.2 Moontlike indeling van Kolossense 1:3-23**

Aangesien die indeling so 'n belangrike element in die ondersoek van Kolossense 1 is, is dit nodig om dit in dié ondersoek te verreken. Ter inleiding is dit belangrik om 'n oorsig<sup>76</sup> van die bestaande indelings aan te bied. Hieruit word dit duidelik dat (1)

---

<sup>76</sup> Alvorens 'n keuse gemaak word vir een van die indelings, moet die argumente van die verskillende indelings eers aan die orde kom. Die bespreking van dié saak word bemoeilik deur die feit dat

die verbintenis tussen Kolossense 1:14 en 15 en (2) die eenheid van Kolossense 1:9-14<sup>77</sup> fokusareas is.

### **1.3.2.1 1:13-20 as perikoop<sup>78</sup>**

Dit is veral die werk van Roberts, in die artikel ‘Belydenisuitsprake as Pauliniese briefoorgange’ (1988a) wat hier in die oog is. Lohse (1971:41) het reeds opgemerk dat verse 13 en 14 ’n belydenisstyl het. In die genoemde artikel van Roberts word uitvoerig aangedui hoe belydenisuitsprake as oorgange binne kleiner dele in ’n brief kan funksioneer (Roberts, 1988a:84, 92). Binne die konteks van Kolossense 1:13-20 funksioneer verse 13 en 14 as ’n belydenisuitspraak wat uitloop op die homologie in 1:15-20.

Roberts (1988a:92) wys daarop dat daar kwalik na ὄς as ’n liturgiese struktuurmerker in 1:15 en 1:18b verwys kan word sonder om dieselfde met 1:13 te doen. Hy wys tereg daarop dat wanneer ὄς soos in dié geval ’n selfstandige kolon in dit as καὶ αὐτός gelees moet word (vgl. ook van der Watt, 1988:22). Hiervolgens vervul dit nie ’n relatiewe funksie nie, maar is in wese dieselfde as καὶ αὐτός. Hierdie opmerking het verrykende implikasies vir die inleidende καὶ αὐτός-partikel wat in verse 17 en 18 voorkom veral wat die indeling van strofes betref, maar hierdie implikasies sal later in dié gedeelte aangespreek word. Yates (1993:14) verwys na die werk van Lohmeyer wat die gedeelte 1:13-20 ook as eenheid geneem het.

### **1.3.2.2 1:13-23 as gedagte-eenheid**

Van der Watt (1988:22) noem die eenheid 1:13-23 ’n perikoopring wat opgebou is uit drie afsonderlike perikope 1:13-14; 1:15-20; en 1:21-23. Van der Watt (1988:22) wys daarop dat daar tussen verse 12 en 13 ’n sintaktiese band bestaan, maar dat die oorgangsgedagte van vers 13 ’n breuk met vers 12 bring. Die voorkoms van sterk himniese elemente gee nog verdere motivering om dié breuk te maak.

---

sommige kommentatore nie verduidelikings bied vir die indeling nie. Daar word in sommige gevalle slegs na semantiese sake verwys wat as beginsel vir indeling geld. Persoonlik oordeel ek dat die indeling belangrik is aangesien die boodskap van die gedeelte bepaal word deur ondermeer die perikoopindelings dmv struktuuranalise met mekaar te verbind.

<sup>77</sup> Dit is by hoë uitsondering dat die breuk tussen verse 20 en 21 nie erken word nie.

<sup>78</sup> Anders as in die geval van ander navorsers kies Roberts en Lohmeyer om die hele gedeelte 1:13-20 as eenheid (perikoop) te lees. Alhoewel noue bande met die omringende verse wyd erken word, sien die oorgrote meerderheid navorsers steeds 1:15-20 as eenheid (perikoop).

Bouwman (1972:34) verwys insgelyk na terme soos ‘Vader’ (vgl. Fil 2:11; Efes 1:3) en ‘dank’ wat as himniese elemente beskryf kan word. Sintakties is daar ook ’n wisseling van objek tussen verse 12 en 13 wat ’n verandering in ‘gedagtegang aandui.’ (van der Watt, 1988:22). Daar bestaan ook strukturele oorwegings om die breuk te maak, aldus van der Watt (1988:23). Struktureel word die band tussen 1:15-20 en 1:21-23 nie so duidelik aangedui soos die band tussen verse 13-14 en verse 21-23.

Wat die inhoudelike betref word die verlossingsmotief in verse 13 en 14 opgeneem in verse 21-23 wanneer die impak daarvan op die gelowiges beskryf word (van der Watt, 1988:33, 34). Daar is ’n ringskomposisie te sien (vgl. die skets in van der Watt, 1988:34)

In die homiletiese kommentaar van Thurston (1995:8, 18) word 1:13-23 ook as eenheid gesien. Aangesien die verdeling bloot ’n ‘handige’ homiletiese verdeling skyn te wees, word dit bloot genoem. Daar word deur die outeur geen begroning van die indeling gebied nie.

### ***1.3.2.3 1:12-23 as gedagte-eenheid***

Schweizer (1982:45e.v.) kies om die hele gedeelte 1:12-23 as eenheid te sien. Hy beskryf dit as ‘The hymn and its setting’ (Schweizer, 1982:45). Binne hierdie groter eenheid verdeel hy die teks as volg: 1:12-14; 1:15-20 en 1:21-23. Volgens Schweizer (1982:46) vorm 1:12-14 die inleiding tot die lied (1:15-20). Hy beskou die lied (1:15-20) as ’n pre-Pauliniese eenheid. Hy tipeer die styl van die lied as uniek en totaal anders as die styl van die brief.

Die enigste gedeelte in die teks van 1:15-20 wat Schweizer (1982:46) nie pre-Paulinies sien nie, is die invoeging in 1:18a wat Schweizer as ’n redaksionele invoeging beskryf. Soos Yates (1993:13) sien Schweizer (1982:47) ’n band tussen verse 12-14 en 21-23. Hy beskryf die verbande tussen die gedagte-eenhede deur te verwys na die opname van elemente / gedagtes van 1:12-14 in verse 21-23. Hy gee nie voorbeelde nie, maar gebruik die stelling om die reliëf van die himne duideliker aan te toon. In hierdie beredenering sluit Schweizer en Yates baie nou by mekaar aan.

### 1.3.3 Oppad na ‘n eie indeling en perikoopvasstelling

Nadat daar kortliks na die navorsing gekyk is, is dit nodig om vervolgens te kyk na ‘n eie indeling. Om dit te doen, is dit myns insiens nodig om eerstens die twee kriteria vir ‘n indeling te noem. Eerstens kan ‘n indeling aan die hand van gedagtes of temas gemaak word. ‘n Tweede moontlikheid is om die indeling op grond van sintaks te maak. In die uiteindelik beredenering van ‘n eie indeling sal beide hierdie kriteria verreken word.

Alvorens ‘n indeling van die gedeelte beredneer kan word, moet enkele algemene opmerkings oor die briewe van die eerste eeu na Christus maak word. Daarna word die Pauliniese briefstruktuur teen dié agtergrond beskou. In ‘n derde stap word die voorafgaande elemente verreken wanneer ‘n indeling van Kolossense 1 aangebied word.

#### 1.3.3.1 Briewe van die eerste eeu

Die briewe van die Nuwe Testament maak deel uit van die briefliteratuur van die eerste eeu. Du Toit (1994:1) wys daarop dat die basiese vorm van die Griekse brief oor die tydperk tussen 400 voor Christus en 400 na Christus grootliks dieselfde gebly het: ‘Ten spyte van kleinere onsekerhede tog ‘n groot mate van konsensus.’ Hiermee is die verskillende tipes briewe en funksies daarvan egter nie ten volle aangespreek nie. Die briewe van die antieke tyd toon immers ‘n groot verskeidenheid en aanpasbaarheid (Aune, 1987:158). Dit is daarom nodig om enkele notas in dié verband te maak.

#### (a) Egiptiese papiri en Grieks-Romeinse briewe

Deissmann (1927:143-246) het baanbrekerswerk op die bestudering van antieke briewe gedoen. In sy bestudering van die antieke papyrusbriewe van Egipte sien hy ooreenkomste met die Nuwe-Testamentiese briewe. Hy kies om te onderskei tussen ware briewe en epistels. Eersgenoemde beskou hy as natuurlike, warm, persoonlike en privaat korrespondensie.

Naas ware briewe onderskei hy epistels as meganiese, kunstige en openbare korrespondensie. Toegepas op die Nuwe- Testamentiese briewe oordeel Deissmann



dat Paulus se briewe, 2 Johannes en 3 Johannes ware briewe is terwyl die sogenaamde pastorale en katolieke briewe epistels is.

Aune (1987:160) wys daarop dat Deissmann se onderskeiding belangrike elemente in die ondersoek na vore gebring het. Aan die ander kant voer Aune tereg aan dat Deissmann die ryke verskeidenheid van moontlikhede nie ten volle verreken het nie. Met verwysing na die stilistiese en dialogiese stylverskille tussen die papyrusbriewe en briewe van die Nuwe Testament konkludeer Aune (1987:160) ‘Deissmann’s influential distinction between letters and epistles has obscured rather than clarified the spectrum of possibilities...’.<sup>79</sup>

Op sý beurt kies Aune (1987:161-180) om die terrein van ondersoek wyer te laat oopkring. Hy ondersoek daarom die verskillende tipes briewe uit die Grieks-Romeinse omgewing en ook die briewe van Aramese en Judese herkoms. In die Grieks-Romeinse briewe is die rol van die retoriek veral te sien (Aune, 1987:160). In sy artikel, ‘Colossians 1:3-12 considered as an exordium’, het van der Watt (1986) aangetoon hoe die antieke retoriek kan help om die struktuur van Nuwe-Testamentiese briewe te bepaal.

‘n Beklemtone van die inhoud van briewe het daartoe gelei dat verskillend tipes briewe in die Grieks-Romeinse gemeenskap onderskei is. Só onderskei Sisero (*To Friends* 2.4.1; 4.13.1; 5.5.1) vyf verskillende tipes wat hy met mekaar kontrasteer. Dormeyer (1998:207-208) wys daarop dat die Nuwe-Testamentiese briewe ‘not only go beyond Aristotelian speech devisions... but they also do not strictly adhere to the standards of literary letters of antiquity.’ Deel van die rede hiervoor is myns insiens geleë in die feit dat die briewe van die Nuwe Testament in verband met die antieke Aramese en Hebreeuse briewe verstaan moet word.

### **(b) Aramese, Hebreeuse en Hellenisties-Judese briewe**

Aune (1987:174) wys daarop dat Aramese briewe wyd in omloop was vanaf die agste eeu voor Christus tot en met die opkoms van die Hellenistiese tydperk toe dit

---

<sup>79</sup> Aangesien hierdie studie nie op hierdie saak per sé fokus nie, word die detail van dié ondersoek nie aangebied nie. Belangstellendes word verwys na die werke van Dormeyer (1998) en Aune (1987) oor die antieke literêre omgewing.

stelselmatig vervang is. Aramese briewe op papyrus, perkament en potskerwe is gevind in die argeologiese opgrawings by Tell Hariri, Ras Shamra en Tell el-Amarna (Aune, 1987:174, 175).

Van belang vir die huidige ondersoek, is die verbande wat Aune (1987:174-180) trek tussen die Nuwe-Testamentiese briewe en veral die Hebreuse en Hellenisties-Judese briewe. Een van die kenmerke van Hebreuse briewe was 'n oorgangsformule wat die hoof deel van die brief vooraf gegaan het. Uit die Hellenisties-Judese briewe is dit weer opmerklik dat die aanhef deur 'n dankseggingsgedeelte opgevolg word (Aune, 1987:177). 'While not an exact parallel to the Pauline thanksgiving, it is very close.' (Aune, 1987:178).

Aune (1987:179) wys daarop dat die Hellenisties-Judese briewe 'n sterk Judese inhoud (vertaal in Grieks!) in die struktuur van 'n tipiese Hellenistiese brief bevat het. Dit bring Aune (1987:180) tot die slotsom dat die Nuwe-Testamentiese briewe teen 'n oorwegend Hellenistiese agtergrond verstan moet word, maar met inagneming van die Judese invloede.

### **1.3.3.2 Die Pauliniese<sup>80</sup> briefstruktuur**

Dormeyer (1998:208-213) toon aan dat Paulus aan die hand van die retoriek van sy dag 'n brief-struktuur met ses elemente gebruik het. Hiervolgens is die tipiese Pauliniese opgebou uit (1) 'n aanhef; (2) *exordium*; (3) *proposition*; (4) *argumentatio*; (5) *exhortatio*; en (6) 'n slot met of sonder 'n *salutatio* (Dormeyer, 1998:209).

Aune (1987:183-191) bied 'n meer uitgebreide onderskeiding wanneer hy Pauliniese briewe aan die hand van omraming en briefliggaam beskryf. 'n Aanhef- en afsluitings-formule omraam die briefliggaam. Laasgenoemde word opgebou uit 'n oorgangsformule (openbaringsboodskap, appél en of formule van selfvertroue), epistolêre temas (bv. briefskrywing, gesondheid, huishoudelike sake, weersiens van mekaar), outobiografiese stellings, reisreëlins en opsommende paranese.

---

<sup>80</sup> Al sou 'n mens van die gedagte afsien dat Paulus die outeur is, reken ek dit belangrik dat die brief as deel van die Pauliniese korrespondensie aan die basiese struktuur van die Pauliniese briewe getoets word.

Uit die werk van Dormeyer en Aune is dit duidelik dat die Nuwe-Testamentiese briewe teen die dubbele Joods-Hellenistiese brief-agtergrond verstaan moet word. Vir dié studie oor Kolossense 1:13-20 is die insigte rondom die oorgang vanaf die danksegging gedeelte na die brieffliggaam veral van belang.

### ***1.3.3.3 Kolossense (1:13-20) teen die agtergrond van die Joods-Hellenistiese brief***

‘n Uitsonderlike kenmerk van die brief aan die Kolossense is die lang oorgang gedeelte in 1:13-2:5 wat benewens 1:3-12 as aanloop tot die hoofbetoog dien. Roberts (1986, 1997, 1988a) en Sanders (1962) is twee van die navorsers wat met die brieffoorgange in Pauliniese briewe werk. In die gedeelte 1:13-20 is die sentrale posisie en belydenis oor die Persoon en werk van Christus opvallend.

Die voorkoms van dié gedeelte is myns insiens ‘n direkte gevolg van die situasie in die gemeente. Vir een of ander rede was dit vir die apostel uiters belangrik om die Persoon en werk van Christus helder en duidelik aan te stip. Die keuse word gemaak vir ‘n formulering wat sistematies die saak aanspreek. Hierdeur word die saak aan die orde gestel in die oorgang na die res van die brief (vgl. Sanders, 1962; Roberts, 1988a).

Die brief aan die Romeine begin – net soos Kolossense – met ‘n uitgebreide berig oor wie Christus is en wat Hy gedoen het. Dit is verder interessant om daarop te let dat daar ‘n verdere ooreenkoms tussen die briewe aan Rome en Kolosse is: beide is gerig aan gelowiges wat Paulus nie persoonlike geken het nie.

Uit die brief aan die Kolossense is dit duidelik dat die situasie in Kolossense selfs meer gevra het as wat in Romeine die geval was. Vandaar die langer en deegliker beredenering oor die Persoon en werking van Christus, die Seun van die Vader.

Sanders (1962) is ‘n navorser wat veral na aanleiding van die werk van Schubert (1939) ‘n studie oor brieffoorgange by Paulus gedoen het. Hy beskryf ‘n hoogs gestruktureerde oorgang wat aan die hand van enkele kenmerkende elemente opgebou is.

Die studie van Sanders bied 'n paar insigte ten opsigte van die briewe wat in die struktuur inpas, maar toon beslis tekortkominge. Die enkel grootste probleem myns insiens is die gebrek aan soepelheid van Sanders se struktuur. Uit sy analise is dit duidelik dat hy 'n dwingende benadering tot struktuur en vorm het.

Finaliter bring sy struktuur 'n mens nie nader aan 'n indeling van die teks van Kolossense 1 nie aangesien dié gedeelte níe in sy skema inpas of ingepas kan word nie. Anders as Sanders bied Roberts (1986, 1997, 1988a) 'n deurslaggewende aanbieding van die funksie en omvang van oorgangsgedeeltes in Pauliniese briewe.

Vir die indeling ter hande moet onderskei word tussen die indeling van die hele brief en die indeling van hoofstuk 1. Voordat die indeling van die eerste hoofstuk - en veral 1:9-23 aan die orde gestel word, is dit eerstens nodig om die struktuur van die hele brief te karteer. Om dit te doen, word die invloed van die Joods-Hellenistiese briefvorm in gedagte gehou.

1 Aanhef	-	Sender ( <i>superscriptio</i> )	Kol 1:1
	-	Ontvanger ( <i>adscriptio</i> )	Kol 1:2a
	-	Groet ( <i>salutatio</i> )	Kol 1:2b
2 <i>Formula valentudinis</i>			
	-	Dankseggingsgedeelte	Kol 1:3-8
	-	Vorbiddingsgedeelte	Kol 1:9-12
3 Aanloop tot hoofbetoog <sup>81</sup> - oorgangsgedeelte			
		Belydenisuitspraak	Kol 1:13-20
		Implikasies van verlossingsgebeure	Kol 1:21-23

<sup>81</sup> Wanneer hierdie indeling van nader bekyk word, is dit opvallend dat die aanloopgedeelte baie lank is. Ook wat die samestelling daarvan betref, is dit opvallend dat die gedeelte uit drie komponente bestaan, naamlik 'n belydenis, 'n kommentaar op die belydenis en 'n gedeelte waarin die apostel sy eie uitleef en verstaan konkreet weergee. Ek verstaan die uitsonderlike vorm as indikatie van die unieke situasie van die brief. Benewens die feit dat die gemeente naas die een in Rome nie deur die apostel gestig is nie, is die gemeente ook nooit deur die apostel besoek nie. Dit kan dus verstaan word as die brief eiesoortige materiaal en 'n eiesoortige vorm vertoon. Die basiese elemente van 'n Pauliniese brief is egter steeds teenwoordig.

*Persoonlike opmerkings van apostel*

Persoonlike vertolking van belydenis		Kol 1:24-29
Aansporing		Kol 2:1-5
4 Hoofbetoog (brieffliggaam)		Kol 2:6-4:6
5 Afloop van hoofbetoog		Kol 4:7-9
6 Afsluiting	-	Stuur van groete
	-	Los opmerkings
	-	Afsluitingsgroete
		Kol 4:10-15
		Kol 4:16-18a
		Kol 4:18b

**1.3.3.4 Indeling van Kolossense 1:9-23**

Uit die voorafgaande bespreking is dit duidelik dat die afbakening van Kolossense 1:9-23 veral talle moontlikhede oplewer. Só kan Kolossense 1:9-12 byvoorbeeld as eenheid gelees word. Roberts (1997:487) toon oortuigend aan dat 1:3-8 as eenheid onder die opskrif ‘Danksegging’ saamgelees kan word en dat 1:9-12 die afsluiting van die dankseggingsgedeelte is wat in die vorm van voorbidding weergegee word:

Hoofstuk 1:12 vorm die afsluiting van die gebedsgedeelte as kom die woord εὐχαριστοῦντες daarin voor. Dit is eenvoudig deel van die gebed vir die lesers dat hulle versterk sal word en aldus met blydskap sal bly volhard in ‘n lewenswandel wat getuig van dankbaarheid teenoor die Vader. Die sinsnede het niks meer te doen met Paulus se eie danksegging nie.

(Roberts, 1997:487)

Op soortgelyke wyse oortuig Roberts wanneer hy verder sê: ‘Op dieselfde manier is dit duidelik dat verse 13-14 niks meer te doen het met Paulus se gebed vir die lesers nie.’ (Roberts, 1997:487).

Die breuk tussen verse 20 en 21 word wyer aanvaar – daar is dus ‘n heuristiese verband. Daar is onder navorsers ‘n redelike mate van eenstemmigheid dat verse 21-23 ‘n interpretasie van die voorafgaande gedeelte in 1:13-20 of 1:15-20 bied (vgl.

O'Brien, 1982:64e.v.). Taalkundig is die breuk duidelik tussen die derde persoonsvorme in vers 20 en die tweede persoonsvorme in 1:21-23.

Met dié afbakening gedoen, is die vraag of daar tussen 1:13-14 en 1:15-20 'n sterk genoeg band bestaan om dit as een perikoop te lees. As vertrekpunt vir dié bespreking is dit egter eenstens nodig om die eenheid van 1:15-20 toe te lig.

#### **(a) Kolossense 1:15-20 as eenheid**

In die navorsingsgeskiedenis is daar talle voorbeelde van pogings om die teks van Kolossene 1:15-20 uit te brei of op sekere plekke in te kort.<sup>82</sup> Hierdie pogings bring 'n mens by die punt dat die eenheid van die gedeelte 1:15-20 bespreek moet word.

Die navorsingsgeskiedenis toon aan dat die begin van vers 15 vir talle ondersoekers 'n probleem skep. Aangesien vers 15 met 'n relatiewe ὅς-partikel begin, is die vraag wat telkens gevra word waarmee die vers in verband gebring moet word. Verse 13 tot 14 of 'n ontbrekende deel van die oorspronklike lied (Lohse, 1971:41) ?

Alhoewel daar geensins eenstemmigheid oor hierdie saak is nie, is daar eenstemmigheid dat die ὅς-partikel (inhoudelik) na τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, verwys. Volgens Kolossense 1:24, 27, 28 beteken dit dat τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ na Jesus Christus verwys.

Van der Watt (1988:22; vgl. Ridderbos, 1960:129) wys 'n belangrike aspek uit wanneer hy daarop wys dat die relatiewe ὅς-partikel waarmee vers 15 begin as die saamgetrekte vorm van καὶ αὐτός gelees kan word. Die waarde van so 'n lesing, volgens van der Watt (1988:22) is dat vers 15 daardeur 'n sekere 'selfstandige verstaanswaarde' kry.

Hierdie is myns insiens 'n kardinale argument wanneer die verbinding tussen verse 13-14 en 15 aan die orde gestel word. Anders as Ridderbos (1960:120) reken ek dat vers 13 net soos vers 15 'selfstandige waarde' kry wanneer dié vers ook met die relatiewe ὅς-partikel begin.

<sup>82</sup> Die bespreking oor die navorsingsgedeelte kan as verwysingspunt hiervan geneem word.

Die argument om καὶ αὐτός aan die begin van vers 15 te lees en so selfstandige betekenis aan dié vers te gee, kry verdere stukrag deur die argumente van Wright (1990) en Baugh (1985) oor die teks voor hande. Daar is vroeër reeds verwys na die pogings van navorsers om die bestaande teks van Kolossense 1:15-20 met emendasies en ander tegnieke diensbaar te maak aan 'n bepaalde indeling.

Hierteenoor beweer Wright (1990:444, 445) en Baugh (1985:227, 228) dat daar opnuut erns met die ter hande teks gemaak word wanneer ὅς as καὶ αὐτός gelees word aangesien talle spekulاسie oor 'n moontlike eerste reël of reëls vir die lied (Kol 1:15-20) in die kiem gesmoor word.<sup>83</sup>

Op spoor van navorsers soos van der Watt (1988:22e.v.), Wright (1990:444e.v.) en Baugh (1985:227, 228) verkies ek om die bestaande teks as 'n afgeronde eenheid sonder byvoegings of weglatings te lees. Op grond van die inhoud van die teks op die tafel, wil ek eerder na die inhoud van die bestaande teks as 'n veronderstelde oorspronklike teks vra.

Met dit gesê, is dit nodig om die verhouding tussen 1:13-14 en 1:15-20 aan die orde te stel.

---

<sup>83</sup> Teenoor hierdie standpunt oor die teks staan ondersoekers soos Lohse (1971:41) en Schweizer (1982:63) wat in navolging van Käsemann 'n voorloper-teks agter die bestaande teks poneer. Schweizer beweer dat die oorspronklike weergawe van die lied waarskynlik 'n eerste reël gehad het wat 'n verwysing na die Seun ingesluit het.

Dit is opvallend en soms verstommend dat talle ondersoekers die bestaan van 'n 'verlore reël(s)' aanvaar. In 'n artikel van Beasley-Murray (1980:169) word dit feitlik as 'n gegewene aanvaar dat ons te doen het met 'n teks wat sekere liturgiese merkers, ondermeer ὅς, bevat en ook duidelik uit die hand van 'n oorspronklike outeur (iemand anders as die brief se outeur) op die tafel geplaas is. Volgens Beasley-Murray (1980:170) sou 'n redakteur of die outeur van die brief die oorspronklike teks egter verander en diensbaar vir die brief van Kolossense gemaak.

Selfs die mees getroue volgelinge van die voorafgenoemde denkrigting sal moet toegee dat so 'n standpunt 'n klomp spekulاسie en hipotetiese elemente bevat. Die legio moontlikhede van invoegings en weglatings om die teks 'diensbaar' te maak, maak dat 'n mens 'n sekere ongemak met so 'n standpunt intuïtief aanvoel.

**(b) Verhouding tussen Kolossense 1:13-14 en 15-20**

Die begin van verse 13, 15 en 18b is ‘opvallend’ eenders. Ek reken dat daar in al drie gevalle καὶ αὐτός gelees behoort te word.<sup>84</sup> Saam met hierdie drievoudige parallelle lesing moet die twee voorkomste van καὶ αὐτός in verse 17 en 18a gelees word. Die versreëls wat met καὶ αὐτός ingelei word, is telkens die begin van ‘n nuwe belydenisuitspraak in die geloof. Dié gedeelte bevat telkens kernuitsprake oor Christus. In verse 13 en 14 word die verhouding tussen die Vader en die Seun geskets.

Verder word die Vader se verlossingswerk uitgedruk deur die kontras tussen die wêreld van die donkerte en die wêreld van die lig aan te dui. In eersgenoemde wêreld het die gelowiges van te vore (Kol 1:21) onder die mag van die donkerte geleef, maar in die wêreld van die lig staan hulle onder die Heerskappy van die Seun. Hulle het gevolglik ‘n ander Eienaar!

In verse 15-16 word die nuwe Eienaar nader beskryf in terme van sy posisie ten opsigte van die skepping. Die Seun is nie net geliefde van die Vader nie, maar het ‘n sekere status en funksie ten opsigte van die skepping. Hy staan in ‘n posisie van oppergesag teenoor die totaliteit van die skepping.<sup>85</sup> Hy is die Oorsaak, Middelpunt en Doel van die skepping.<sup>86</sup> Wanneer vers 17 Christus verder beskryf, word sy oppergesag verder uitgedruk deur Hom as die vastepunt van die skepping aan te dui. Die totaliteit - τὰ πάντα - word in Hom gevestig - συνέστηκεν.<sup>87</sup>

Alhoewel daar in die verlede telkens probeer is om redaksionele werk in vers 18 aan te dui (die ‘invoeging’ van τῆς ἐκκλησίας), reken ek dat die teks voor hande juis

<sup>84</sup> Hierdie mening word ondersteun deur navorsers soos Roberts (1988a:487) en van der Watt (1988:22). Ook in die kommentaar van Ridderbos (1960:123) beskou laasgenoemde dit as ‘n saak van prioriteit om die relatiewe partikels in 1:13, 15 en 18b as καὶ αὐτός te lees.

<sup>85</sup> Roberts (1997) het reeds die belangrikheid van die verhoudings in die gedeelte beklemtoon. Hy wys op die drie kernverhoudings: God en Christus; Christus en die skepping en Christus en die kerk.

<sup>86</sup> In dié verband bied die proefskrif van du Plessis ‘n skitterende bydrae. Du Plessis (1962) werk vanuit die hoofskap van Christus soos ons dit veral in Efesiërs en Kolossense kry. Sy tese is dat die Hoofskap van Christus telkens in dié twee briewe die kernwaarhede van die teologie van die briewe saamvat. Die hoofskap bestaan uit die dubbele Hoofskap van Christus. Hy is enersyds die Hoof van die magte as deel van die hele skepping (1:16), maar andersyds ook Hoof van die kerk (1:18). Op besondere manier kontrasteer die skrywer(s) van die briewe die onderskeie fasette van die Hoofskap.

<sup>87</sup> In die detailkegese sal die betekenis van die uitdrukkings τὰ πάντα en συνέστηκεν verder toegelig word.



die unieke posisie van Christus ten opsigte van die kerk spesifiek wil uitdruk en dat die teks daarom só saamgestel is. Die gebruik van terme κεφαλή, σώματος en ἐκκλησίας volg 'n logiese progressie – soos later in die detailksegeese aangedui sal word.

Om Christus die Hoof van die liggaam te noem, is om die Liggaam (van Christus) en kerk (van Christus) met mekaar in die gedagtes van die lesers te verbind. Die pertinente verwysings na ἐκκλησίας wil die moontlikheid van verkeerde interpretasies of afleidings uitskakel.<sup>88</sup>

In vers 18b word die verdere uniekheid van Christus bely wanneer sy opstanding uit die dood ter sprake is. Hy is die πρωτότοκος uit die dood – 'n verdere statuserm. Hiermee saam word daar deur 'n ringskomposisie 'n interne band met verse 13 en 14 geskep. Deur gebruik van ἀποκαταλλάξαι word in herinnerings geroep wat in vers 13 (ἐρρύσατο) oor God en in vers 14 (ἀπολύτρωσιν) oor Christus al gesê is.

Die gedeelte borduur voort op die versoeningstaal van die eerste strofe (1:13-14) en om die omvang van die herstel van die vrede (εἰρηνοποιήσας) verder te onderstreep, word die omvattende verwysings van Kolosense 1:16 ook weer herhaal: Christus het deur die bloed van sy kruis versoening gebring vir alles in die hemel en op die aarde - [δι' αὐτοῦ] εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Wanneer Kolossense 1:13-20 as geheel beskou word, kan dit myns insiens beskou word as 'n antieke belydenis wat opgebou is aan die hand van vyf verhoudingselemente.<sup>89</sup> Uitdrukking word aan die volgende verhoudinge gee:

1. Die verhouding tussen Christus en die Vader;
2. Die verhouding tussen Christus en die skepping;

<sup>88</sup> 'n Studie van die verskillende verstaansmoontlikhede van σώματος en κεφαλή maak dit duidelik dat lesers van verskillende agtergronde die teks maklik vanuit hulle agtergronde kon lees. Vir 'n Jood en Griek het dit immers verskillende agtergronde opgeroep as daar van κεφαλή van die σώματος sprake was. Terwyl 'n Jood langs die bane van die שֵׁר as leier sou dink, kon die Griek vanuit die Platoniese of ander klassieke filosofiese agtergrond 'n ander verstaan van die κεφαλή gehad het. In die latere detailksegeese word hierdie saak in meer detail verder aangespreek.

<sup>89</sup> Roberts (1997:481) onderskei drie verhoudinge, te wete (1) dié tussen die Seun en God; (2) tussen Christus en die skepping; en (3) tussen Christus en die kerk. Myns insiens laat 'n drievoudige indeling nie reg geskied aan die vyfvoudige voorkoms van ὅς ἐστιν / καὶ αὐτός ἐστιν in die teks.

3. Die verhouding tussen Christus en die stabiliteit (van alles in die skepping);
4. Die verhouding tussen Christus en die kerk; en
5. Die verhouding tussen Christus en die dood.

Deur al die elemente word Christus se unieke Oppergesag keer op keer verder toegelig. Die saamgestelde beeld teken Hom as die Here van die here; die Koning van die konings.<sup>90</sup>

Die slotsom waartoe ek kom, is dat die byvoeging van verse 13 en 14 tot 1:15-20 nie bloot 'n kunsgreep is nie, maar dat die inhoud van die twee verse, 13 en 14, 'n belangrike bydrae lewer tot die boodskap van die hele belydenis.<sup>91</sup> Om die (noodsaaklike) gedeelte oor die verhouding tussen die Seun en die Vader (verse 13 en 14) uit te laat, sou 'n klomp probleme rondom die Persoon en werk van die Seun tot gevolg kon hê.<sup>92</sup>

Die uitleg van 1:19 word myns insiens gehelp wanneer die hele gedeelte van die begin af ingebed is in 'n raamwerk waar die Vader se inisiatief en leidende rol in die agtergrond funksioneer. Die skrywer wil deur die teks bepaalde uitsprake oor die Persoon en werk van Christus in verhouding tot die Vader maak. Dié beskrywings word op so 'n manier gemaak dat dit duidelik is dat dit die Vader is wat aan die werk is deur die Seun. Hierdie saak is van kardinale belang wanneer 'n mens vir 'n oomblik oor die wese van die monoteïstiese Judese geloof besin (vgl. Howell, 1993:467).

### **(c) Nadenke oor God**

Wright (1992:xiv) maak 'n baie sterk saak daarvoor uit dat die eerste Christene dit nie so maklik gevind het nie om presies te verduidelik wat 'God' beteken. Die rede

---

<sup>90</sup> Die mening van Roberts (1988a:92, 93) oor die genre van die gedeelte is uiters relevant. Wie sê ons het werklik met 'n lied te doen? Is die feit dat navorsers vir hoeveel jaar al aanvaar dat die stylfigure in die gedeelte 'n lied veronderstel, genoegsaam bewys dat dit wel 'n lied is? Roberts (1988a:81-97) maak groot gewag daarvan om juis op grond van die verskeidenheid standpunte 'n rigting in te slaan wat aanvaar dat ons eerder met 'n belydenis te doen het.

<sup>91</sup> Van der Watt (1986:27) wys daarop dat Lohse verse 13 en 14 as 'n introïtus op die lied van verse 15-20 beskou. Myns insiens kom die betekenis van verse 13 en 14 nie tot sy reg wanneer die gedeelte só beskou word nie. Die inhoudelike band tussen dié verse en die volgende gedeelte beklemtoon eerder die eenheid van Kolossense 1:13-20.

<sup>92</sup> Gedeeltes soos 2 Korintiërs 4 en Filippense 2 toon aan hoe nodig dit vir die apostel was om juis die verhouding tussen Vader en Seun uit te druk.

hiervoor voer Wright terug na die wêreld waarin die gelowiges gelewe het. In dié wêreld het verskillende geloofstradisies en gode funksioneer. Een van die belangrikste gevolge hiervan vir die moderne ondersoek is dat dit die ondersoeker daarvan weerhou om vinnige afleidings oor die verband tussen die Ou-Testamentiese en Nuwe-Testamentiese God te maak. Thompson (2001:5) vat dit raak ‘The issue of early Christian views of God cannot simply be reduced to the question whether NT views of God are the same as or different from those of the OT or Judaism. Die rede is dat die antieke gelowiges n e op ‘n dogmatiese manier daaroor nagedink het nie (vgl. Tidball, 1983:10).

Die beeld wat die Nuwe Testament van Paulus skets, is nie ‘n enkelduidige een nie. Een saak wat egter by meer as een geleentheid deur die apostel onderstreep word, is sy Judese wortels (vgl. Rom 11; Fil 3). Betreffende Paulus se konsep van God skryf Sanders (1977:509) dat Paulus geen nuwe lig op die Ou-Testamentiese verstaan van God bied nie. Sanders s e ondermeer ‘...it is clear that Paul did not spend his time reflecting on the nature of the deity’.

Fitzmyer (1989:30) eggo hierdie opinie en beweer voorts dat Paulus se basiese Godsbeskouing geensins n a sy bekering verander het nie. Childs (1992:358) maak myns insiens ‘n deurslaggewende opmerking wanneer hy s e ‘Jesus brought no new concept of God, but demonstrated in action the full extent of God’s redemptive will for the world which was from the beginning.’

Benewens ander maniere waarop die verhouding tussen God en Christus beskryf kan word, maak Howell (1993:467e.v.) ‘n saak daarvoor uit dat daar ‘n verwisselbaarheid tussen God en Christus in die briewe van Paulus te sien is. S o byvoorbeeld is beide God en Christus die Bron van vrede en genade (vgl. Rom 1:7; 1 Kor 1:3; 2 Kor 1:2; Gal 1:3; Efes 1:2; Filip 1:2; 2 Tess 1:2). Volgens Kolossense 1:16b is hierdie in ‘n besondere sin waar wanneer beide God en Christus as doel van die skepping beskryf word (vgl. Rom 11:36; 1 Kor 8:6; Kol 1:16).

Gegewe die etnosentriese aard van die eerste eeuse kerk (Malina, 2002:1) maak dit gevolglik sin om aan die hand van die Ou-Testamentiese beeld van God sekere sake uit te lig. Volgens die Tora (Deut 6:4) is daar net  en God, Jahweh. Thompson

(2001:189e.v.) wys daarop dat hierdie gedagte wyd aanvaar is. Meer van belang was dat die geloof in God as die Bron en Skepper van alles sentraal gestaan het in die Tweede Tempel-periode 'The assumption...functions to underscore the demand for exclusive worship...' (Thompson, 2001:194).

Met die verering en erkenning van Jesus as die Here, het dit impliseer dat die verhouding tussen Christus en Jahweh ter sprake gekom het. Was Hy Jahweh of soos Jahweh? Indien Hy net soos Jahweh was, sou dit die verering en aanbidding van twee Gode beteken - iets wat lynreg teenoor Deuteronium 6:4 staan. Deur die antieke belydenis van Kolossense 1:13-20 is die geloofsgemeenskap myns insiens gehelp om die intieme eenheidsband tussen Jahweh en Christus te bely.

Volgens die Ou-Testamentiese verstaan is God die Skepper (vgl. Thompson, 2001:189e.v.) - dit is n t Hy wat kan skep. Dit is daarom opvallend dat die identiteit van Christus aan die hand van die skeppingstaal en -terme gedoen word. Christus is nie net die Een wat God sigbaar maak as εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου nie, maar Hy is die volkome Verteenwoordiger van die essensi le en wesenlike eienskappe van God (vgl. du Plessis, 1962:92). In die eenvoudigste terme beteken dit dat iemand wat God wou 'sien', bloot na Jesus moes 'kyk'.<sup>93</sup>

Benewens die vraag na wie Christus is, antwoord die gedeelte ook die vraag oor 'hoe' Christus is (sy funksie). Hy is identifiseerbaar met God. Hy deel in die mees vername daad van die Vader, naamlik skepping. Hy is verder ook handelend Een met die Vader deur die versoeningsdaad van sy bloed aan die kruis. Hierdeur het Hy as Hoof van die kerk, die gelowiges korporatief deelgemaak van sy koninkryk. 'n Koninkryk wat in vers 13 teenoor die heerskappy van die donkerte gestel is.

#### **(d) Verdere deurslaggewende oorwegings**

Vir die bepaling van gedagte-eenhede is daar grammatikale en inhoudelike oorwegings. Uit die voorafgaande is dit duidelik dat daar 'n grammatikale en

---

<sup>93</sup> Thompson (2001:6) wys in di  verband tereg daarop dat die Persoon en werk van Jesus Christus as Messias 'n kardinale rol gespeel het. Christene en Jude rs het die geloof in 'n liefdevolle en genadige Ou-Testamentiese God gedeel. Christene het egter vanuit die radikale beklemtoning op Christus as Messias 'n ryker ervaring en betekenis in hulle Godsbeeld gehad.

inhoudelike verbinding tussen verse 13-14 en 15-20 aangedui kan word. Hierdie kan kortliks as volg opgesom word:

*Grammatikale band tussen 1:13-14 en 1:15-20*

Wat die onderlinge verband tussen verse 13 en 14 aan die een kant en vers 15 aan die ander kant betref, is daar 'n paar opvallende taalkundige aspekte wat na vore kom. Eerstens verander die voorwerp, ὑμᾶς, in vers 12 na ἡμᾶς in verse 13 en 14. In vers 21 begin die vers met καὶ ὑμᾶς waar dieselfde onderwerp as in vers 12 weer opgeneem word. Daar is 'n beweging van 'n algemene na 'n meer persoonlike vlak wanneer die partikels se opvolging só beskou word.

Wat die werkwoordelike onderwerp van verse 15-20 betref, is daar 'n totale fokus op die Seun en word die eerste of tweede persoonsnaamwoorde nie aangetref nie. Oor die algemeen word verse 15-20 duidelik in 'n ander taalmodus as die aangrensende gedeeltes geskryf.

Die taalmodus kan byna as objektief en of onpersoonlik beskryf word. Dit staan teenoor die persoonlike aard van verse 13-14 wat dit begrens. Dit is gevolglik nie moeilik om te verstaan waarom die meerderheid van navorsers dié gedeelte as 'n pre-Pauliniese gedeelte beskryf en tipeer as 'n himne. Ongelukkig lei so 'n opinie daartoe dat daar nie verder ondersoek ingestel word na die verband tussen dié en die volgende verse nie.

<sup>13</sup>οἱ ἔρρῦσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοτόυς καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ,

<sup>14</sup>ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἀμαρτιῶν·

<sup>15</sup>οὗ ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως,

Kolossense 1:12-15 [eie klem]

Die opvallende ooreenkoms tussen die begin van verse 13 en 15 word skynbaar deur navorsers in die algemeen nie raakgesien nie. Die ὅς-partikel waarmee vers 15 begin, kan as καὶ αὐτός gelees word. Langs dieselfde bane kan en behoort die begin van vers 13 myns insiens ook as καὶ αὐτός gelees te word.

Hieruit volg dit dat daar duidelike ooreenkomste tussen die begin van verse 13, 15, 17, 18a en 18b is. Indien 'n mens verse 13-14 as een of meer kola lees, is dit moontlik om verse 15-20 daarmee saam as perikoop te sien (vgl. Roberts, 1997:487, 488).

Wanneer die funksie van die gedeelte ter sprake kom, word Kolossense 1:15-20 saam met verse 13-14 in 'n nuwe vorm gegiet. 'n Vorm wat myns insiens verse 15-20 'n noodwendige deel van verse 13-14 en *vice versa* maak. Om hierdie saak verder aan die orde te stel, word daar volgende na die inhoudelik van die gedeelte gekyk.

*Inhoudelike band tussen 1:13-14 en 1:15-20*

Betreffende die inhoud van Kolossense 1:13-14 wil ek argumenteer dat die verbande met Kolossense 1:15-20 inhoudelik 'n baie sterk band tussen die gedeeltes tot stand bring. Betreffende die inhoud is die eerste belangrike saak die kontras tussen lig en donker in verse 13-14.

Daar is alreeds aangevoer Kolossense 1:13-20 beskou kan word as 'n belydenis in skeppingstaal. Sekere terme wat gebruik word, slaan terug op die gebeure van Genesis 1. Wanneer die kontras tussen lig en duister in verse 13-14 aangewend word om die reddingsgebeure wat in vers 12 net genoem is, nader te beskryf, is daar 'n verband met die skeppingsgebeure in Genesis 1:

'Εν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. <sup>2</sup> ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ **skoto**" ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. <sup>3</sup> καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω **fw**". καὶ ἐγένετο φῶς. <sup>4</sup> καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν. **kai; diecwrisen ol qeo;" aha; meson tou fwto;" kai; aha; meson tou skotou"**.

Genesis 1:1-4 [eie klem]

In die Genesis 1 berig oor begin die skepping wanneer daar lig in die plek van donkerte geskep word. Lig is die eerste van die skeppingswerke volgens Genesis 1. Dit is daarom nie vreemd nie dat daar in die Judese verstaan van die wêreld groot gewag van die skepping van lig gemaak is.

Stadelmann (in Wenham, 1987) stel dit emfaties: ‘Light manifests most adequately the divine operation in a world which, without it, is darkness and chaos.’ Alhoewel lig nooit as goddelik beskou is nie, word dit dikwels metafories gebruik vir lewe, heil, die opdragte en teenwoordigheid van die lewende God (Ps 56:14; Jes 9:1; Spr 6:23; Eks 10:23).

Lig staan letterlik en metafories teenoor die donkerte en alles wat met die donkerte in verband gebring word. In die teks van Genesis 1 word donkerte verbind met choas en leegheid. Hierteenoor staan lig as ‘n simbool van goddelike betrokkenheid in die wêreld. Hierdie betekenis word in die teks van verse 13-14 ge-eggo wanneer God sy goddelike betrokkenheid opnuut onder die vergrootglas kom.

Kolossense 1:12 roep in gedagte dat daar ‘n oorgangsproses voltrek is. Verse 13 beskryf hierdie oorgangsproses as ‘n proses waarby God die aktiewe rol gespeel het - <sup>13</sup>ὅς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοτός καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ. Die gevolg is dat daar ‘n nuwe lig te midde van die donkerte beleef kan word - <sup>14</sup>ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἀμαρτιῶν.

Net soos die skepping aanvanklik deur die magswoord tot stand gekom het (Endo, 2002:157-165), vind daar ‘n her-skeppingsproses plaas wanneer God weer deur die mags-Woord, Jesus Christus, ‘n skepping uit die duisternis tot stand laat kom. Schweizer (1982:51) verwys verder – ten regte – na die feit dat hierdie nuwe skeppingsgebied onder die Heerskappy van die Seun staan.

Wat hier ter sprake is, is daarom baie meer konkreet te verstaan as ‘n blote ‘ryk van die Lig in die lug...’. Die magsgebied waarbinne die Seun die Here is, is ‘n gebied wat etiese lyne trek: die inwoners moet op ‘n sekere manier lewe. Hierdie implikasies word uitgespel in Kolossense 3:5-11 waar daar in skeppingstaal oor die etiese lewe van die gelowige gepraat word.

<sup>10</sup>καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκὼνα τοῦ κτισάντο" αὐτοῦ

Kolossense 3:10 [eie klem]

Die feit dat hierdie skeppingstaal woorde insluit wat ten nouste met Kolossense 1:13-20 in verband gebring kan word, is myns insiens nie bloot toevallig nie. Dit is juis 'n aanduiding dat skeppingstaal die manier was waarop die evangelie aan die gemeenskap in Kolossense verwoord is.

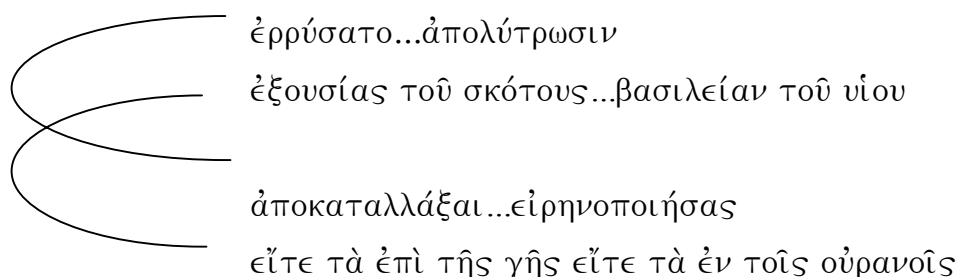
In die detaileksegeese sal later daarop gewys word dat begrippe soos heil en redding 'n sterk Ou-Testamentiese 'skeppingskleur' (vgl. Endo, 2002:157) in dié gedeelte dra (*contra* Breytenbach, 1986a; 1986b). Benewens die feit dat die inhoud van 1:13-14 (soos 1:15-20) as skeppingstaal bestempel kan word, is daar 'n verdere inhoudelike verbinding te sien.

'n Inhoudelike saak wat die oog vang, is die band tussen vers 15 en verse 13 en 14. Die verwysing na die υἱοῦ τῆς ἀγάπης in vers 13 word juis deur die verwysing na Christus as εἰκὼν en πρωτότοκος in vers 15 onderstreep.

Die derde band tussen verse 13 en 14 aan die een kant en verse 15-20 aan die ander kant is te sien in 'n dubbelle ringskomposisie wat tot stand kom wanneer die reddingsterme, ἐρρύσατο...ἀπολύτρωσιν, in verse 13 en 14 met ἀποκαταλλάξαι...εἰρηνοποιήσας in vers 20 in verband gebring word.

Die verwysing na ἐξουσίας τοῦ σκότους...βασιλείαν τοῦ υἱοῦ word gebalanseer deur εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς in vers 20.

Grafies kan dit as volg voorgestel word:





### **1.3.4 Struktuur en perikoopindeling**

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat 1:13-14 sáám met 1:15-20 ‘n perikoop vorm. Die grammatikale en inhoudelike vlak het aangetoon dat die gedeelte inhoudelik omarm word deur verwysings na heil en redding. Aangesien hierdie saak alreeds in vers 12 genoem is, versterk dit die gedagte verder dat die hele gedeelte 1:13-20 ‘n eenheid vorm. ‘n Eenheid wat as antieke belydenis die hart van die heilsboodskap aansny. Die redding en verlossing van die skepping is in die oog wanneer God as Her-skepper deur Christus se daadwerklike optrede sy heilsplan voltrek.

Om die volheid van die boodskap te verstaan, is dit nodig om ‘n detailanalise van die hele gedeelte te doen. Hierdeur sal die band tussen 1:13-14 en 1:15-20 verder onder die loep kom.

### **1.3.5 Samevatting**

\* Dit is uit die voorafgaande aan te toon dat daar in die totale gedeelte 1:13-20 nie net ‘n sterk interne kohesie aan te tref is nie, maar ook ‘n doelbewuste herhaling van inleidingsgedeeltes, sekere terme en begrippe. Soos wat daar aangetoon sal word, is die idioom van dié belydenis baie sterk aan die Ou Testament verbind. Die taal wat aangetref word, kan daarom primêr vanuit ‘n Judese agtergrond verstaan word.

\* ‘n Verdere saak wat aangestip moet word, is die feit dat dié gedeelte ‘n matriks vir die verstaan van die hele brief vorm. Naas die feit dat sekere begrippe later weer opgeneem word, vorm dié gedeelte die sjabloon vir die verdere korrespondensie tussen die outeur en die gemeente. Met reg kan dit gestel word dat hierdie belydenis die sleutel is om die boodskap van die brief mee oop te sluit.

## 1.4 Detaileksegesi

### 1.4.1 Detaileksegesi: Kolossense 1:13

**<sup>13</sup>οἱ ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοτοῦ καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ,**

O'Brien (1982:27) wys (tereg) daarop dat daar in vers 13 'n duidelike antitetiese parallelisme te sien is:

<sup>13</sup>ὅς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοτοῦς  
καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ

Aan die een kant word die saak van redding in negatiewe terme beskryf as 'n wegruk van of uitruk uit 'n heerskappy van die duisternis (ὅς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοτοῦς). Op positiewe wyse word hierdie stelling egter gekomplementeer met die stelling dat die redding 'n inplant of vestiging in 'n nuwe koninkryk is (καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ).

Die verband met vers 12 is duidelik uit vers 13. Daar is 'n duidelike uitbreiding van die beskrywing van die Vader se heilswerk. 'n Mens sou daarom met goeie reg op spoor van sekere kommentatore duidelike spore van bekering (Wolter, 1993:66; Becker en Luz, 1998:198) in dié gedeelte kon uitwys. Robert Wall (1993:59) beskryf die gebeure waaroor vers 13 uitbrei as die '...the church's Passover...'.

Simpson en Bruce (1980:188) beskryf dit in poëtiese taal só: 'This inheritance is at realm of light; it is irradiated by the rays of the Sun of righteousness, shining in the hearts of His people. Thus it forms a complete contrast to the realm in which they formerly lived, the realm which is here described as the jurisdiction of darkness.'

Dit is in die lig hiervan verstaanbaar dat Käsemann (in Weaver, 1982:92) dié gedeelte as deel van 'n baie ou doopliturgie kon bestempel. Dit was immers deur die doop dat die oorgang van die een realm na die ander sigbaar geword het. Martin (1991:102)

verwys na die werk van Käsemann wat in dié gedeelte veral drie prominente motiewe aandui as bewys vir sy afleiding oor die aard van dié gedeelte as doopliturgie.

Die sake wat Käsemann (Martin, 1991: 104) aandui, is kortliks die volgende:

- i. Die aandeel wat gelowiges huidige het in die hemelse wêreld. 'n Saak wat Käsemann verbind met die rol van die engele soos uit 2:18 blyk.
- ii. Die redding uit die realm van die Satan waar bose magte en kragte beheer uitoefen en die gepaardgaande oorplasing in die realm van die Seun.
- iii. Die huidige ervaring van die heil wat op die morele vlak lei tot 'n stelselmatige transformasie. Iets wat lynreg teen die Gnostiek ingedruis het. In die Gnostiek was daar 'n fisiese verandering of outomatiese proses van verandering sigbaar - aldus Käsemann.

Martin (1991:104) sluit aan by die werk van Käsemann deur daarop te wys dat die woorde van 1:12-14 voortdurend deur die gemeente herhaal sou word as woorde in die strydgesprek met die opponente in Kolosse. Martin gaan selfs so ver as om af te lei dat die rede vir die neerpenning van die woorde juis was om skietgoed aan die gemeente te gee om die dwaalleer te bestry.

Myns insiens gaan die beredenering van Martin nie op nie. Daar is immers in Kolossense geen aanduiding van so 'n sterk strydgesprek teen dwaalleer as byvoorbeeld in die geval van Galasiërs nie. Ek reken dat daar met verwysing na Käsemann se woorde eerder positief daarop gewys moet word dat die herhaling van die woorde van 1:12-14 eerder 'n positiewe weer onthou van die evangelie is. Dit sou dan immers beter aansluiting vind met die voorafgaande waar die uitbreiding van die evangelie beskryf is in verse 5-7. Tereg sou 'n mens verwag dat gelowiges die 'oorgangsgebeure' keer op keer in hulle samekomste 'onthou' het.

Weaver (1982:92, 93) verwys na 'n verdere poging om 'n historiese situasie agter die teks te konstrueer aan die hand van die nagmaal. Hy verwys in dié verband na die werk van Bornkamm wat Dahl van oortuiging is dat die historiese bedding van die gedeelte in die nagmaalsviering gesoek moet word. Saam met Weaver (1982:94) reken ek egter dat enige poging om 'n enkele historiese bedding te vind op spekulasie rus en die soeke na 'n historiese *Sitz im Leben* nagelaat behoort te word. Elke

samekoms van die gemeente sou immers 'n geleentheid gebied het om die essensiële belydenis van heil en redding te herdenk.

Soos wat alreeds vroeër aangevoer is, kan 13 en 14 sáám met verse 15-20 as 'n eenheid beskou word wat gesamentlik beskryf kan word as elemente van 'n antieke belydenis. In die belydenis word die heilsgesbeure onthou deur hulle op 'n manier te verwoord in selfstandige gedagtes. Die taal waarin dit gedoen word, is skeppingstaal omdat die eerste gelowiges die eskatologiese heil as deel van die skeppingsgesbeure vertolk het (Endo, 2002:157-158).

Dit is juis langs die bane van heilsgesbeure in heinnering roep waar daar groot ooreenkomste tussen verse 13 en 14 aan die een kant en 15-20 aan die ander kant aangetoon kan word. Die eerste word duidelik wanneer 'n mens na die verhouding en verband tussen die parallelisme in vers 13 kyk.

Dit is duidelik uit die teks dat die voornaamwoordelike partikel waarmee vers 13 begin na die Vader verwys. Die heilswerk word deur Hom inisieer. Hy het die 'ons' van die teks weggeruk uit die magsgebied van die duisternis. Uit die verskillende kommentare wat geraadpleeg is, is dit opvallend dat daar verskeie agtergronde is waarteen 'die magsgebied van die duisternis' (τῆς ἐξουσίας τοῦ σκούτου) gelees word.

Sekere navorsers lees dit teen die agtergrond van die opkomende Gnostiese bewussyn an deel van die Gnostiese dualisme van lig en donker (vgl. Martin, 1991:104). In sekere kringe word die woorde verstaan teen die agtergrond van die gelykstelling tussen duisternis en Satan sodat die magsgebied van die duisternis direk parallel gestel word met die domein van Satan. Hiervolgens word die teenstelling en stryd tussen goed en sleg – God en Satan – in dié woorde in gelees. Persoonlik sou ek kies om dié gedeelte teen 'n baie wyer agtergrond as 'n enkele personifikasie van duisternis te lees. Ek reken dat duisternis op 'n baie geskakeerde manier verstaan moet word.

Navorsers soos Simpson en Bruce (1980:189) en O'Brien (1982:27) kies om die gedeelte teen die agtergrond van die Ou Testament te lees. O'Brien (1982:27) wys

daarop dat redding in die Ou Testament 'n uiters belangrike motief is. God het die volk uit die slawerny van Egipte gered (Eks. 6:6), maar meer nog uit die hande van al hulle vyande (Rig. 8:34). Méér nog is dit die Here wat die gelowige red in sy persoonlike lewe soos Psalms 33, 40, 79 en talle ander aandui. Hieruit is dit duidelik dat redding uit die magsgebied van die duisternis veel meer om die lyf het as blote gelykstelling met Satan se domein.

Die uittogverhaal in Eksodus wys hoe God sy volk tóé weggeruk uit die magsgebied van die Egiptiese koningshuis. Die redding uit die ellende van haglike persoonlike omstandighede is insgelyks 'n wegruk uit die magsgebied van die duisternis. Verder kan die terugkeer van die volk uit ballingskap ook verstaan word as 'n wegruk uit die domein van die duisternis. Psalm 136 bied 'n voorbeeld van die belewenisse van die volk in die vreemde wêreld van Babilon.

Wat die Nuwe Testament betref, word die presiese woorde ἐξουσίας τοῦ σκότους in Lukas 22:53 gevind. In Lukas verwys die woorde eerstens na die trawante van die Judese geloof wat Jesus gearresteer het, maar op 'n verdere vlak na al Jesus se teenstaanders. Dit sou gevolglik almal betrek wat op en of ander manier die eer van Jesus – en sy Vader – wou aantast.

Wanneer 'n mens in gedagte hou dat die eerste eeuse samelewing in 'n sekere sin gebou was rondom die waardes van eer en skaamte is dit maklik om te verstaan dat die 'magsgebied van die duisternis' in Kolossense 1:13 na veel meer as 'n enkelduidige saak verwys. Dit is eerder korporatief vir almal en alles wat die eer van God en sy gevolmagtigdes uitgedaag het.

Dit is natuurlik daarom ook die lewenswyse wat gelowiges voor hulle bekering gelei het. Soos wat Kolossense 1:21 dit later weer berig, was die lewe van die gelowiges gekenmerk deur vyandigheid teenoor God. Vir die onmiddellike was dit egter in 1:13 noodsaaklik om die destyds met die huidige situasie te kontrasteer. 'n Kontras wat deur die heilswerk van die Vader (1:12) gestaltegekry het. Soos in die Ou Testament is dit immers Hý wat red en redding bring.

Simpson en Bruce (1980:289) beskryf God se redding deur Christus skitterend as volg: 'The dark power did indeed have its brief hour of opportunity against the Son of man, but it was only a brief hour, and it ended in the utter defeat of the dark power. By virtue of His conquest then, **Christ now has the authority to raid the domain of darkness and rescue** those who had hitherto been fast bound under the control of its guardians.' [my klem]

Die tema van lig en donker / duisternis verdien een verdere opmerking. Alhoewel die invloed van die pre-Gnostiese dualisme hierin aangetoon kan word, is die verband met Genesis 1 se skeppingsverhaal myns insiens eerder deurslaggewend (vgl. Simpson en Bruce, 1980:189).

Voordat die skeppingsgebeure begin het, was daar reeds duisternis. Kenmerkend van die eerste verse in die Ou Testament is die verband tussen chaos en die duisternis. In die duisternis was daar nie lewe nie - vandaar die feit dat die Nuwe Afrikaanse Vertaling die leegheid en chaos as 'n onbewoonbaarheid beskryf. Wanneer die skeppingsgebeure egter begin, is die eerste skepping die skepping van lig.

Daar word in die woordstudies verwys na die belangrike godsdienstige betekenis wat deur die volk van die Here aan dié eerste lig gegee is in latere tye. Wat hier ter sprake is, is die gedagte dat dit die Skeppergod is wat van die begin af lig bring in die duisternis. Sonder om die proloog van die Johannes-evangelie in die teks van Kolossense 1 in te lees, is dit tog duidelik dat die Ou-Testamentiese perspektief van die getroue Skeppergod wat (weereens) lig uit die duisternis skep, in Kolossense 1:13 aan te dui is.

Wanneer die teks van Kolossense 1:13 verder gesien word as 'n teks wat oor die heil van die sondaar gaan – mense wat in die domein van die duisternis vasgevang is – is dit duidelik hoe die Skeppergod se skepping van letterlike lig ook op figuurlike vlak die metafoor word vir die verandering wat in die lewens van die gelowiges plaasgevind het. Die werk van die Skeppergod word ten nouste verbind met die status van die gelowiges. Die redding wat hulle het, het hulle danksy die Skeppergod!

Die afleiding dat dié verse binne die eerste eeuse eer / skaamte digotomie verstaan moet word, is myns insiens verder te sien in die tweede deel van die parallelisme. Hier word die gelowiges daaraan herinner dat hulle onder nuwe ‘bestuur’ / beheer is. Teenoor die negatiewe wegruk, staan die positiewe μετέστησεν.

Daar is vroeër reeds verwys na Josefus (*Ant* 12:148-153) se verwysing na die hervestiging van Judeërs uit Babilon na die gebiede van Frigië en Lidia. Terwyl ‘n mens só ‘n hervestiging figuurlik as ‘n oorplant van een plek na ‘n ander kan sien, is presies dít die boodskap van μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (O’Brien, 1982:27, 28).

Net soos wat ‘n magtige koning mense uit hulle omgewing kan neem en op ‘n ander plek hervestig, so is die gelowiges uit die omgewing van die duisternis weggeneem en onder nuwe (H)heerskappy geplaas. Die teks beskryf die nuwe heerskappy as εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ. Die gelowiges word uit die oorheersing van die duisternis verplant om onder ‘n nuwe Eienaar, die geliefde Seun van die Vader, te bestaan.

Kommentare wys daarop dat die verwysing na τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ een van slegs ‘n paar in die Nuwe Testament is. Die verwysing word in die Pauliniese materiaal net 1 Korintiërs 15 ook nog aangetref. Al is die voorkoms maar skraap, is die boodskap wat met hierdie beeld kommunikeer word verrykend.

Kommentare wys verder daarop dat die ‘lomp’ konstruksie τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ gelyk te stel is met die verwysing na Jesus as die geliefde Seun in Markus 1:11 - καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν· σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Wat hier in die oog is, is die unieke verhouding tussen Vader en Seun soos dit in Kolossense 1:13 aangedui word.

Met ons 21ste eeuse verstaan van vader-seun verhoudinge is dit haas onmoontlik om dit raak te sien. Malina en Rohrbaugh (1992:177) het in ‘n kort artikel oor die Seunskap van Jesus aangetoon hoe daar ‘n kortsluiting in die Judese verstaan gekom het juis as gevolg van Jesus se Seunskap van God. Die argument loop kortliks só:

Indien 'n persoon in die destydse wêreld die seun van iemand anders was, het hy vanselfsprekend sekere kern-eienskappe van pa gehad. Só so seun van die mens dui op menslikheid en seun van die dag dui op sekere kern-eienskappe van die dag wat eie aan die seun se karakter is. Wanneer 'n mens egter binne 'n monoteïstiese raamwerk praat van die Seun van God, is dit duidelik dat 'n mens kwalik kan praat van die kern-eienskappe van die Vader wat op die Seun oorgedra is.

'n Kortsluiting ontstaan aangesien dit vir 'n monoteïstiese Jood ondenkbaar sou wees om God op só 'n manier te sien. Die geloofsbelydenis in Deuteronomium 6:4 maak só iets immers lasterlik teen God. Vir die gelowiges word die Seun, Jesus Christus, egter hiér in vers 13 en weer in vers 15 herinner daaraan dat Jesus die wesenlike eienskappe van God vertoon het. Hy was daarom in die ware sin van die woord die Seun van God.

Die benaming van 'geliefde Seun' dien verder 'n doel om die status en eer wat aan Christus toegeskryf kan word, bekend te maak. Soos wat bekend is, was eer op een van twee maniere 'beskikbaar' in die eerste eeu. Sekere eer was as toegereken / toegeskryf bestempel. Hieronder het jou herkoms en afstamming getel.

Die ander 'bron' van eer was verwerfde eer. Wanneer Kolossense 1:13 oor τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ praat, word die eer van die Skeppergod aan die Seun toegeskryf. Dit is gevolglik 'n eretitel waarmee die Seun benoem word. Dié eretitel hou verband met die term πρωτότοκος wat in verse 15 en 18 gebruik word.

Bouwman (1972:35, 36) wys daarop dat die verwysing na 'geliefde Seun' in Ou-Testamentiese taal parallel staan aan die gebruik van die term πρωτότοκος (vergelyk in dié verband ook Wolter (1993:67) wat die gebruik van die term as 'n Hebraïsmes beskryf).<sup>94</sup> Dit is immers die eersgeborene (πρωτότοκος) wat in die Ou Testament op 'n besondere manier seën ontvang en 'n binnebaan op die lewe kry.

<sup>94</sup> Wolter (1993:67) wys tereg daarop dat die gebruik van die frase 'geliefde Seun' in verband met 2 Samuel 7:14 gelees moet word. Die Messias is hiervolgens die troonbestyger wat uit die huis van Dawid die Messias koning word. Die Hellenistiese troonbestyging is hiervolgens nie die primêre raamwerk waarvolgens Christus (geliefde Seun) as Heerser op die troon verstaan moet word nie. Soos in 1 Korintiërs 15:24 e.v. kry die verhoogde Seun 'als Mandatar Gottes eine Herrschaf...' (Wolter, 1993:67). Gelowiges



Wat die lot van die gelowiges betref, word hulle in dié tweede deel van die parallelisme daaraan herinner dat hulle onder die nuwe heerskappy staan van die geliefde Seun aan wie die eer van die Skeppergod toegeskryf is. Dit bring mee dat hulle op 'n nuwe manier aan hulleself in terme van wie hulle is en hoe hulle moet optree, behoort te dink. Die klem val in Kolossense 1:13 op die Vader en die Seun en daarom staan die status en etiek van die gelowige op 'n sekondêre vlak.

Wat die status en etiek van die gelowige betref, is dit uit vers 13 af te lei dat die gelowige deel aan die Vader deur die Seun kry. Binne die familiebande was dit immers so dat die kinders van die vader deur hom versorg en beskerm is. Dit was egter hulle uitsluitlike roeping om die eer van die te laat toeneem deur hom te gehoorsaam en volgens sy wil te lewe.

Wanneer dié antieke beeld op die gesin van die Hemelse Vader van toepassing gemaak word, sien ons hoe die Vader se versorging en beskerming in sy redding geleë is. Die gelowiges kan weet dat hulle deel van die gesin is, omdat die Vader hulle gered het. Hulle het egter die opdrag om volgens sy wil te leef deur net te doen wat sý wil is. Hierdie saak is in Kolossense 1:9-11 uitvoerig bespreek en daarom is dit 'onnodig' om dit weer in dié vers te herhaal.

Uit die kommentare is 'n enkele ander saak van belang. Dit handel oor die koninkryk van die God en die koninkryk van die Seun. Benewens die verwysing in vers 13 is daar slegs enkele ander verwysings na die koninkryk van die Seun. Die meeste gevalle in die Nuwe Testament verwys na die koninkryk van God of die hemele.

Terwyl die koninkryk van God dikwels 'n koninkryk is wat eers met die volheid van die tyd volledig sal aanbreek, is die koninkryk van Christus, die geliefde Seun, reeds in sy volheid as deel van die koninkryk van God gevestig. Dié wete bied troos aan

---

kry hieraan deel aangesien hulle saam met Christus (gestorf en) opgestaan het (Kol 2:12; 3:1). Binne hierdie nuwe lewenswerklikheid het die vorige magte en kragte geen vatplek of invloed op die lewens van die gelowiges nie (Wolter, 1993:68). Hulle nuwe identiteit maak hulle onaantasbaar vir die tiranie van die duisternis waaraan hulle vroeër uitgelewer was. Saam met die nuwe identiteit is daar gevolglik 'n toekenning van nuwe status wat aan die gelowiges gegee word.

gelowiges wat in hulle stryd teen die duisternis kan weet dat hulle alreeds deel uitmaak van die koninkryk van die Seun.

Die oorwinning wat die Seun oor die duisternis behaal het, is nou reeds deel van die erfposies wat gelowiges te beurt val. Die redding van die Skeppergod is dus nie iets wat in die vooruitsig gestel word nie, maar 'n handeling wat alreeds voltrek is. Die aoristus medium vorm van werkwoord ἐρρύσατο wil juis die afgehandelde betekenis onderstreep.

Bouwman (1972:35, 36) wys daarop dat die koninkryk van Christus huidige betekenis het in 'n temporele aspek. Teenoor die ruimtelike aspek wat met die wederkoms sal aanbreek (Wolter, 1993:66), is die koninkryk van Christus nou reeds gerealiseer in die tydelike bestaan van die gelowiges. Hulle lewe nou reeds uit die volheid van die oorwinning van Christus.

Becker en Luz (1998:198) vat dit goed saam: 'Die Gläubigen sind schon aus dem Reich der Finsternis ins Reich des Lichts versetzt; das Reich des Sohnes ist ... eine gegenwärtige Größe.' Krimmer (1992:43) beskryf die gelowige se lewe as 'n lewe met 'neue Qualität' wanneer hy die betekenis van die reddingsgebeure beskryf.

Met hierdie wete kon gelowiges dus hulle geloof (dankbaar) bely wanneer hulle saam met Paulus sê:

<sup>13</sup>ὅς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκούτου καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ

*Samevattend* kan vers 13 beskryf word as die vers waarin die heilswerk van die Skeppergod, waarna vers 12 verwys, in groter detail omskryf word.

\* Die bekwaammaking (ἱκανώσαντι) van die gelowiges wat in vers 12 genoem is, word in vers 13 beskryf as 'n redding (ἐρρύσατο) uit die magsgebied van die duisternis (τῆς ἐξουσίας τοῦ σκούτου). Meer nog 'n verplanting (μετέστησεν) na 'n nuwe lewensruimte (εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ). Dié lewensruimte is deur die Vader onder die Heerskap van sy geliefde Seun geplaas.

\* Terwyl vers 13 terugverwys na vers 12 gryp dit ook vooruit na verse 14 en verder. Die verhouding en toegeskrewe eer van die Seun word immers in die volgende verse verder en baie meer omvattend omskryf.

\* Van kardinale belang vir dié ondersoek is om te let op die Ou-Testamentiese raamwerk waarbinne die vers geplaas moet word. Die redding geskied deur die handeling van die Skeppergod – die God wat die volk uit Egipte en elke ander oomblik van wanhoop gered het. Sy trou – wat in die Psalms besing word - is nie opgevolg deur die werk van Christus nie. Nee, die werk van die Seun is op gesag van die Vader.

\* Dit is die Vader wat red. Dit is die troue Skeppergod wat sy skepping red uit die mag van die duisternis. Dit gaan ten diepste oor die trou van die Vader en Skeppergod wat uiteindelik moet lei tot eer aan Hom!

### 1.4.2 Detaileksegesi: Kolossense 1:14

**<sup>14</sup>εἷς ὡς ἐκομὴν τῆν ἀπολυτῶσιν, τῆν ἀφεσιν τῶν ἀμαρτιῶν:**

In vers 14 word die betekenis van die gebeure van vers 13 uitgespel (Wolter, 1993:68). Die skeiding wat deur sommige kommentatore tussen verse 13 en 14 gemaak word, is myns insiens daarom foutief.<sup>95</sup>

Uit die teks is dit duidelik dat die relatiewe verwysing, ᾧ, waarmee die teksvers begin taalkundig na die Vader óf na die Seun kan verwys. Dit is egter uit die konteks duidelik dat die verwysing op die υἱοῦ τῆς ἀγάπης teruggryp (Reinecker & Rogers 1980:567) soos wat kommentatore ook aandui. Daar bestaan egter nie eenstemmigheid oor die omskrywing van die funksie van die ἐν-voorsetsel nie.

Iemand soos Harris (1991:37) kies om ἐν ᾧ ἔχομεν in lokaliteitsterme te verstaan. Dit sou beteken dat hier 'n aanduiding van 'n intieme eenheid tussen Seun en die 'ons' van die teks is. Die gelowiges (die 'ons') besit iets slegs 'in' (verbondenheid) met die Seun.

'n Alternatief sou wees om dit instrumenteel te verstaan. Volgens laasgenoemde moontlikheid dui ἐν ᾧ ἔχομεν op die instrumentele karakter van Christus (die Seun) se (heils)werk. Die gelowiges (die 'ons') besit (ἔχομεν) iets omdat Christus instrumenteel was in die verkryging daarvan.

Ek oordeel dat 'n keuse tussen die twee moontlikhede onnodig is en albei in samehang met mekaar 'n betekenis aan die verwysing gee wat in betekenis groter is as bloot die somtotaal van die twee dele. Wolter (1993:68) ondersteun so 'n opinie

---

<sup>95</sup> Vergelyk byvoorbeeld die werk van Harris (1991:37) wat in die voorkoms van die relatiewe voornaamwoorde in verse 14, 15 en 18 kies om vers 14 van vers 13 los te maak. Hy beskryf die skeiding as 'n skeiding tussen die verlossingswerk van God (verse 12-13) en die viering van Christus se Persoon en werk (verse 14-20). Hierdie skeiding bevestig my vroeëre aanname dat die heilswerk van Christus geïsoleerd van die trou van die Skeppergod gesien word en dat dít daartoe lei dat die heilswerk uitsluitlik aan Christus - ten koste van die Skeppergod se inisiatief - toegeskryf word.

wanneer hy sê ‘Das gegenwärtige Heil ist durch den Sohn vermittelt und nur in ihm, d.h. in dem von ihm beherrschten Heilsbereich zugänglich.’

Die werkwoord ἔχομεν wat in die teenwoordig tyd weergegee word, nadat drie werkwoorde in verse 12-13 in die verlede tyd gebruik is, gee uitdrukking aan die voortgaande en permanente betekenis van die gebeure in die voorafgaande verse.

Nadat die gelowiges geskik gemaak is vir deelagtigheid aan die erforsie deur hulle weg te ruk uit die domein van die duisternis en hulle onder nuwe heerskappy in te plant, besit hulle nou ‘n nuwe status (Krimmer, 1992:44). Dié status word beskryf met die term ἀπολύτρωσις.

Die voorkoms van ἔχομεν is teologies ‘n uiters belangrike motief. Teenoor die Ou-Testamentiese verlanse na heil en redding gee die teenswoordige tydvorm van die werkwoord (ἔχομεν) ‘n finaliteit aan die inhoud wat daarmee saamhang. Redding is nie iets waarna gestreef moet word nie, dit is alreeds verwerklik. ‘n Totaal nuwe uitsig op die lewe is moontlik aangesien die ἀπολύτρωσις alreeds voltrek is.<sup>96</sup>

Die NAV vertaal ἀπολύτρωσις met ‘verlossing’. Wanneer ‘n mens hierdie verlossing egter in terme van omvang en die herkoms van die term ἀπολύτρωσις ondersoek, is dit duidelik dat die term ‘n komplekse begrip is. Daar word in die literatuur verskillende moontlike agtergronde aangebied.

Daar is navorsers wat verkies om die herkoms in die destydse Hellenisties-Romeinse arena te soek. Die praktiese situasie word in verband met die vrystelling van slawe gesien. Nadat ‘n losprys vir die slaaf betaal is, was die slaaf vry en kon met sy nuwe status ‘n nuwe rol in die gemeenskap speel.

Krimmer (1992:44), Harris (1991:37) en Melick (1991:208, 209) is van die navorsers wat langs hierdie bane oor die verlossing dink.<sup>97</sup> Daar is egter in só vertrekpunt myns

---

<sup>96</sup> Dit is nie vreemd om juis in die verband telkens in kommentare te lees dat daar in die tegniese sin van ‘n gerealiseerde eskatologie in Kolossense gepraat kan word.

<sup>97</sup> In twee artikels wat deur Breytenbach in 1986 (Breytenbach, 1986a; 1986b) ter plaatse verskyn het, het hy aangevoer dat die versoeningsterme in die Pauliniese literatuur juis teen die destydse politiees-sosiale situasie gesien moet word. Hiervolgens sou Paulus tipies die politieke verstaan van die dag

insiens 'n groot tekortkoming. Die vraag wat gevra kan en moet word, is 'Aan wie word die losprys vir die gelowiges betaal?'

In die bydrae van Melick (1991:208, 209) word dit mooi aangedui dat 'n beredenering vanuit die vrystelling van slawe as agtergrond 'n ondraaglike situasie tot gevolg het. Selfs indien 'n mens – soos wat Melick (1991:209) probeer doen - 'n middelweg wil volg, laat dit steeds die moontlikheid dat God aan Satan 'n losprys betaal het vir die vrystelling van die gelowiges se 'slaafstatus'. Iets wat myns insiens aan Satan groter status as aan God gee.

Dit is duidelik dat 'n ander herkoms vir die gebruik van ἀπολύτρωσις gesoek moet word. Anders as Breytenbach (1986:262) is ek daarvan oortuig dat die Ou-Testamentiese gegewens lig op die saak kan werp. Dunn (1996:80, 81) het myns insiens oortuigend aangetoon dat daar 'n verband bestaan tussen die gebruik van ἀπολύτρωσις in Kolossense 1:14 en λυτροῦν in die Ou Testament waar dit gaan oor die redding van Israel uit die greep van slawerny in Egipte en Babilon.

In Ou-Testamentiese tekste soos Deuteronomium 7:8; 9:26; 15:15; Jesaja 43:1, 14; 44:22-24; 51:11; 52:3 word die verlossing van Israel beskryf deur gebruik te maak van die term λυτροῦν. Dit was gevolglik vir 'n lid van die volk van die Here nie vreemd om aan die uittog uit Egipte en die terugkeer uit Babilon te dink as 'n verlossing nie.

Die bevryding van die volk uit Egipte en Babilon het dus 'n prys gekos, maar nie die soort prys wat 'n fisiese oorbetalings van 'fondse' beteken nie. Die prys is veel meer as 'n handelstransaksie.

Verdere stukrag aan 'n opinie dat die Ou-Testamentiese agtergrond as die gewenste een aangedui behoort te word, vind ek in die ooreenkoms tussen die 'lot' van die gelowiges (1:12) en die 'lot' van die bevryde volk in die Ou Testament. Nadat hulle

---

herinterpreteer het in die lig van die evangelie-gebeure. Die fokus lê hiervolgens op die herstel van 'n vriendskapsverhouding tussen 'n belangriker en minder belangrike party. Só 'n interpretasie onderstreep die opinie van die navorsers waarna daar verwys is.

bevry is uit Egipte het die volk uiteindelik in die beloofde land ingetrek en dit bewoon.

Daar word myns insiens ‘n analogie hiervan in Kolossense 1:12-14 gebruik wanneer gelowiges langs die gedagtebane van die Ou Testament daarop gewys word dat hulle in ‘n nuwe lewensruimte sal tuis kom aangesien hulle bevry is uit die slawerny van die duisternis wat hulle verslaaf het.

Soos wat die Israeliete van ouds onder die heerskappy van Jahweh in die beloofde land gevestig is, só word die gelowiges onder die Heerskappy van die Seun gevestig. In die teks van Kolossense word die gelowiges daarom logies – soos die volk van ouds – opgeroep tot dankbaarheid (Kol 1:12) aangesien die eer daardeur aan God gebring word.

Dunn (1996:80, 81) merk insiggewend op: ‘.. the great acts of Israel’s redemption are being understood typologically as foreshadowing the eschatological redemption of Gentile as well as Jew to share in the new promised land (“the kingdom of God’s beloved Son”)

Die mees insiggewende aspek van vers 14 is egter geleë in die inhoud van die verlossing soos wat dié vers dit beskryf. Die verlossing word beskryf as τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. Kommentare wys tereg daarop daar in die Pauliniese materiaal baie min na ‘vergewing’ (ἄφεσιν) verwys. Om die waarheid te sê kom die term benewens die voorkoms in Kolossense 1:14 nét in Efesiërs 1:7 voor (Schmoller, 1989:73).

Wat die Nuwe Testament betref, kom die term 17 keer voor (Melick, 1991:208). Die uitbreiding τῶν ἁμαρτιῶν wat die vergewing nader beskryf is in die meervoudsvorm soos wat dit hier voorkom, eweneens skaars in Pauliniese literatuur (O’Brien, 1982:28). Dunn (1996:81) daarop dat die skaarste aan verwysings na die tipiese Ou-Testamentiese gedagtes van vergifnis en belydenis in die Pauliniese literatuur talle navorsers al laat kop krap het.

Vir die doel van die huidige studie is dit nie die gedagte om oor die hele Pauliniese *corpus* 'n studie te doen nie, maar die boodskap van Kolossense kan moontlik lig werp op ander gedeeltes. Ek deel in dié verband die opinie van Krimmer (1992:44) wanneer hy oor die gebruik van die term ἄφεσις opmerk 'Das Wort... macht sehr deutlich, daß dabei etwas geschieht: Meine Sünde wird von mir weggeschickt, ist nicht mehr da, ....'.

Krimmer begrond sy opinie deur te verwys na die Ou-Testamentiese tekste in Jesaja 53:5 en Miga 7:19 waar die totale wegneem van die oortredinge / sonde as deel van die werk van die Redder genoem word. Krimmer (1992:44) som die gevolge van die vergewing op 'So ist »Vergebung« die völlige Befreiung aus dem alten Leben und die Ermöglichung eines Lebens »ohne Vergangenheit « mit aller Zukunft.'

Indien 'n mens in gedagte hou dat die eerste hoorders grotendeels van Judese afkoms was<sup>98</sup>, maak dit sin dat die klem op die afgehandelde werk van die Messias sal val. Die klem van die voorafgaande verse in Kolossense bevestig insgelyks die klem op die inisiatief van God indie heilshandeling.

Teenoor die Ou-Testamentiese klem op die verwagting van heil word die klem eerder geplaas op die afgehandelde heil in Christus. Soos wat Bouwman (1972) en ander navorsers aangetoon het, is die hoë voorkoms van die 'in Christus'-formule 'n kenmerk van die Kolossense brief.

Die teenswoordige tydvorm van die werkwoord ἔχομεν in vers 13 plaas verder klem op die huidige status van die gelowiges. Teenoor die tiranie van die duisternis is gelowiges nou ingeplant in die koninkryk van die geliefde Seun (vers 13) en die gevolg daarvan is die status waarvan vers 14 praat. 'n Status waarvan 'n kerninhoud die vergewing van sondes beteken. Teenoor die slawerny van die duisternis is die gelowiges nou vrygemaak van die kentekens van die duisternis - die sondes.

---

<sup>98</sup> Ek het reeds vroeër hierdie aangevoer deur te verwys na die hervestiging van Jode uit Babilon en die duidelike voorkeur wat die kerk van die eerste eeu toon om met Jode in die sinagoges die evangelie te deel.



Die gevolgtrekking wat Bruce (1988:53, 54) maak, slaan die spyker op die kop wanneer hy sê:

Normally Paul prefers to speak in terms of – justification, which embraces all that is meant by forgiveness or remission of sins but includes much besides. It is probable that here and in Eph. 1:7 we have the reproduction of what had already become standard Christian language for acknowledging the blessings bestowed in Christ, possibly in the form of a primitive confession of faith.<sup>99</sup>

*Samevattend* kan die boodskap van vers 14 beskryf word as die groot gevolg van die gebeure waarvan vers 12 en meer spesifiek vers 13 gepraat het. Gelowiges wat onder nuwe be-Heer gekom het deur die reddingswerk van die Vader.

\* Die reddingswerk is nie in isolasie te verstaan nie, maar in samehang met die trou van die Skeppergod - dié God wie se trou vir ewig bly staan en wat die werke van sy hande nie vergeet nie (Ps 138:8). En watter beter manier om die inhoud van dié nuwe status van die gelowiges weer te gee as met die belydenis  $\epsilon\nu\ \psi\ \epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu\ \tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\upsilon\tau\rho\omega\sigma\iota\nu,\ \tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\phi\epsilon\sigma\iota\nu\ \tau\hat{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\hat{\omega}\nu$ ?

\* Die gelowiges is nie net wat die verlede betref nuutgemaak nie, maar veral met die oog op die toekoms. Die toekoms wanneer hulle volledig die erfposisie van die heiliges sal ontvang (vers 12). Die inhoud is nie ‘n vae moontlikheid of iets wat nagestreef moet word om dit te behaal of te verkry nie - die gelowiges besit dit alreeds ( $\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu$ )!

\* Om hierdie wete in die geloofsgemeenskap te onthou, gee Paulus aan dit uitdrukking in die vorm van ‘n belydenis. Die verse wat volg, hou daarom nie net verband met dié en die voorafgaande nie, maar is ‘n natuurlike uitvloeisel wanneer die grootsheid en omvang van die reddingswerk oordink en bely word.

---

<sup>99</sup> Bruce se gedagte word ge-eggo deur Witkamp (1994:38) ‘In terme die dus afwijken van het gewone paulinische taalgebruik, doordat de schrijver algemeen christelijke belijdenistaal hanteert, kom hier een gedachte naar voren die wel paulinisch is. Als bevrijding uit de macht van de duisternis, verlossing en vergeving van zonden op één lijn gesteld kunnen worden, dan worden de zonden als de uitingen van een macht gezien die het leven in duisternis bekneld houdt. Vgl. hierbij niet alleen Kol. 1:21; 2:14-15, maar ook Rom. 5:12; 6:17,20; 7:7-26. Deze macht is nu gebroken.’

### 1.4.3 Detaileksegesi: Kolossense 1:15

**<sup>15</sup>οὗτ' εἶστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀπαρτοῦ, πρωτότοκο" παῖδ" κτίσεω",**

Vers 15 gryp terug op die inhoud van die twee voorafgaande verse. Dit beskryf die geliefde Seun (vers 13) verder deur na Hom as die beeld (εἰκὼν) van God en die eersgeborene (πρωτότοκος) van die skepping te verwys.

Die relatiewe partikel, ὅς, verwys terug soos die ᾧ-partikel in vers 14 terug na die geliefde Seun (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) in vers 13. Nadat die verlossing beskryf is, word die Persoon van die Seun verder in vers 15 op 'n tweevoudige manier beskryf. Eerstens is die Seun die Beeld van die onsigbare God (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) en tweedens die eersgeborene van die hele skepping (πρωτότοκος πάσης κτίσεως).

#### ***1.4.3.1 Die Seun as (die) εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀπαρτοῦ***

Wanneer vers 15 by die voorafgaande verse aanhaak, kies die outeur om as beginpunt terug te verwys na die Seun van die Vader wat die verlossing bewerkstellig het. Om die Seun nader aan te dui, kies die outeur om Hom te beskryf as die εἰκὼν τοῦ θεοῦ. As eerste elemente van uitbreiding word die Seun beskryf as die beeld van God τοῦ ἀοράτου. In die tweede element wat aan die Seun as εἰκὼν τοῦ θεοῦ gekoppel word, word Hy beskryf as die πρωτότοκος πάσης κτίσεως.

'n Uiteers belangrike element in die ondersoek van Kolossense 1:15 kom na vore wanneer 'n mens lees dat die Seun as εἰκὼν τοῦ θεοῦ beskryf word. Verder word dit gou duidelik dat die Pauliniese gebruik en verstaan van die term εἰκὼν uniek is. O'Brien (1982:43) wys daarop dat die gebruik van Paulus uniek is aangesien hy 'n dubbele fokus aan die term εἰκὼν gee.

In die eerste plek gebruik Paulus die term om te verwys na die Seun (Christus) as die beeld van God, maar andersyds wend hy ook die term aan wanneer hy verwys na die getransformeerde lewe van die gelowige. Die gelowige moet self ook εἰκὼν τοῦ

θεου word. In die proses van nadergroeï aan die Skepper, vertoon die gelowige al hoe meer die beeld van die Skepper.

Benewens ander gedeeltes in die Nuwe Testament bied ‘n woordstudie van die frase εἰκὼν τοῦ θεοῦ verhelderende insigte oor die impak van die frase op die gedeelte 1:15-20 en die totale brief aan die Kolossense. Soos wat daar reeds vroeër aangevoer is gaan dit in die belydenis oor vyf verhoudings waarbinne Christus ‘n alles bepalende rol vertolk. Om hierdie rol en die boodskap van die belydenis (1:13-20) weer te gee, sal ‘n detailksegeese van die gedeelte gedoen word.

#### **1.4.3.2 Die ‘afwesige’ lidwoord**

Dit is opvallend dat die verwysing na Christus as εἰκὼν τοῦ θεοῦ sonder ‘n lidwoord geskryf word. Wanneer die opvallende parallel ὅς ἐστιν ἀρχή in vers 18b hiermee vergelyk word, bevat dit ook nie ‘n lidwoord nie. Daar is egter ‘n tekskritiese nota wat aandui dat sekere manuskripte wel ‘n lidwoord in dié verwysing insluit – ὅς ἐστιν ἡ ἀρχή.

Die teksgetuïenis is egter nie oortuigend nie en die teks sonder die lidwoord word as die meer aanvaarbare teks gelees. In teenstelling met dié voorkoms in vers 18b is daar geen sprake van ‘n lidwoord in enige manuskripte nie. Dit bring ‘n mens noodwendig by die punt waar die teks sonder lidwoord gelees en vertaal behoort te word. Dit is egter opvallend dat Bybelvertalings deurgaans wél ‘n lidwoord invoeg<sup>100</sup>.

Terwyl dit uit die brief duidelik is dat daar ‘n groot fokus op Christus se uniekheid as enigste Verlosser, is dit volgens navorsers ‘n saak wat juis in verse 15 tot 20 op ‘n radikale manier uitgedruk word. Dit sou dus die uniekheid van Christus net verder onderstreep het as die lidwoord voor εἰκὼν gebruik is.

<sup>100</sup> As voorbeeld daarvan:

‘who is the image of the invisible God’ - 1901 Amerikaanse standaardvertaling

‘Christ is the visible likeness of the invisible God’ - Good News Bible

‘Who is the image of the invisible God’ - King James vertaling

‘He is the image of the invisible God’ - New International Version

‘Hy is die Beeld van die onsienlike God’ - Afrikaanse vertaling van 1933 / 1953

‘Die Seun is die beeld van God’ - Afrikaanse vertaling van 1983

Die afwesigheid van die lidwoord kan verder beteken dat die gedeelte gelees kan word as sou Christus net ‘n / een van die beelde van God wees. Hierdeur sou die deur oopgegooi word vir allerlei ander ‘beelde’ van God om na vore te tree.

Alhoewel dié argumentasie op die afwesigheid van ‘n lidwoord gebou word, is dié ‘afwesigheid’ volgens my ‘n argument om juis die verweefdheid tussen vers 15 en die voorafgaande twee verse aan te dui. Dit is juis binne die unieke raamwerk van die τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ waar die Seun – wat bloot as ‘n beeld beskryf word (1:15) – die ereposisie as dié beeld van God inneem.

Die uniekheid wat in die res van die gedeelte in Kolossense 1:15-20 beskryf word, hang tot ‘n groot mate immers af van die uniekheid van die Seun se beeldwees. Is die Seun een van ‘n paar moontlikhede of juis die enigste beeld van die onsienlike God? Ek sou antwoord uit die groter konteks van Kolossense 1:13-20 dat Hy die enigste ware beeld van God is. Wanneer Kolossense 1:15-20 egter in isolasie gelees word, sou ‘n mens egter by ‘n ander slotsom kon uitkom, naamlik Christus as ‘n beeld naas (talle) ander.

#### ***1.4.3.3 Die Seun as dié beeld van die onsigbare God***

Met die beskrywing van die Seun as die beeld van God τοῦ ἀοράτου word Christus beskryf in terme van die Ou-Testamentiese gedagte dat God onsigbaar is. Bouwman (1972:45) het reeds gewys op die spanning in die teks: die Seun is die ‘beeld van die onsigbare God’.

Botha (1989:54) beskryf dit as ‘n paradoksale stelling. Die beeld van die onsigbare God moet immers self sigbaar wees om die teks waar te maak. Botha (1989:54) maak verder die opmerking:

Onmiddellik word taal verby sy ‘normale’ grense gedruk. ‘Gewone’ taal en konstruksies skiet ver te kort om uitdrukking te kan gee aan die grootsheid van Hom wat in hierdie himne besing word.

Die woorde van Harder (1992:128) in ‘n artikel oor νοῦς spreek die skynbare teenstrydigheid tussen die (sigbare) εἰκὼν en τοῦ ἀοράτου skitterend aan wanneer hy sê:

The invisible is perceived, but not in a mystic vision: rather the visible expression of the invisible is thought through, in a kind of process of reflexion leading from the creation to the Creator... The invisible is seen as something recognized. Knowledge of the infinite God is reached through the finite order.

Op die oppervlak lyk dit asof daar in die verwysing 'n interne spanning (Bouwman, 1972:45) tussen die terme εἰκὼν en τοῦ ἀοράτου kan wees. 'n Deel van die skynbare spanning word opgehef wanneer 'n mens na parallelle uitsprake in die Nuwe Testament kyk. 'n Mens sien dan dat die verskynsel in Kolossense 1:15 nie so wesensvreemd is as wat van buite af waargeneem kan word nie.

Net soos Johannes in die bekende proloog van die evangelie en die inleidingsgedeelte van die eerste brief van Johannes, beskryf die outeur die Seun as die sigbare beeld van die onsigbare God (O'Brien, 1982:43). In die taal van Johannes 1:18 sou 'n mens die Seun kon beskryf as die Een wat die onsigbare Vader aan die mense bekend kom maak het.

Naas die verwysings in Kolossense 1:15 verwys Paulus in 2 Korintiërs 4:4 ook na Christus as die beeld van God. Bruce (1988:57) bestempel die verwysing in 2 Korintiërs 4 as 'n uiters belangrike een aangesien dit Paulus se oomblik van waarheid was. Hy wys verder daarop dat die Damaskuservaring van Paulus 'n belangrike historiese ankerpunt in die apostel se gedagtes is wanneer die verwysing in 2 Korintiërs 4 gemaak word.

Dit is die feit dat Paulus die opgestane Here gesien het (vgl. 1 Kor 15:8), wat hom kan lei tot die uitspraak dat Jesus Christus die beeld van God is. Volgens die teks van 2 Korintiërs 4:6 het Paulus die 'heerlikheid van God op die gesig van Christus gesien'. In dié verband bring Bruce (1988:57e.v.) die hele ervaring op die Damaskuspad en die teks van 2 Korintiërs 4 in verband met die roeping van Esegïel. In Esegïel 1:26 word daar drie keer gepraat van 'iets wat lyk soos iets'.

Met dié opmerking van Bruce word daar egter 'n klomp vrae losgemaak. Sou die verwysing in Kolossense 1:15 'n direkte parallel van die Septuaginta se gebruik van die woord ὁμοίωμα wees? Indien wel, watter ander woorde of terme word ook as

moontlike parallelle gesien? Waarom sou Paulus juis kies om εἰκὼν en nie 'n ander woord te gebruik? Alhoewel hierdie vrae maklik gevra kan word, is antwoorde daarop nie so eenvoudig (en finaal) as wat 'n mens sou wou hê nie.

Die metode van ondersoek wat ek aanbied om dié vrae aan te spreek, is woordstudies. Met woordstudie word bedoel 'n ondersoek na die voorkomste van die woord(e) en die gebruik van die woord(e).

Sonder om in 'n metodologiese debat myself te begewe, wil ek dié manier van studie op 'n potensiaal en verwesentliking van potensiaal vlak aanpak. Laasgenoemde vlak is myns insiens van kardinale waarde. Woordstudies wat alleenlik kyk na voorkoms en betekenis maak verkeerdelik die aanname dat woorde betekenis het, terwyl ek van mening is dat woorde binne 'n sekere konteks betekenis kry, maar in sigself nie het nie.

Op 'n baie praktiese vlak help 'n semantiese ondersoek om aan te toon dat die betekenis van 'n samestelling soos lui-perd nê 'n lui-perd beteken nie. Verder help 'n semantiese ondersoek om die generiese en besondere gebruik van woorde aan te toon.

Slater (1995:183-198) het aangetoon hoe generiese verwysings en beskrywende vergelykings nie met mekaar identifiseer moet / mag word nie. Alhoewel sy studie beperk was tot die voorkoms van die frases 'Seun van die mens' en 'soos die Seun van die mens', is ek van mening dat dieselfde onderskeiding in Kolossense 1 verreken moet word wanneer die woord εἰκὼν ter sprake kom.

In die naspur van voorkomste van die frase εἰκὼν τοῦ θεοῦ in die literatuur moet daar gevolglik versigtigheid aan die dag gelê word alvorens afleidings en direkte parallelle van die begrippe voor hande gemaak word.

#### **(a) Bronne in die ondersoek**

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat daar op 'n omvattende wyse met woorde en begrippe omgegaan moet word. Dit bring 'n mens by die vraag na bronne in die ondersoek.

Die woordeboek, ‘Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains’, wat deur Louw en Nida (1988) saamgestel is bied ‘n uiters nuttige hulpmiddel in die ondersoek. Met behulp van dié woordeboek kan daar na verbande tussen woorde op semantiese vlak gesoek word.

Benewens die woordeboek van Louw en Nida word daar in die huidige studie van ander teologiese en eksegetiese woordeboeke gebruik gemaak word. In die bibliografie kan volledige verwysings van dié woordeboeke gevind word. Louw en Nida se woordeboek is enig in sy soort en vandaar die spesifieke verwysing daarna.

### **(b) Woordstudie: εἰκων-woordgroep**

#### *Voorkoms in die Nuwe Testament*

Die εἰκὼν-woordgroep, εἰκὼν, εἰκόνομ, εἰκόνα kom 23 keer in die Nuwe Testament voor (Kuhli, 1990:389). In die sinoptiese evangelies kry ons ‘n enkele verwysing wat in al drie sinoptiese evangelies parallel berig word: in Matteus 22:20; Markus 12:16 en Lukas 20:24 kry ons die verwysing na εἰκὼν.

In die konteks van die evangeliese verwysing, is dit maklik om te sien dat dit hier gaan oor die beeld van die keiser se kop wat op die muntstukke afgedruk is. Benewens hierdie voorkoms, kry ons verwysings in die Pauliniese literatuur (7 keer), Kolossense (2 keer), Hebreërs (1 keer), en Openbaring (10 keer).

Kuhli (1990:389) wys daarop dat die relatiewe lae voorkoms van die woordgroep misleidend kan wees. Anders as wat ‘n mens mag dink, het die woordgroep ‘n verskeidenheid van verstaansmoontlikhede wat daarin opgesluit is. Benewens die voor die handliggende letterlike betekenis moontlikheid van ‘n beeld of prent van ‘n persoon of wese, of kultiese beeld van iets of iemand, is daar sterk sprake van ‘n metaforiese betekenis onderskeiding van die woordgroep.

Flender (1992:286-288), Kuhli (1990:389e.v.) en Kleinknecht (1972:388e.v.) wys daarop dat die gebruik van die term in die Nuwe Testament tot ‘n paar verstaansmoontlikhede beperk kan word. Daar kan eerstens tussen ‘n letterlike en metaforiese vlak van gebruik onderskei word. In die mees letterlike / fisiese sin kan die term verwys na ‘n kunstenaar se uitbeelding, byvoorbeeld in ‘n skildery,

borsbeeld, standbeeld of 'n afdruk op 'n muntstuk (Matt 22:20 en parallelle Sinoptiese evangelie-tekste Mark 12:16; Luk 20:24).

Die term εἰκὼν word gebruik as verwysing na die menslike vorm wat op die munte afgedruk is en die verbale gedeelte wat op die muntstuk aangebring is. In noue verband hiermee, is al die verwysings in Openbaring na die kultiese beeld van die dier. Weereens 'n min of meer letterlike beeld wat ter sprake is. Letterlik in die sin dat die betekenis van die beeld uit sy piktografiese elemente sigbaar is.

Dit is daarom te verstane dat beeld as *beeld van die dier* beskryf kan word (Open 13:14), dat mense opgeroep word om die beeld te aanbid (Open 13:15; 14:9, 11; 16:2), dat afvalliges die beeld wel aanbid (Open 19:20), maar dat sommige gelowiges juis hulle geloof demonstreer deur standvastig te bly (Open 15:2; 20:4).

Saam met die verwysing na 'n letterlike, menslike of dierlike vorm word εἰκὼν ook gebruik om te verwys na 'n weerkaatsing, beeld van 'n god, en selfs 'n gedaante, spook of skim.

Op 'n metaforiese vlak verwys εἰκὼν na 'n geheue-beeld van 'n saak of persoon; 'n gelykenis. Ook word die term gebruik om 'n ewebeeld, 'n gedaante of 'n verteenwoordiger van die oorspronklike aan te dui. Griekse terme wat parallel met εἰκὼν gebruik word, sluit τῆς ψυχῆς en ἀρετῆς in (Kleinknecht, 1972:388).

In 'n verdere aanwending, verwys die term, εἰκὼν, na 'n weergawe van die oorspronklike met die belangrike kwalifikasie dat die 'afskrif' 'n lewende afskrif is. Hierdeur kan sinonieme terme 'afbeelding', 'beliggaming', en 'manifestasie' insluit (Kleinknecht, 1972:388).

'n Voorbeeld van die derde veld van gebruik, is ondermeer in uitspraak van Diognese (L., VI, 51) te sien: τοὺς ἀγαθοὺς ἀνδρας Θεοῦ εἰκονας εἶναι... [...goeie manne - is beelde van gode... [eie vertaling]

Kleinknecht (1972:389) gebruik die teks van Kolossense 1:15 om 'n paar praktiese verstaansmoontlikhede te illustreer. Hiervolgens kan die paradoksale (vgl. Botha,



1989:54) taal van Kolossense 1:15 ook aan die hand van die antieke wêreldbeeld verklaar word. Wanneer Kolossense 1:15 praat van Christus as die sigbare beeld van die onsigbare God, help die voorafgaande woordstudie om die paradoksale uitspraak te verstaan.

‘n Deel van die unieke antieke manier van dink, is om ‘n beeld ook te ‘sien’ as ‘n ‘weergawe’ van die oorspronklike wese wat ‘a revelation of the being with a substantial participation (μετογή) in the object’ is (Kleinknecht, 1972:389).

Enkele verdere aspekte word puntgewys aangestip:

- Die εἰκὼν nie ‘n blote weergawe wat in moderne taal ‘n swakker kopie is nie, maar ‘n weergawe van die oorspronklike wat juis die essensie van die oorspronklike na vore bring.
- Die εἰκὼν is nie gedagtevlug nie, maar ‘n werklikheid in die wêreld. Dit is nie bloot drome of spekulasie nie, maar ‘n lewende realiteit. Wanneer die teks Christus as die εἰκὼν τοῦ θεοῦ beskryf is daar meer in gedagte as die spekulasie van Plato (*Resp VI, 509a*) wanneer hy Helios die εἰκὼν van die ἰδέα του ἀγαθου noem.

#### *Griekse konsep: εἰκων*

Tydgewys lê die Griekse verstaan van εἰκὼν τοῦ θεοῦ verder van die tydvak van die Nuwe Testament af as die Ou-Testamentiese verwysings wat met die term verband hou. Ek kies daarom om die Hellenistiese verstaan van die frase te bespreek voordat die Ou-Testamentiese verstaan daarvan aan die orde kom.

In die Hellenistiese tydvak is die werk van sekere filosowe van groot belang. Volgens Herodotos (*Hist 2.9.1.2*) is εἰκόνας die standbeelde wat opgerig word. In dié geval in Herodotus reuse houtfigure. Hierdie gebruik het vir baie lank die enigste betekenismoontlikheid beskryf. Veral die werk van Plato het sekere pertinente verwysings na die εἰκὼν ingesluit.

Dit is eers in die tyd van Plato dat εἰκόνας aan die gode en beelde van hulle gekoppel is. Plato (*Leg* 931a) verwys hy na die εἰκόνας as standbeelde van die gode:

The ancient laws [931a] of all men concerning the gods are two-fold: some of the gods whom we honor we see clearly, but of others we set up statues as images, and we believe that when we worship these, lifeless though they be, the living gods beyond feel great good-will towards us and gratitude.

Plato (*Leg* 897d, e) gebruik ook die term op 'n manier waar die beeld na iets groters of magtigers verwys en verteenwoordigend is van 'n groter of magtiger saak:

**Athenian:** In making our answer let us not bring on night, as it were, at midday, by looking right in the eye of the sun, as though with mortal eyes we could ever behold reason and know it fully; [897e] the safer way to behold the object with which our question is concerned is by looking at an image of it.

Hierdie gebruik van die term is uiters belangrik wanneer die teks van Kolossense 1 aan die orde kom aangesien dit myns insiens in Kolossense 1:15 juis oor Christus as verteenwoordiger van die Skeppergod gaan.

In Plato se *Timaeus* (*Tim* 37d) beskryf hy die *Noes* wat 'n god gemaak het volgens die beeld van 'n perfekte liggaam:

...still more closely. Accordingly, seeing that that Model is an eternal Living Creature, He set about making this Universe, so far as He could, of a like kind. But inasmuch as the nature of the Living Creature was eternal, this quality it was impossible to attach in its entirety to what is generated; wherefore He planned to make a movable image of Eternity, and, as He set in order the Heaven, of that Eternity which abides in unity He made an eternal image, moving according to number, even that which we have named Time.

*Ou-Testamentiese agtergronde: eikwn*

In die teks van die Septuaginta kom die term εἰκὼν hoofsaaklik in Genesis, Daniël en Esegïel voor. Hierbenewens kom dit ook voor in Genesis 1:26, 27; 5:1, 3; 9:6; 2 Konings 11:18; Psalm 72:20; Esegïel 7:20; 16:17; 23:14; Daniël 2:31, 32, 34, 35; 3:1, 2, 3, 5, 7, 10, 12, 14, 15, 18.

Dit is net die verwysings in Genesis (5:3 uitgesluit) waar εἰκὼν pertinent aan die Skeppergod verbind word. Wanneer Kolossense 1:15 van εἰκὼν τοῦ θεοῦ praat, is 'n eerste gedagte dat dié verwysing met Genesis 1, 5 en 9 se verwysings in verband gebring kan word. Dit is trouens al dikwels gedoen, maar hieroor is daar geen eenstemmigheid nie.

Gerhard von Rad (1972:381) het oor die Ou-Testamentiese agtergronde van die frase εἰκὼν τοῦ θεοῦ konsep 'n waardevolle bydrae gelewer. Hy verwys ondermeer na die opvallende afwesigheid van beelde in die Ou Testament. Von Rad (1972:381) skryf hierdie afwesigheid direk toe aan die interpretasie van Eksodus 20:4. Hiervolgens konkludeer von Rad dat die afwesigheid van beelde 'n eienskap van die egte geloof en gehoorsaamheid aan Jahweh verteenwoordig.

Die kultus vertoon selfs op verskillende plekke dieselfde opvatting rondom dié saak (von Rad, 1972:381). Hy gebruik voorts die ark as oudste voorbeeld van kultiese voorwerp om aan te toon hoe daar selfs in hierdie sentrale punt van die kultus nie plek vir beelde was nie. Daar was geen plek vir 'n evolusionêre ontwikkeling in dié aspek van die kultus nie.

Een van die pilare wat hierdie verbod op beelde in die lug hou, is die vertrekpunt dat God 'n aktiewe wese is en daarom nie as 'n statiese grootheid voorgestel kan / mag word nie. Hiermee saam noem von Rad (1972:381) die moontlikheid dat die kultus juis hierdeur die totale andersheid van God ten opsigte van die geskape realiteit weergegee het.

God is anders in wese as die geskape wêreld van materie. Anders as die res van die geskape werklikheid kan die mens God nie beheer nie. Alhoewel 'n mens nie die

destydse gemeenskap kan reduceer tot 'n eenduidige entiteit nie, bied von Rad se insigte tog 'n waardevolle bydrae.

In samehang met die voorafgaande paragraaf kan daar verwys word na die werk van Fletcher-Louis (1999:112-128). In 'n bydrae onder die opskrif 'The worship of divine humanity as God's image and the worship of Jesus' word talle sake aangesny wat verband hou met die voorkoms van (moontlike) aanbidding van beelde.

Fletcher-Louis (1999:112) verwys na 'n studie van Loren Stuckenbruck waarin aangetoon is dat die aanbidding van engele in die pre-Christelike Judaïsme n e voorgekom het nie. Wat egter w el gebeur het, was die aanbidding van sekere mense wat goddelike eienskappe getoon het. Hiervolgens het die sogenaamde anikonisme (verwerping van beelde) n e beteken dat sekere mense nie aanbid kon word nie.

Mense is volgens die interpretasie van Genesis 1:26 verlengstukke van God self aangesien die mens beeld van God is. Di  saak word deur Weinfeld (in Fletcher-Louis, 1999:121) s  opgesom: 'Having gods meant having idols.' Hiervolgens sou die Jude rs net soos enige ander volk in die Ou Nabye Ooste naas hulle God ook 'n stel afbeeldinge aanbid het.

Fletcher-Louis (1999:115) verwys na Josefus (*Ant* 11.331) as voorbeeld van 'n antieke teks waar mense vereer en 'aanbid' is. Terwille van die volledigheid word die teks hier aangehaal:

(331) for Alexander, when he saw the multitude at a distance, in white garments, while the priests stood clothed with fine linen, and the high priest in purple and scarlet clothing, with his mitre on his head having the golden plate on which the name of God was engraved, he approached by himself, and adored that name, and first saluted the high priest. (332) The Jews also did all together, with one voice, salute Alexander, and encompass him about: whereupon the kings of Syria and the rest were surprised at what Alexander had done, and supposed him disordered in his mind. (333) However, Parmenio alone went up to him, and asked him how it came to pass, that when all others adored him, he should adore the high priest of the

Jews? To whom he replied, "I did not adore him, but that God who hath honored him with that high priesthood;

Volgens Josefus se beskrywing van die gebeure is die hoëpriester as beeld en gesant van die God van die Judeërs vereer. Fletcher-Louis se argument lei myns insiens skipbreuk aangesien die gedeelte eerder op 'n verering dui wat aan God gegee word. Alhoewel die hoëpriester die verteenwoordiger van God op 'n dubbele manier is (eerstens as mens en tweedens in sy ampshoedanigheid) is dit gedronge om die teks te lees as sou Aleksander die hoëpriester aanbid het.

Waarskynlik word daar deur sommige navorsers veronderstel dat die keiserlike verering (wat aanbidding veronderstel het) ook die omgekeerde optrede deur Aleksander sou meebring. Ek reken dat die verering eerder langs die bane van die (algemene) bygelowigheid van die antieke mens gelees moet word.<sup>101</sup>

Fletcher-Louis (1999:121, 122) konkludeer dat die maak van beelde of afbeeldings teen die Tora indruis aangesien die mens(dom) alreeds die beeld van God verteenwoordig. Enige poging om ander beelde / afbeeldinge te maak, sou 'n poging wees om God se handewerk na te boots. Dit wat in terme van die verering van sekere mense – beelde van God – so pas gesê is moet nie verwar word met die aanbidding of verering van die res van die skepping nie. Die verering van die res van die skepping word deurgaans veroordeel.

#### *Ontwikkelingsgang oor verering van beelde*

'n Aspek in die ondersoek wat Fletcher-Louis (1999:121-122) myns insiens nie behoorlik verreken nie, is die moontlike ontwikkelingsgang wat in latere (Christelike) tye 'n skerp verbod op die verering van die mens geplaas het. 'n Uitstaande voorbeeld is te sien in die teks van Romeine 1:20-23:

<sup>20</sup>τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἣ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους, <sup>21</sup>διότι γνόντες τὸν θεὸν

<sup>101</sup> Met bygelowigheid word daar verwys na die oormatige religieuse ingesteldheid wat te sien is uit gedeeltes soos Jona 1:14 en Handeling 17 waar heidene die Naam van die Here aanroep as net nóg 'n goddelikheid wat moontlik kan red.

οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠυχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. <sup>22</sup>φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν <sup>23</sup>καὶ ἥλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνας φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν.

Volgens dié teks en ook 'n gedeelte soos 2 Korintiërs 4:4 laat dit geen twyfel dat daar vir die vroeë Christelike gemeenskappe net Één Beeld van God, Jesus Christus, was.

<sup>4</sup>ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ

Hierdie verstaan van die saak is nie uitsluitlik tot die Nuwe Testament beperk nie. In die ontwikkelingsgang van die Ou-Testamentiese het die verstaan van die konsep 'beeld van God' 'n duidelike ontwikkelingsgang. Daar kan selfs sprake wees van die formalisering van die verstaan van die konsep in die vorm van 'n leerstuk oor die onderwerp (vgl. von Rad, 1972:382).

Dit is verder aantoonbaar dat die dogma in latere jare die interpretasie van die skepping en die skepping van iets 'na die beeld van God' tot gevolg gehad het. 'n Teks soos Deutero-Jesaja (Jes 40:12e.v.) wys hoe die bestaande dogma 'n vormende effek op die teks gehad het (von Rad, 1972:382). In Jesaja 40:12e.v. vind ons 'n himne oor die Skepper van die aarde.

Veral die omvang van Jahweh se grootheid word grafies geteken sonder om van Hom 'n beeld te maak. Dit is juis die beelde wat gebruik word wat help om 'n dinamiese / aktiewe beeld van Jahweh te teken (von Rad, 1972:383e.v.). Hierdie beeld staan lynreg teenoor statiese standbeelde enersyds en die onsigbare Baalbeelde andersyds. Laasgenoemde se onsigbaarheid kan allermins met die onsigbaarheid van God vergelyk word.

***Ekskursie: Verdere Ou-Testamentiese perspektiewe***

In verdere reaksie op die werk van Fletcher-Louis (1999) moet die Ou-Testamentiese element van die ondersoek verder uitgebou word. Daar word daarom kortliks na nog drie sake in dié verband verwys:

*Die inwyding van die Tempel en die verskyning van Jahweh aan Elia*

Die Ou-Testamentiese verstaan van beelde en afbeeldinge soos dit te sien is in die verhale van die inwyding van die tempel (1 Kon 8:12 – LXX) en die verskyning van Jahweh aan Elia (1 Kon 19:11e.v.) bied interessante perspektiewe. In die inwydingsverhaal hoe Jahweh in sy onsigbaarheid wel teenwoordig is.

Jahweh word vergelyk met die son wat aan die hemelkoepel skyn, maar tog as onsigbaar beskryf. Meer paradoksaal is die verwysing dat Jahweh die son beheers en beheer. Von Rad (1972:38) sien in hierdie verwysing ‘n baie noue verband wat tussen die verbod op beelde en die skepping getrek word. Wanneer ‘n mens die dekalog lees, sien jy hoe die verbod op beelde (Eks 20:4 en Dt 5:8) begrond word in die skeppingsteologie. Dit is juis in die teenstelling tussen Jahweh (Skepper) en die geskape wêreld (hemel, aarde en see) waar die wese van Jahweh as die onsigbare andersheid die skerpste geteken word.

Die verhaal van Elia se 'teofanie' is ‘n verdere voorbeeld hiervan. Jahweh is groter as die kragtigste elemente van die skepping en verskyn daarom in die sagte beweging van die aandlug.

*Die bydrae van die Deuteronomis*

Die Deuteronomis het ‘n interessante manier van omgang met die beelde gehad. Ter wille van volledigheid kan dit gestel word dat die Deuteronomis ‘n rede vir die ballingskap gesoek het. Deur die herinterpretasie van die geskiedenis probeer die Deuteronomis om sin in die ‘onsinnige’ ballingskap te vind (Bosman, 1987:44-70).

Die konklusie van die Deuteronomis is dat die ongehoorsaamheid aan die wet juis 'n aanleidende faktor vir die ballingskap was. Die skuld is nie voor Jahweh se deur te lê nie, maar voor die deur van die ongehoorsame volk. Dit is te verstane dus dat die Deuteronomis die volk oproep tot 'n nuwe toewyding en veral 'n onvoorwaardelike gehoorsaamheid aan die wet van Jahweh.

'n Gedeelte soos Deuteronomium 4:15 en verder dien as 'n tipiese argument vir die Deuteronomis se mening oor beelde: dit juis die onsigbaarheid van Jahweh wat die volk daaraan moet herinner hoe hulle moet lewe. Soos in die geval van die paradoks tussen die waarneembare skepping en die onsigbare Jahweh (vorige paragraaf), funksioneer hierdie paradoks (tussen die stem wat so duidelik waarneembaar was, maar die onsigbaarheid van die gestalte van Jahweh) om die volk se geloofsoë weer te fokus.

#### *Die boodskap van die Ou-Testamentiese profete*

Die profete van die Ou Testament was onverbiddelik oor die volk se geloofslewe ten opsigte van sigbare beelde. Gedeeltes in die Ou Testament wat ter staving van hierdie opinie aangetoon kan word, is ondermeer Amos 5:26, Hosea 8:4 en Hosea 11:2 in. In Amos 5 sien ons hoe die volk daaraan herinner word dat die maak van afgodsbeelde nie 'ongesiens' of 'ongestraf' verby sal gaan nie.

Lede van die volk wat hulle skuldig maak aan die oortreding van die tweede gebod, sal daarvoor moet boet! In Hosea 11:2 word die aanklag teen die volk met verwyt gemaak, terwyl Hosea 8:4 daaraan herinner dat die afgodsbeelde gebreek sal word - die breekbaarheid as teken van die onmag van 'n statiese beeld word myns insiens hierdeur bevestig.

#### ***Ekskursie: Voorkoms van eikwn in die pre-Gnostiese literatuur***

##### *Inleiding*

'n Stroom wat saam met die Hellenisme groot invloed uitgeoefen het rondom die eerste twee eeue van ons jaartelling, is 'n stroom wat later onder die sambreelsterme Gnostiek saamgevat is. Met pre-Gnostiese



literatuur word verwys na die literatuur wat later deel van die Gnostiese literatuur uitgemaak het. Daar is reeds vroeër daarna verwys dat 'n mens nie van Gnostiek in die eerste eeu na Christus kan praat nie aangesien dié beweging eers 'n eeu of wat later as entiteit funksioneer het. Daar is egter talle baie ou tekste uit die Judese en Hellenistiese tydvakke wat in die Gnostiek 'n rol gespeel het.

*Nuwe insig uit 'n ou bron*

Met die ontdekking van tekste by Nag-Hammadi in 1945 het 'n nuwe era van moontlikhede vir die Nuwe Testament wetenskap oopgegaan. Nadat die aanvanklike datering die tekste relatief laat geplaas het - vierde en vyfde eeu, het nuwere navorsing aangetoon dat van die dokumente beslis uit die eerste eeu na Christus of dalk vroeër dateer (vgl. Robinson, 1983:1, 2).

Tekste soos 2 Henog 30:12, 2 Edras 6:53(e.v.) en die Apokalips van Moses bied voorbeelde van vroeë Judese interpretasie waarin Adam (as beeld van God) verheerlik is die koningskap aan hom gegee word. In 1 Korintiërs 15:21(e.v.) en Fil 2:6-11 kry ons liedere wat langs dieselfde bane van Christus as die Heerser van die skepping loop.

Daar is in die pre-Gnostiese materiaal talle verwysings wat baie nou met elemente in die teks van Kolossense verbind kan word. Om die huidige woordstudie net tot die term εἰκὼν te beperk, is moeilik aangesien die bespreking van die pre-Gnostiese tekste, net soos die Nuwe Testament teks die onderlinge verbande tussen die frases en elemente van die tekste beklemtoon.

Sake wat in die pre-Gnostiese tekste veral sterk met εἰκὼν verbind word, is 'eersgeborene' (πρωτότοκος), maar selfs belangriker nog 'skepping' (κτίσεως) van die kosmos. Daar is in die navorsingsgeskiedenis aangetoon dat ooreenkomste tussen die taal van die misterie godsdienste (soos dit in die vroeë Gnostiese materiaal aangebied word) en die taal van Kolossense aangedui kan word.

Daar is reeds vroeër gewys op die bydraes van Schlier (1965) en Käsemann wat swaar geleun het op die pre-Gnostiese bronne. Alhoewel daar in die pre-Gnostiese materiaal ooreenkomste met die himne van Kolossense aangetoon kan word, het dié benadering sy impetus verloor.

***Ekskursie: Beelde van gode en mense in Judaïsme en die Christendom***

*Inleiding*

Die verbod op die maak van beelde (Eks 20:4v, 23; Lev 6:1; Dt 4:16e.v., 5:8v; 27:15) het volgens Kittel (1972:383-388) drie uitlopers tot gevolg gehad. Die eerste gevolg hiervan, was die vermyding van en weghaal van kultiese beelde van vreemde gode. Hierdie vreemde gode word gereken as afgode en is deur Judeërs sowel as Christene oor die loop van eeue as ongewensde beelde gereken.

'n Tweede gevolg van die verbod is 'n sigbare gebrek aan beelde en beeldende materiaal in die antieke kultus. Interessant is egter dat daar gevalle is waar die prente van diere en hemelliggame as versierings aangebring is sonder om religieuse betekenis daarin te lees. Die groot gordyn van die Tempel dien as voorbeeld hiervan.

Kittel (1972:383) verwys ook na die uitbeelding van die hand van God in 'n middeleeue mosaïk wat Abraham se offer van Isak uitbeeld. Die verklaring wat Kittel vir hierdie ondenkbare saak bied, is die moontlike versagting van die Judese opvatting onder invloed van die Christene tydens die Middeleeue.

Interessant genoeg is daar by die sinagoge van Dura is daar 'n uitbeelding van die hand van God gevind. In dié geval 'n uitbeelding van die hand van God wat Esegïel aan die hare optel. Kittel (1972:383) verwys hierna en verklaar dit op soortgelyke wyse as die mosaïk van Isak.

Die derde uitvloeiing van die verbod op beelde was die vermyding om mans uit te beeld. Hierdie moet teen die agtergrond van die beskouing dat

die man die beeld van God is, verstaan word. Kuhli (1990:390) wys in dié verband op die midrash-interpretasie wat Paulus se gebruik van die term εἰκὼν in 1 Korintiërs 11:7 voorafgaan: Paulus gebruik volgens die midrash-interpretasie van Genesis 1:6 en verdere verse om aan te toon dat die man na die beeld van God geskep is, maar die vrou nie.

Hiervolgens word 'adam' nie as Adam (persoonlike voornaamwoord) gesien nie, maar as kollektiewe naamwoord vir alle manlikes. Die feit dat die vrou nie na die beeld van God gemaak is nie, word verder onderstreep deur haar skynbare afstand van Christus - soos die teks dit beskryf (1 Kor 11:3).

Die vrou - wat baie vatbaar is vir demoniese besetting - moet baie naby aan haar hoof, die man lewe, aangesien die man as εἰκὼν naby die Hoof, Christus lewe en nie deur demoniese magte bedreig kan word nie. Die tekortkoming van die vrou (in terme van die feit dat sy nie εἰκὼν τοῦ θεοῦ is nie) kan deur die vrou aangespreek word deur 'n hoofbedekking te dra (Kuhli, 1990:390).

Die insiggewende is dat hierdie verbod op die uitbeelding van mans nie altyd streng nagekom is nie. Kittel (1972:384) reken dat die invloed van die nie-Judese kuns in dié verband in berekening gebring behoort te word. Verder is daar 'n saak daarvoor uit te maak dat daar juis gedurende die Bisantynse tydperk 'n doelbewuste poging was om Bybelverhale uit te beeld as deel van die stryd teen die Christelike kerk wat nie geskroom het om dit te doen nie.

Die invloed van die Griekse / Hellenistiese kuns wat nie geskroom het om die Hellenistiese gode en helde uit te beeld nie het sekerlik ook 'n aansporing gedra om die eg Judese heilsgeskiedenis uit te beeld. 'n Laaste motivering om die die Ou-Testamentiese verstaan van die verbod op beelde en afbeeldings te oorskrei, was die verstrooiing na die val van die Tempel in die laat sestiger jare van die eerste eeu na Christus.

Kittel (1972:384) verwys na die uitbeeldings wat gevind is wat dateer uit die tyd van Fillip die Arabier, ongeveer 245 na Christus, in een van die sinagoges van verstrooing. 'Like Philo in the sphere of philosophy, they [pious Jews - JB] could not bear to be inferior to the heathen even in respect of temple decoration.' (Kittel, 1972:385).

#### *Uitbeelding van diere*

Ook wat die uitbeelding van diere betref, is daar interessantheid wat Kittel (1972:384) na vore bring. Aangesien die verbod op afbeelding, ook op diere betrekking gehad het, is diere nie uitgebeeld nie. In die latere Judeërsndom kry 'n mens egter die interessante verskynsel dat sekere diere uitgebeeld word, maar ander nie. Die onderskeiding word op grond van die betekenis van die dier in die kultus gemaak. Diere wat as kultiese simbole gereken is, is nie uitgebeeld nie, terwyl ander uitgebeeld is.

Kunstenaars toon hierdeur 'n sensitiwiteit vir die simboliese wêreld waarbinne die simbole verstaan moes word. Die arend op die deur van 'n tempel of 'n draak is as sterk kultiese simbole gesien en nie uitgebeeld nie. Ander diere is as skadelose versiering uitgebeeld (Kittel, 1972:384).

Die kultiese voorwerpe wat eie aan die Judese kultus was, is sonder uitsondering uitgebeeld. Kittel (1972:384) verwys na die boekrol, die verbondsark, die sewe-armige kandelaar, en selfs granate, die ramshoring en besnydenismes as voorwerpe wat juis gebruik is om die heilsgeskiedenis uit te beeld.

In dié verband is dit baie belangrik om daarop te let dat die uitbeelding van die heilsgeskiedenis juis vertolk is as 'n uitbeelding van Jahweh (Kittel, 1972:386). Deur die uitbeelding van hulle God met dinamiese / aktiewe gebeure weer te gee, het die volk erkenning aan die aard of karakter van hulle Opperwese gegee.

Jahweh is nie ‘n statiese God nie, maar in die verhale van die verlede word Hy ‘sigbaar’. ‘Thus, even though these pictures may be technically influenced from without, they reflect a genuine Judais’ (Kittel, 1972:386).

### *Samevatting*

Wanneer ‘n mens na die gelowiges van die eerste twee eeue kyk, is veralgemening nie moontlik nie. Wat egter toegegee moet word, is dat daar in sekere kringe ‘n streng nakom van die Tora sou wees. Daarom is dit nie vreemd dat, wat die wêreld van die eerste Christene betref, ons aanduidings kry dat die Judese gevoel oor uitbeelding ook in die vroeë kerk geleef het.<sup>102</sup>

Die sensitiwiteit van Jesus se dissipels wanneer hulle navraag doen oor die geld van die dag (Mark 12:16 en parallelle gedeeltes in Matt en Luk) vertel iets van hulle Judese verstaan van uitbeeldings. Hierdeur het twee sake immers na vore gekom:

- 1 Die uitbeelding van ‘n man – iets wat in direkte stryd met die verbod was.
- 2 Die uitbeelding van ‘n heiden.

Kittel (1972:388) wys daarop dat hierdie selfde sensitiwiteit ook in Openbaring se konteks gelees moet word wanneer die beeld van die dier ter sprake is. Dit is juis die identifikasie met die beeld van die dier – εἰκὼν τοῦ Θεοῦ – wat die ware gelowiges en die afvalliges van mekaar skei.

Wanneer ‘n mens Openbaring lees, kan dit beswaarlik anders as dat ‘n mens ook in vergelyking met Openbaring se verstaan van die uitbeelding ‘n verwantskap met die verhaal in Daniël 2 en 3 raaksien. Die berigte in die werk van Josefus (*BJ* 2, 169e.v.; *Ant* 18, 55e.v.) oor die weerstand van die gemeenskap in die tyd van Pilatus oor die Καίσαρος εἰκόνες αἱ σημαῖα καλοῦνται bevestig die onderliggende spanning oor die uitbeelding en veral verering van beelde.

---

<sup>102</sup> Dit is verstaanbaar as verder gereken kan word dat ‘n gedeelte van die eerste Christene hulleself steeds as Jode gesien het (vgl. Gal 2).

**1.4.3.4 Samevatting**

Die woordstudie oor εἰκὼν en die studie oor die voorkoms van die frase εἰκὼν τοῦ θεοῦ het sekere sake duidelik aan die lig gebring. Wat die tipiese verstaan vanuit die Ou Testament betref, staan dit vas dat die mens, en dan by name Adam, volgens die beeld van God geskep is (vergelyk LXX - Gen 1:26, 27; 5:1; 9:6).

Hierdie verwysings is vergelykende beskrywings, en nie generiese beskrywing van ‘n εἰκὼν τοῦ θεοῦ nie. Nêrens in die Ou Testament kry ons ‘n verwysing na die unieke kombinasie εἰκὼν τοῦ θεοῦ waar dit op ‘n individu of saak betrek word nie. ‘n Mens sou dus nie ‘n ontologiese ooreenstemming tussen Adam en God ooit kon kry nie.

Die verbod van die dekaloo op die skepping van beelde is ‘n sentrale kenmerk van die Ou-Testamentiese verstaan van beelde. Iets wat ‘n beeld van die onsigbare God was (ontologies) is ondenkbaar binne die kategorieë van Ou-Testamentiese pentateug (Tora) denke.

Die insigte van die profete – wat rigied hieraan vasgehou het, beklemtoon die groot rol wat die verbod op beelde gespeel het. Wat egter seker blyk te wees, is dat enige verwysing na iets of iemand as die beeld van God, die onsigbare God vir ‘n eerste eeuse gelowige dadelik aan die skeppingsverhaal en die verbod op die maak van beelde sou laat dink het.

Om hierdie afleiding te ondersteun kan daarop gewys word dat ons in die teks van Kolossense 1:15-20 drie pertinente verwysings na skepping kry. Verder nog: indien die κτίσ- vorm as tematiese merker gebruik sou word, vind ‘n mens dat die voorkoms tot verse 15-16 beperk is. In die direkte omgewing van die uitspraak oor Christus as die εἰκὼν τοῦ θεοῦ in Kolossense 1:15 word die skeppingstaal herhaal deur spesifiek na die woordgroep ‘skepping’ te verwys.

Dit was egter nie net die Ou-Testamentiese verstaan wat die εἰκὼν τοῦ θεοῦ aan die skepping van die kosmos gekoppel het nie, ook die groepe en individue wat later gekonsolideer het en as die Gnostici bekend sou staan, het die εἰκὼν τοῦ θεοῦ in terme van skeppingskategorieë verstaan. So byvoorbeeld is Robinson (1983:1) van

mening dat inhoudelike elemente van die Gnostiese tekste wat by Nag-Hammadi ontdek is, tydgewys teruggaan op materiaal van die eerste eeu na Christus.

Uit dié woordstudie is dit gevolglik duidelik dat die agtergrond van die voorkoms van die term εἰκὼν in die Ou Testament gesoek moet word. Die oorwig van getuienis – ook uit die pre-Gnostiese materiaal – laat dit helder en duidelik na vore tree.

#### ***1.4.3.5 prwtotoko" pash" ktisew"***

Naas die beskrywing van die Seun as die εἰκὼν τοῦ θεοῦ in Kolossense 1:15 word Hy ook beskryf as die πρωτότοκος πάσης κτίσεως. 'n Woordstudie van die term πρωτότοκος bied verheldering vir die detaileksegesi van Kolossense 1:15 en 18b.

#### **1.4.3.5.1 Woordstudie - prwtotoko"**

Benewens die voorkomste in Kolossense 1:15 en 18, kom die terme in die Nuwe Testament in Lukas (2:7), Romeine (8:29) en Hebreërs (1:6; 11:28; 12:23) voor. Wat die gebruik van die term in die Nuwe Testament betref, maak Michaelis (1972:876e.v.) die opmerking dat die term altyd in die enkelvoud gebruik word wanneer dit na Jesus verwys.

Voorkomste in die meervoud is in Hebreërs 11:28 en 12:23 te sien. Verder is dit net in Lukas 2:7 waar die term na fisiese geboorte verwys. Interessant genoeg wys Michaelis (1972:877) daarop dat die gebruik van die term (in die fisiese sin) dikwels daarop gedui het dat ander kinders ook gebore is.

Die gebruik van die term in Kolossense 1:18 moet volgens Michaelis (1972:877) metafories verstaan word. Tekste soos Romeine 8:29; 1 Kor 15:20 en Handeling 26:23 moet saam met die teks van Kolossense 1 verstaan word as verwysings na Jesus as die Een wat eerste (rang) uit die dood opgestaan het en die getroue (volmaakte) gemeenskap wat tot stand kom tussen die opgestane Christus en sy volgelinge.

Die gevolg vir die gelowiges is dat hulle op spoor van Christus ook deel kry aan die opstanding uit die dood (op spoor van hulle πρωτότοκος). In die woorde van Michaelis (1972:877) 'In this perfected fellowship with Christ transfigured believers

are regarded as brothers of Christ, just as they enter into their inheritance...'. 'n Kwalifikasie word egter ingebou: 'He is thus the prototokos, *like them* [eie klem] but above them in rank and dignity, since He remains their Lord.'

Die spesiale liefdesband van die Vader vir Christus word die band waarmee die gelowiges aan Christus gebind word, maar nooit word die band so intiem dat die gelowiges op dieselfde 'vlak' as Christus gesien word nie. Die feit dat verskillende persone dus met die selfde term πρωτότοκος beskryf word, bring nie 'n gelyke stand voor God nie.

Deur die boodskap van die lied in Kolossense 1 word dit beklemtoon dat Christus juis 'n spesiale rol as πρωτότοκος speel. Hy is nie alleen die eersteling uit die dood nie, maar dra 'n besondere rang en waardigheid wanneer dit by die beoordeling van mense kom. Michaelis (1972:878) maak die eksegetiese opmerking dat die *ἵνα*-frase juis hierdie beeld van Christus onderstreep.

Die gebruik van die term ἀρχή moet hiermee saam geles word as eretitel vir Christus. Veral as opgestane Here, is Christus dus die πρωτότοκος by uitstek. Soos die verdere eksegesi van Kolossense 1 aantoon, is daar veral sprake van 'n unieke rol as Versoener wat Christus juis as πρωτότοκος kenmerk.

Michaelis (1972:878-881) bespreek die gebruik van die term πρωτότοκος in ander dele van die Nuwe Testament. Openbaring beklemtoon die rangorde waarin Jesus Christus die hoogste rang dra. In Open 1:5 – met verwysing na Psalms 87, 88 en 89 – word Christus se oorwinning oor die dood as rede aangetoon vir die feit dat Hy nou die hoogste rang kan dra. Hy is nie net tydgewys die eerste een uit die graf nie, maar ook ranggewys die mees belangrike van almal wat ooit die naam πρωτότοκος kan dra.

Die gebruik in die Septuaginta is die eerste en mees omvattende gebruik van die term (Michaelis, 1972:872). In sowat 130 (Esser, 1992:667) gevalle word die term gebruik. Dit word as vertaling vir die Hebraëuse בְּכֹרֶת (eersgeborene) gebruik. Die meeste voorkomste is in die gedeelte Genesis tot Deuteronomium waar dit 74 keer voorkom.



‘n Verdere 29 voorkomste kan in 1 Kronieke gevind word. Die grootste aantal voorkomste staan in verband met geslagsregisters en wetlike dokumentasie. Hierdie kan tipeer word as ‘n letterlike of fisiese aspek. In sulke gevalle word verwantskap uitgedruk in ‘n tipies formule, ‘A is die πρωτότοκος van B; B die πρωτότοκος van C;’ ensovoorts.

Wat egter van groter teologiese betekenis is, is die gebruik van die term om die teologie van die eersgeborene te ontsluit. Volgens hierdie gebruik, word baie groot eer en aansien aan die eersgeborene gekoppel.

Benewens die letterlike of fisiese aspek van die term πρωτότοκος, is die eersteling (πρωτότοκος) van die oes, of familie, aan die Here toegewys. Hierdie aspek verstaan ek as ‘n oordraaglike of metaforiese gebruik van die term. Die metaforiese aspek het ‘n onsigbare verhoudingskomponent wat dit onderskei van die letterlike of fisiese verhoudingskomponent wat sigbaar is.

Omdat Jahweh aanspraak het op die land en sy mense verteenwoordig die eerste gedeelte simbolies die totaliteit van die land en mense. ‘n Toewyding van die eersteling of eerste gedeelte verteenwoordig daarom ‘n toewyding van die totaliteit. Hiermee saam het die gedagte gekom dat die πρωτότοκος heilig is. Omdat dit aan God behoort, deel dit in een van die wesenskenmerke van God, sy heiligheid (Michaelis, 1972:873).

Die eersgeboortereg van kinders het groot impak op erfreg gehad en het daartoe gelei dat die eersgeborene ‘n trappie hoër geplaas is as die ander in die gesin. Gedeeltes soos Genesis 25:29(e.v.); 49:3; Eksodus 22:28(e.v.); 34:19(e.v.); Numeri 18:15(e.v.); Deuteronomium 15:19(e.v.) en 2 Kronieke 21:3 is maar enkeles wat die besondere klem op πρωτότοκος-wees aandui.

Michaelis (1972:873) toon verder aan dat daar van ‘n ontwikkelingsgang in die verstaansproses aanduidings is. Die enkel grootste hiervan is die breuk wat daar tussen fisiese geboorte en eersgeboorteregte gekom het. Dit was in latere tye

moontlik om van iets figuurlik as die πρωτότοκος te praat sonder dat daar 'n fisiese band ter sprake was.

Die gebruik in Eksodus 4:22 is sprekend van die figuurlike betekenis wat naas die letterlike tot stand gekom het. In dié teks gedeelte word na Israel verwys as die Υἱὸς πρωτότοκός μου Ισραηλ. Wat hier na vore kom, is die klem op 'n intieme verhouding (Michaelis, 1972:873) en nie fisiese afstamming nie. '...[it] expresses the particularly close relationship in which God stands to Israel...' (Michaelis, 1972:873).

Enkele ander verwysings in die Ou Testament dui verder daarop dat die klem hier op die objek van spesiale liefde moet val. Die πρωτότοκος is 'n liefeling van God. In dié verband sou 'n interpretasie van figuurlike geboorte uiters geforseerd wees om daardeur die aanvanklike verstaan van πρωτότοκος te probeer handhaaf. Myns insiens is dit duidelik dat die term in figuurlike sin 'n groter betekenisveld kry as blote bestaande verwantskappe. Nuwe bande kom tot stand en hierdie deelgenote word elkeen 'n πρωτότοκος van God.

Ook in die geskrifte van Josefus (Michaelis, 1972:875) word die Ou-Testamentiese verstaan van die πρωτότοκος as eersteling van die oes wat toegewy moet word, gebruik. In die Rabbyne Judaïsme (Michaelis, 1972:875; Esser, 192:668) word die term op die letterlike vlak in verband met die eersgeboortereg (van byvoorbeeld Jakob) gebruik, maar ook op die metaforiese vlak. Die metaforiese gebruik sien ons ondermeer in verwysings na die Tora, Adam en selfs die Messias as uitdrukking van die liefdeband waarbinne God na dié persone en sake kyk.

Die Judese Wysheidspekulasies verwys na die skepping en sê dan dat God aanvanklik die Logos geskep het (Lohse, 1971:47). Die Logos wat later met Christus identifiseer word, was voor alles reeds daar. Filo (Michaelis, 1972:875) gebruik enersyds die term πρωτότοκος na analogie van die Ou-Testamentiese gebruik daarvan. Hy lê klem op die verwantskap by mense en diere en druk dit uit deur ondermeer πρωτότοκος te gebruik.

Hiernaas verwys Filo - juis binne die wysheidspekulasie - na die Logos en Wysheid as die eersgeborenes (Lohse, 1971:47). Martin (1974:58) wys ook op die noue

ooreenkomste tussen die Hellenisties-Judaïstiese verstaan van die πρωτότοκος en dit wat ons in Kolossense 1:15b vind.

Wysheid, as eersgeborene, is voor alles geskep; sy het deel aan die hemelse troon; en het selfs voor die hemel en die aarde bestaan.<sup>103</sup>

Schweizer (1982:68) verwys na 'n baie belangrike aspek wat ook uit die werk van Filo duidelik word. Die Logos – volgens Filo – is die inhoud van 'the (messianic) Sion promised in Zech. 6:12, the eldest son that is an imitation of the Father...'. Schweizer erken dat Kolossense nie op grond van die paradigma van Filo geskryf is nie, maar beklemtoon die Judese verstaan as die agtergrond waarteen die inhoud van die himne verstaan moet word.

Dit kan in uitsonderlike gevalle na die uitsonderlike kenmerke of status van 'n persoon verwys wanneer hy as πρωτότοκος beskryf word. In dié verband verwys Michaelis (1972:876) na die werk van Strack Billerbeck wat aangetoon het hoe die term πρωτότοκος kan verwys na 'n persoon met 'n besondere vermoë (dikwels negatief). In Afrikaans is daar 'n parallel hieraan in ons verwysing na iemand as 'n so-en-so van die eerste water...<sup>104</sup>

Die term πρωτότοκος is 'n uiters skaars woord in buite-Bybelse bronne. Wat die vroeë pre-Gnostiese materiaal betref, kan daarop gewys word dat die gedagte van 'n eersgeborene wel daarin voorkom. Goulder (1995:611) wys daarop dat die term in Kopties in die Apokrief van Johannes voorkom.

Die voorkoms in die Griekse bronne is beperk tot 'n enkele gedeelte in Plato se *Theaetetus* (160e-161a):

**'Socrates:** Well, we have at last managed to bring this forth, whatever it turns out to be; and now that it is born, we must in very truth perform the rite of running round with it in a circle – the circle of our argument – and see whether it may not turn out to be after all not worth rearing, but only a

<sup>103</sup> Martin 1974:58 verwys in dié verband na die werk van Aristobolus.

<sup>104</sup> Hierdie gebruik sien ek as 'n deel van die metaforiese gebruik van die term. Alhoewel daar 'n fisiese verwantskap kan bestaan, is dit juis die metaforiese nabyheid wat met hierdie verwysings uitgedruk word.

wind-egg, [161a] an imposture. But, perhaps, you think that any offspring of yours ought to be cared for and not put away; or will you bear to see it examined and not get angry if it is taken away from you, though it is your first-born (πρωτότοκος – JB)?'

Alhoewel hierdie verwysing iets figuurliks in die oog het, is ooreenkomste tussen dié gebruik en pre-Gnostiese materiaal te sien. Steeds belangriker is om daarop te wys dat daar sterk ooreenkomste met die Ou-Testamentiese gebruik van die term te sien is.

Die voorafgaande beklemtoon dat die voorkoms van die term πρωτότοκος uit geen ander bodem as die Judese / Ou-Testamentiese manier van verstaan daarvan gesien kan word nie. Wat egter verder van belang vir dié studie is, is die teologiese betekenis van πρωτότοκος πάσης κτίσεως.

#### **1.4.3.5.2 Teologiese betekenis**

Wat die betekenis van die frase πρωτότοκος πάσης κτίσεως betref, kan 'n interpretasie wat nie die konteks van die gedeelte verreken nie, maklik tot verkeerde afleidings oor Christus lei. Sonder die konteks van die gedeelte sou 'n Ariaanse verstaan van Christus as die eerste skepsel tussen 'n klomp ander maklik verklaar kon word.

Die verwysing na Christus as die πρωτότοκος πάσης κτίσεως moet myns insiens eerder op die metaforiese vlak verstaan word. O'Brien (1982:44) wys op die noue verband tussen die gebruik van die term in Kolossense 1:15b en in Psalm 89:27. Wat hier in die oog is, is die intieme verhouding tussen Christus en die Vader.

Anders as Michaelis (1972:879) reken ek dat die intieme verhouding 'n pertinente klem in dié gedeelte moet kry. Reeds in vers 13 is die eerste verwysing na die liefdesband tussen Vader en Seun. Ook die verwysing in vers 19 (wat in 2:9 herhaal word) verstaan ek as 'n verdere aanduiding dat die liefdesband tussen Vader en Seun beklemtoon word.

Daar word ook status met dié term aan Christus gegee. Hy is status en ranggewys eerste<sup>105</sup>. Lohse (1971:48) beskryf πρωτότοκος πάσης κτίσεως as ‘n majesteitstitel wat aan Christus toegeken word (vgl. Martin, 1974:57).

Die beskrywing van Christus as die πρωτότοκος vind in vers 16 sy ankerpunt in die redegewende ὅτι-frase (vgl. Michalis, 1972:879), maar ook in die voorafgaande verwysing na die Seun as die beeld van God (Bouwman, 1972:46). Christus is die Versoener van die skepping en elke skepsel het sy / haar bestaan aan Christus te danke. Hier staan die πρωτότοκος nie net tydgewys vóór nie, maar ook as Versoener van die skepping word Christus se prioriteit en rang oor die skepping beklemtoon.

Wanneer die teks ge lees word as sou Christus die eersgebore (fisies gesien) wese van die skepping wees, is daar ‘n spanning in die teks (Die Jehova-getuies gebruik dit!). Die rede vir die spanning is dat skepping en geboorte totaal verskillende konsepte is en die πρωτότοκος-term nie direk van geboorte na skepping oorgedra kan word nie. Wat hier eerder moet plaasvind is dat πρωτότοκος hierargies ge lees moet word.

Die klem val op Christus se hierargiese verhewendheid oor die res van die skepping eerder as dat Hy die eerste geskape wese sou wees waaruit al die res ontstaan. In dié verband is die Ou-Testamentiese konsep van die eersgeborene as die hoof en leier in die oog. Ook latere Judaïsme maak baie van die πρωτότοκος se hierargiese voorkeur.

Die verwysing na Christus in Hebreërs 1:6 ondersteun die gedagte oor die rang en voorkeurbehandeling wat Christus ontvang omdat Hy πρωτότοκος is. Die eer en erebehandeling word nie net tot die ondermaanse beperk nie, maar strek tot in die hemel.

Die verwysing in Hebreërs 12:23 na die πρωτότοκοι is stellig ‘n verwysing na die gelowiges wat reeds op aarde deel het aan die hemelse vergadering (Michaelis,

<sup>105</sup> Daar kan ook nie ontken word nie dat daar ‘n temporele aspek aan die verwysing na Christus as die πρωτότοκος gekoppel word. Christus het tydgewys ‘n sekere priori-tyd in die skepping en die lewe uit die dood. Hy staan dus nie net statusgewys eerste nie, maar ook tydgewys. Hierdie is eger nie die primêre gedagte agter die verwysing nie (vgl. Bouwman, 1972:47).

1972:881). Dit is mens wie se name waarskynlik in die boek van die lewe in die hemel staan, maar wat self nog nie in die hemel self is nie.

‘n Verdere teologiese faset wat blootgelê word met die verwysing na Christus as die πρωτότοκος is die uniekheid van Christus ten opsigte van sy funksie (van der Watt, 1988:29). Dit is Christus en niemand anders wat die πρωτότοκος πάσης κτίσεως en πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν is.

Lohse (1971:47, 48) sien Christus se uniekheid daarin dat Hy die Agent van die skepping is. Teenoor die skepping staan Hy in die posisie van die Here daarvan. Beasley-Murray (1980:171) sluit hierby aan deur daarop te wys dat die lied se fokus nie soseer op die status van Christus wil klem lê nie, maar op sy Heer-skap. Interessant genoeg is heer-skap een van die kwaliteite wat aan die Tora as eersgeborene in die Judaïsme toegeken is (Beasley-Murray 1980:171; Schweizer 1982:68).

#### **1.4.3.6 Samevatting**

Kolossense 1:15 se boodskap word myns insiens meesterlik deur Schweizer (1982:68, 69) saamgevat wanneer hy sê:

The first line, then, exalts Christ, ... as he in whom the basically inaccessible God does, as creator, actively fashion the world, and thus turns himself toward humans who had been unable to see him. ...it is the exalted one, ... who is extolled as “image” and “first-born. ...it is he, the one through whom God can now, for the first time, be perceived in his creation and thus can become intelligible.

Om die Seun as die beeld van die onsigbare God (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) en eersgeborene van die hele skepping (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) te beskryf, wil klem lê op die sigbaarheid van die Seun en die intimiteit van sy verhouding met die Vader.

Die verwysings na die heil en redding wat die Vader bewerk het (in verse 13-14) word deur hierdie dubbele verwysing in verband gebring met die Persoon en werk van die Seun. Omgekeerd moet daar ook onthou word (deur die geloofsgemeenskap)

dat die Persoon en werk van die Seun enkel en alleen in verband met die Persoon en werk van die Vader gesien word.

Daar is geen moontlikheid om die Vader en Seun van mekaar los te maak en daarmee eintlik twee gode te skep nie.

Een van die mees prominente aspekte van die teks van Kolossense 1:13-20 is die voorkoms van woorde en begrippe wat met skepping te doen het – byvoorbeeld πρωτότοκος **pash" ktisew"**. Dié voorkoms is aan die einde van vers 15, maar veral in vers 16 opvallend ‘hoog’. Die hoë voorkoms van woorde wat van die Griekse werkwoord κτίζω afgelei is, vorm ‘n baie belangrike tematiese merker in Kolossense 1:13-20. Dit kom drie keer voor en is duidelik ‘n kardinale element van die belydenis.

#### 1.4.4 Detaileksegesi Kolossense 1:16

**<sup>16</sup>ofti ejn aijtw/ ektisqh ta; panta ejn toi" ouranoi" kai; epi; th" gh", ta; orata; kai; ta; aprata, eijte qronoi eijte kuriothte" eijte arcai; eijte ejkousiai: ta; panta di' aijtou kai; eij' aijton ektistai:**

Vers 16 koppel redegewend aan vers 15 en word ingelui met 'n redegewende ὅτι. Die inhoud van vers 16 gee 'n omskrywing van die status van die Seun wanneer dit deur die gebruik van die twee werkwoorde ἐκτίσθη en ἔκτισται beskryf word. In die lig van die eksegesi van verse 13-15 is dit noodsaaklik om te besef dat die status van die Seun verbind word met die Persoon van die Vader. Die Vader se skeppingswerk vorm die raamwerk vorm waarbinne die skeppingswerk van die Seun beskryf word.

Die voorsetsel ἐν kan daarom sowel instrumenteel as lokaal verstaan word (Rienecker & Rogers, 1980:567). Christus (die Seun) is die sfeer waarbinne die skeppingswerk plaasvind. In Hom is die wetmatigheid en die doel van die skepping vasgelê. Hy is nie in alle dinge nie, maar alle dinge is in Hom.

Die laaste gedeelte van die vers herhaal in 'n sekere sin die eerste, maar verander die inhoud om die instrumentele kant van die Seun aan te dui. Deur Hom is die skepping daar. Hy is die sigbare gestalte (εἰκὼν) van die Skeppergod en in die intieme verhouding tot die Skeppergod self die skeppingsinstrument.

Lohse (1971:49) wys tereg daarop dat die passiewe vorm van die werkwoord op die skeppingswerk van God dui. Die oorgang van 'n aoristus werkwoordsvorm in die eerste deel van die vers na 'n perfektumvorm in die laaste deel onderstreep die voortgaande aard van die skepping.

Laasgenoemde verbind egter verder met vers 17 om ook Christus as die Ankerpunt van die skepping aan te dui. In dié verband is dit nodig om te verwys na die



opmerking van Lohse (1971:49) oor die ooreenkomste en verskille in dié manier van denke en die Stoïsynse wêreldbeskouing.

Lohse wys daarop dat die Stoïsyne in soortgelyke terme oor die skepping gedink het, maar met een groot verskil. Terwyl die skepper volgens Stoïsynse opvatting in die skepping opgeneem en opgelos is, was só 'n gedagte vreemd en lasterlik vir Judese en Christelike denke.

Die Skeppergod is nie só ingeskape in die wêreld dat Hy daarin opgeneem word nie. Hy is en bly die Heerser daarvan en staan daarom in 'n sekere sin teenoor die skepping. Die woorde van 1 Korintiërs 8:6 (ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ) en Romeine 11:36 (ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν) is verdere voorbeelde van denke wat die Skeppergod losmaak van die skepping sodat die skepping ní met die Skepper daarvan identifiseer kan word nie.

Wanneer die teks van Kolossense 1:16 verder ontleed word, is dit opmerklik dat die voorsetsel ἐξ ní in dié vers voorkom nie. Anders as in 1 Korintiërs 8 en Romeine 11 word die skeppingswerk nie aangedui as uit Christus nie, maar net dat Christus die bemiddelaar daarvan is (Lohse, 1971:50).

Hierdie opmerking van Lohse beklemtoon die feit dat dit steeds die Een Skeppergod is wat die skeppingswerk onderneem. Christus is die ankerpunt, maar nie die beginpunt van die skepping nie. Die Persoon en funksie van Christus moet dus volgens die teks van Kolossense 1:13-20 enkel en alleen teen agtergrond van die skeppingswerk van die Vader verstaan word.

Deur die gebruik van 'n 'in' formule wil die outeur verder die posisie van die gelowiges ten opsigte van die Skeppergod beskryf. In noue verband met vers 13 word gelowiges net in die lewensruimte van die geliefde Seun, Christus, deel van die reddingsruimte wat die Vader daargestel het (Wall, 1993:68).

Dit is moontlik om tussen die manier van formulering in vers 16 en die belydenis oor die rol van die Wysheid in die Judese Wysheidstradisie in die skepping parallelle te sien (vgl. Lohse, 1971:50; Dunn, 196:91). Filo (*Fug* 109) verwys na die Wysheid waardeur die hele skepping tot stand gekom het aangesien God deur die Wysheid alles geskep het (vgl. Ps 104:24).

Dit sou gevolglik verstaanbaar wees om die Seun as die instrument van die skepping aan te dui wanneer sy Persoon en funksie beskryf moet word. Dit beteken n e dat die eerste eeuse Jesus as sulks die instrument was waardeur geskep is nie, maar dat die volheid en omvang van die almagtige en kragtige Skeppergod in Hom te sien is.

Die aard van hierdie almagtige en kragtige werksaamhede is te sien in die kruis en opstanding van die Seun. Hy is die sigbare gestalte van die Skeppergod - om die Seun te 'sien', beteken om die Skeppergod in aksie te 'sien'. Meer korrek n og: om in verbondheid met die Seun te lewe ('in Christus') bied die perspektief waarbinne die onsigbare God sigbaar word.

Die omvattendheid van terrein waarvan hier sprake is, word beskryf deur dit te beskryf as τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι. Die verwysing is 'n omvattende beskrywing wat in die teks telkens verder en verder uitgespel word. In bre e terme alles in die hemel en op die aarde (τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς).

Alles in die hemel en op aarde word verder beskryf in omgekeerde volgorde (in Hellenistiese taal volgens Schweizer, 1982:60, 61) as die sigbare en die onsigbare (τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα). Laasgenoemde omvat verder die viervoudige verklaring 'hetsy trone, of magsgebiede, of owerhede, of magshebbers' (εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι).

Dunn (1996:92, 93) sien in laasgenoemde uitbreiding 'n sekere fokus van die outeur op die onsigbare (τὰ ἀόρατα) in die voorafgaande. Hy reken dat die skrywer deur hierdie verduideliking juis die oppermag van Christus oor die onsigbare magte wil

aandui. Hierdie verklaring klop wanneer 'n mens in gedagte hou dat die eerste eeuse mens in beginsel 'n vrees vir die onsigbare gehad het.

Volgens die teks het Christus 'n magsofsie oor die onsigbare wêreld en die 'inhoud' daarvan. Hierdie tema is reeds in vers 13 aangedui; dit word in vers 20 weer opgeneem en as vertrekpunt in Kolossense 2:15 geneem. Selfs die verwysing in Kolossense 2:8 en 20 na die στοιχεῖα τοῦ κόσμου en die verwysing na engele-aanbidding en spesiale openbaringe van kennis in Kolossense 2:18 moet teen die agtergrond van die oppermag van God in Christus gelees word.

Betreffende die voorkoms van die talle 'alle / alles'-frases is dit opvallend dat kommentare feitlik deurgaans 'n Stoïsynse invloed in Kolossense 1:13-20 veronderstel (Lohse, 1971:49, 50; Schweizer, 1982:61). O'Brien (1982:45, 46) stel teenoor só 'n verklaring dat die frases eerder verstaan moet word teen die baie ouer Judese tradisie. O'Brien (1982:46) oortuig wanneer hy konkludeer 'Rather Paul's language is derived from **Genesis 1** and the OT Wisdom literature...' [my klem].

Die verwysing na alles in die hemel en op aarde behoort gevolglik verstaan te word as 'n interpretasie van Genesis 1:1 waar dit in die Hebreeuse lees

בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ:

Dié terugverwysing na die skeppingsgebeure is nie toevallig nie, maar 'n motief wat deur die hele belydenis in Kolossense 1:13-20 aangetref word. Alle dinge is immers in bestaan geroep deur die Skeppergod in Christus. Yates (1993:19) vat dit saam 'It is possible that what is meant is that the same full presence and activity of God evident in Christ's resurrection and reconciling work was also present at the creation, so that what is pre-existent is not-Christ in person, but the power of God that came to be active in him.'

Een van die sake wat deur die loop van die belydenis (1:13-20) keer op keer na vore kom, is die band tussen Vader en Seun. Dit het vandag in 'n sekere sin waar geword dat daar dikwels só onderskei word tussen die werk van die Vader en die Seun dat dit van mekaar isoleer word. Die teks van die hele belydenis in 1:13-20 plaas egter voortdurend klem op die intimiteit tussen Vader en Seun.

Die Seun is nie net die kanaal waarlangs die krag van God bemiddel word nie, die Seun is die verteenwoordiger van die Vader waardeur die Vader herken en leer ken kan word (vgl. Schweizer, 1982:69). Die skepping word gebruik as die verwysingspunt waarteen alles verstaan moet word. Dié idee word verder in vers 16 onderstreep wanneer die laaste frase lui τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

Naas die verwysings dat alles in Christus (ἐν αὐτῷ) en deur Christus (δι' αὐτοῦ) geskep is, is alles ook met Christus as doel geskep (εἰς αὐτὸν ἔκτισται). Simpson en Bruce (1980:199) wys daarop dat die tema van Christus as doel van die skepping 'n belangrike motief in Paulus se verstaan van verlossing vorm. Indien 'n mens in gedagte hou dat die Damaskuservaring 'n ontmoeting met die lewende Christus was, is dit verstaanbaar dat Paulus op geen ander manier kon dink as dat die heil deur die kruis en opstanding van Christus realiseer het.

Christus se kruis en opstanding is egter alleen teen die agtergrond van Skeppergod se skeppingsproses verstaanbaar. Christus is die Middelaar van skepping. Die kruis en opstanding geskied in die skepping en vir die skepping. Daar is reeds in die woordstudie oor die κτίζω-woordgroep daarop gewys dat redding in die Ou-Testamentiese verstaan is as deel van die skepping. Dit is die Skeppergod wat red.

In die woorde van Simpson en Bruce (1980:199):

Whatever was previously revealed about God now received fresh illumination from the fact of Christ and from faith in Christ - not only with regard to God's saving activity but also with regard to His rôle as Creator of the universe and Lord of history. That the course of history is overruled by God for the accomplishment of His purpose is a major truth of the OT, but here we learn how vitally the accomplishment of His purpose is bound up with the person and work of Christ.

### ***Samevatting***

\* Kolossense 1:16 bied 'n redegewende uitbreiding op vers 15 se dubbele verwysing na Christus (as die beeld van die onsigbare God en die eersgeborene van die

skepping) deur Christus se status ten opsigte van die skepping verder uit te bou. Die hele skepping het in Hom, deur Hom en met Hom as doel ontstaan.

\* Die Persoon van die Seun kan nie los van die skepping en die Skeppergod te verstaan nie. As beeld van die onsigbare God is die Seun die Skeppergod sigbaar in 'aksie'. Om Christus te sien, is om God - die Skeppergod - te sien. Die betekenis hiervan is geleë in die mag en gesag waarmee die Seun gekroon is. Hy is verhewe bo alles in die hemel en op aarde; alle sigbare en onsigbare dinge, ja, selfs die (onsigbare) trone, heersers, magsgebiede en maghebbers.

\* Alles en almal buig voor Hom. In Hom, deur Hom en vir Hom is alles geskep en in Hom is die erfdeel van die Vader te vind.

### 1.4.5 Detaileksegesi Kolossense 1:17

<sup>17</sup>kai; aujtoi' ejstin pro; pantwn kai; ta; panta ejn aujtw/ sunesthken,

Vers 17 vorm 'n derde hoof-element van die belydenis in Kolossense 1:13-20. Die inhoud is nou verweef met die voorafgaande twee elemente, maar 'n verdere uitbreiding word gemaak in die beskrywing van Christus se Persoon en status. Die versreël kan in twee gelyke dele verdeel word:

<sup>17</sup>καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων  
καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,

In die eerste van die twee gelyke dele word 'n stelling gemaak wat sterk herinner aan Johannes 8:58 (πρὶν Ἄβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί). Navorsers soos Lohse (1971:52) en Schweizer (1982:71) sien dit dan ook (heel verstaanbaar) as aanduiding van Christus se 'pre-eksistensie'.

Alhoewel dit duidelik is dat hier 'n tydsaanduiding ter sprake kan wees, is ek saam met Dunn (1996:93) meer versigtig om 'n enkele term soos pre-eksistensie daaraan toe te dig. 'n Mens sou die verwysing na Christus (méér korrek 'die Seun') as vóór alles ook kon beskou as 'n statusverwysing.

Soos wat die term πρωτότοκος op 'n sekere rangposisie dui, dui καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων bes moontlik óók op 'n status- of rangposisie wat aan Christus toegeskryf word (*contra* Schweizer, 1982:71). Soos wat Hy die Eersteling van die hele skepping is, is Hy ook die Eerste in die skeppings-rangorde.

Witkamp (1994:45) reken dat 'n prioriteit in tyd 'n blywende prioriteit in rang beteken. Alhoewel só 'n afleiding aanloklik lyk, is dit nie 'n algemene waarheid nie. Dit sou gevolglik wyser wees om die dubbele betekenis te aanvaar en te volstaan daarby dat Christus tydgewys vóór alles is én ranggewys ook bo alles en almal uitstaan.

Navorsers (vgl. Lohse, 1971:52; Dunn, 1996:93; Schweizer, 1982:71, 72) toon aan hoe die verwysings na die Seun as ‘vóór alles’ en ‘Ankerpunt van alles’ in die Judese Wysheidstradisie en in die Hellenistiese denke parallelle het. Die opvallende is egter dat die verwysing van vers 16 die parallelle in beide die genoemde tradisies totaal en al oorskrei.

Terwyl beide die Judese Wysheidstradisie en die Hellenistiese denke met lewelose konsepte werk, berig vers 16 oor die lewende Seun van de Vader. Alhoewel dieselfde taal en terme as in die werk van Filo of Sirag of selfs Plato en die Stoïsyne (Dunn, 1996:93) gebruik word, is die intensiteit van die woorde van vers 16 op ‘n ander vlak. Dit is immers die lewende Christus wat hier ter sprake kom en nie ‘n ‘lewelose’ konsep nie.

Die saak wat hier voorop staan, is die aktiewe betrokkenheid van die Skepper by die skepping. Terwyl daar voor die koms van die Seun sekere ideale tipes en projeksies oor die betrokkenheid van die Skepper by die skepping gemaak is (byvoorbeeld die Wysheid), is die Seun God se lewende en betrokke aksie.

Die verlede, die hede en die toekoms word in ‘n totaal nuwe raam geplaas. Teenoor die wysheidspekulasies en die Hellenistiese idees is, was en sal die Seun die sigbare bewys van God se betrokkenheid bly. Wanneer die onsigbare magte van die lugruim (1:16) en die tirannie van die magsgebied van die duisternis (1:13) hulle ‘stemme dik maak’, dan word die (oorwinnende) teenwoordigheid van die Seun gevier deur saam te bely... καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

Teenoor die grypende hande en verslawende tirannie van die magsgebied van die duisternis het die gelowiges die troos dat hulle in die greep van die geliefde Seun van die Vader (die Skeppergod) is.

Met die laaste helfte van die versreel word die Ankerpunt van alles beskrywe. Teenoor die antieke vrees van ‘n wankelende kosmos, word Christus as die Ankerpunt van alles aangedui. Met dié beskrywing word die aktiewe betrokkenheid

van die Seun verder onderstreep. Hy is voortdurend betrokke (O'Brien, 1982:47) en daarom kan Hy beskryf word as die Een wat die skepping in-stand hou.

O'Brien (1982:47, 48) wys verder daarop dat daar parallels in die Platoniese en Stoïsinse literatuur bestaan vir die gedagte dat iets of iemand die wêreld tot 'n eenheid saamsnoer of saambind. Tereg sê hy dan dat die woorde van Paulus duidelik aantoon dat dit wat in vers 16 aan die orde gestel word iets totaal anders is as 'n wêreldgees wat panteïsties 'n greep op die wêreld het. Die Seun word die verpersoonliking van die Skeppergod wat betrokke is as Ankerpunt van alles.



### 1.4.6 Detaileksegesi Kolossense 1:18

<sup>18</sup> **kai; aujto' ejstin hлкеfalh; tou swmato" th" ejklhsia":  
o{ ejstin ajrchy prwtotoko" ejk twn nekrwn, iha genhtai ej  
pasin aujo;" prwteuwn,**

Dit is uit die struktuurindeling van Kolossense 1:13-20 duidelik dat ons in vers 18 met meer as een kolon te doen het. Dit word dan ook in besprekings van die vers aangedui dat daar 'n vers 18a en 18b is (vgl. Pokorný, 1991; Schweizer, 1982; Wolter, 1993; ens.). Uit die inhoud is dit verder duidelik dat dié vers 'n verbinding<sup>106</sup> tussen die skeppings- en verlossingsgebeure - soos dit in Kolossense 1:13-20 beskryf word – bring (Becker & Luz, 1998:202-203; Dunn, 1996:96-98; Harris, 1991:47-49). Hierdie verbinding lei egter tot meer as een moontlike interpretasie van die verhouding tussen elemente in vers 18 en die res van die gedeelte.

Eksegeties beskou, is die eerste opvallende saak in dié vers die dubbelle voorkoms van **και αυτός εστιν** aan die een kant en **ός εστιν** aan die ander kant. Die eerste frase, **και αυτός εστιν**, het 'n sigbare parallel in vers 17. Die verwysing **ός εστιν** kan as sigbare parallel van vers 15 se eerste woorde gesien word. Hierdie parallelle lei dikwels daartoe dat die teks by hierdie punt verdeel word. Talle navorsers sien vers 18a daarom net as die slotgedeelte van die gedeelte wat in vers 15 begin.

Laasgenoemde tipe verdeling lei (ondermeer) daartoe dat vers 18a as 'n klimaks van die voorafgaande verse gesien word. Só byvoorbeeld beskryf Dunn (1996:94) vers 18a as 'n slotreël waardeur 'n draaipunt kom. Dunn sien die draaipunt in verandering van die 'in, deur en vir'-taal (van die voorafgaande) wat draai na 'n beskrywing oor die heerskappy van Christus. Hierdie manier van doen (om vers 18a as die slotreël van die voorafgaande gedeelte te sien),<sup>107</sup> is nie totaal oortuigend nie.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> Vers 18 word dikwels beskryf as 'n 'tussenstrofe' (vgl. Becker & Luz, 1998:202) om aan hierdie verbinding uitdrukking te gee.

<sup>107</sup> O'Brien (1982:48, 49) wys daarop dat hierdie standpunt egter die meerderheidstandpunt is.

<sup>108</sup> Met verwysing na die werk van Benoit toon O'Brien (1982:48e.v.) skitterend aan hoekom dié standpunt nie noodwendig die algemene standpunt hoef te wees nie. Die redes wat O'Brien aanvoer, is die hipotetiese aard van die benadering en die miskien van tipies Pauliniese gebruik van die terme κεφαλή en σώματος.

Sommige ander navorsers beskou vers 18a as 'n oorgangsgedeelte wat verse 15-17 en 18b-20 met mekaar verbind. Dit vorm 'n skarnier wat die kosmiese verwysings na Christus met die soteriologiese verwysings in verband bring. Hiervolgens wys 1:18a terug na 1:15-17 én voorentoe na 1:18b-20.

Alhoewel 'n goue middeweg dikwels 'n bevredigende oplossing bied, is hierdie nie sonder probleme nie. Die enkel grootste tekortkoming van die beskouing is die afwatering wat dit tot gevolg het. Die kragtige boodskap van vers 18a word verswak wanneer dit gedeeltelik in die vorige en verdere gedeelte 'opgelos' word.

'n Derde moontlikheid om vers 18a met die res van die gedeelte in verband te bring, is om dit as die begin van die gedeelte tot by vers 20 te sien. Hierdeur word verse 18-20 as parallel aan verse 15-17 beskou. Terwyl verse 15-17 die kosmiese rol en funksie van die Seun beskryf, beskryf verse 18-20 sy soteriologiese werk. Die tekortkoming van só 'n kyk op die teks is die feit dat vers 18b nie tot sy reg kom nie.

Die indeling wat in dié studie egter gevolg word, is om beide verse 18a én 18b as selfstandige elemente in die gedeelte 1:13-20 te beskou. Vers 18a plaas klem op Christus se status en ereposisie ten opsigte van die liggaam, die kerk. Die fokus val hier op die verhouding tussen Christus en die kerk. In dié verhouding speel die voorafgaande en volgende kola 'n baie belangrike rol. Die skeppings- en verlossingsgebeure word die agtergrond waarteen die bestaan en wese van die liggaam beskou moet word.

In vers 13 word die ereposisie van Christus beskryf wanneer die teks lees τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ. Christus, die geliefde Seun, het 'n ereposisie as Persoon. In terme van vers 14 kry hierdie ereposisie verder uitdrukking in sy funksie: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. Gelowiges het dus deelgekry aan die nuwe wêreld van God deur die werk en Persoon van die Seun.

Die Seun se Persoon en werk kan egter nie losgemaak word van die Een wat Hom as Instrument gekies het nie. Die onsigbare God waarvan die Seun die volmaakte verteenwoordiger (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) is, is daarom die God wat gedank moet word (vers 12). Dit is immers Hy wat aan die Seun 'n ereposisie gegee het.

In verse 18b-20 word die betekenis en omvang van Christus se verlossingswerk verder beskryf. In parallelle terme met verse 15 en 16 word die betekenis van die herskepping / verlossingswerk van Christus beskryf; verlossingswerk wat eweneens verrykende impak en betekenis vir die liggaam, die kerk, het. Om die betekenis van vers 18 weer te gee, word die betekenis van die onderskeie kola ondersoek.

### **kai; aui'toi' e'jst in h'kefal'h; tou swmato" th" e'kkl'hsia"**

Die eerste kolon, vers 18a, beskryf die Seun as die Hoof van die liggaam – die kerk. Navorsers verskil oor die konteks waarteen dié gedeelte verstaan moet word. Die vraag wat ter sprake is, is of die skrywer vanuit 'n Ou-Testamentiese (Simpson & Bruce, 1980:203), Griekse (Lohse, 1971:55), Joods-Hellenistiese, pre-Gnostiese (Schlier, 1965; vgl. Du Plessis, 1962:8e.v.) of 'n unieke standpunt (Witkamp, 1994:46) die Seun as Hoof van die liggaam – die kerk – beskou (Du Plessis, 1962).

Dit is verder opvallend dat die agtergrond waarteen dié gedeelte se betekenis beskou word, normatief / dwingend word vir die interpretasie van die hele gedeelte, 1:13-20. Voorbeelde van so 'n 'normatiewe' interpretasie is die werke van Schlier (1965; vgl. Du Plessis, 1962: 8) en Käsemann (in Pokorný, 1991:59).

Schlier (in Du Plessis, 1962:8-10) het 'n nuwe wending in die ondersoek van vers 18a gebring. In sy werk, 'Zum Begriff der Kirche' (1927) het hy 'n radikale verhouding tussen Christus en die kerk aan die hand van vers 18a beskryf. Hy beskryf die verhouding tussen Christus en die kerk as 'n korrelatiewe (teenoor organistiese) verhouding tussen hoof en liggaam. Hiermee saam beklemtoon hy dat die liggaam (kerk) nie los van die Hoof (Christus) kan bestaan nie.

Schlier het die rigting van die ondersoek verander deur klem te lê op die unieke posisie van die Hoof ten opsigte van die liggaam. Die Hoof was nie 'n blote deel van

die liggaam nie, maar dié Deel. Schlier se ondersoek het hom na die dampkring van die Hellenisme en Gnostiek<sup>109</sup> geneem. Hy sien ‘n direkte ooreenkoms tussen die taal van Kolossense 1:18a en die sogeneemde oermens-verlosserspekulasie. Aangesien hierdie ‘n belangrike element van latere ondersoeke uitgemaak het, word daar meer breedvoerig hierop ingegaan.

Schlier se hoofargument is dat die Hellenistiese en Gnostiese materiaal groot waarde aan die begrip κεφαλή toegedig het. Die κεφαλή was dié gedeelte van die oermens wat ‘n dubbele funksie vervul het. Aan die een kant was dit die verlosser van die oermens en andersyds deel van die verlore oermens (as kop daarvan). Die κεφαλή kry dus betekenis buite die σῶμα, maar ook binne die σῶμα van die oermens.

In sy ondersoek, trek Schlier parallele tussen die woorde van vers 18a en die oermens-verlosserspekulasie. Christus is enersyds buite die liggaam (σῶμα) aangesien Hy die Verlosser is, maar andersyds binne die σῶμα aangesien Hy daarvan deel is. Hierdie beskouing lei Schlier tot die konklusie dat vers 18a nie van Paulus kom nie, maar deel is van Gnostiese materiaal. In 1933 het Käsemann voortgebou op die werk van Schlier.

Käsemann (Du Plessis, 1962:10) word egter die navorser wat die gedagtes van Schlier nog radikaler en meer konsekwent toepas. Hy onderskei tussen die vergelykbare gedeeltes in Kolossense 1 en Efesiërs 4. Volgens Käsemann bou Efesiërs voort op ‘n ‘hoof-liggaam-skema’ terwyl Kolossense die Gnostiese ‘εἰκὼν-ledeskema’ implimenteer.

Die werk van Käsemann staan uit aangesien hy die kerk en Christus met mekaar identifiseer. ‘Soos die Christus die Kerk is, so is die Kerk niks anders as die Christus self nie: ‘Man kann vom “Liebe” nur sprechen, indem man von seinem “Haupte” spricht.’ (Du Plessis, 1962:10).

<sup>109</sup> Hierdie verwysing na Gnostiek is alreeds vroeër na verwys. Streng gesproke is dit anachronisties om na Gnostiese materiaal in die eerste eeu te praat. Dié beweging is immers tweede eeus. Om egter getrou aan die argumente van Schlier te bly, kies ek om sy term (Gnostiek) te gebruik.

Die uiteindelik afleiding word deur Käsemann gemaak dat Christus die Oermens is: dié Een in wie alles hulle bestaan vind; eindlik die Skepping self. Verder word die Skepping en Kerk met mekaar identifiseer aangesien alles ‘in’ Christus is. Hy is die Bestaansgrond en wese van alles en almal. Käsemann se afleiding is uiteindelik dat al Paulus se briewe deurdrenk is van dié selfde Gnostiese tradisie.

Die eksegetiese bydrae van Käsemann het vir ‘n lang tyd die navorsing domineer en normeer.<sup>110</sup> Een van uitvloeisels van Käsemann se eksegetiese arbeid was aanpassings van die teks. Die rede hiervoor was sy oortuiging van die pre-Pauliniese aard van die teks. Hiervolgens kon woorde soos ‘kerk’ (τῆς ἐκκλησίας) en ‘deur die bloed van die kruis’ (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ) nie deel van die oorspronklike (Gnostiese) teks uitgemaak het nie.

Käsemann was nie die enigste navorser wat parallelle vir Kolossense 1:18a in Griekse leefwêreld gesoek het nie. In die algemeen word die terme liggaam (σῶμα) en hoof (κεφαλή) dikwels in antieke Griekse bronne gevind (O’Brien, 1983:48, 49). Só word die voorkoms van κεφαλή en σώματος in vers 18a soms verbind met die werke van Herodotus (*Hist* II.66.4) en Plato (*Tim* 31b, 32a, ens.).

Wanneer ‘n mens na die antieke wêreldbeeld sou kyk (volgens die geskrifte van destyds) is dit opvallend dat die gedagte van ‘n godheid as hoof (κεφαλή) van die liggaam, die aarde, redelik volop was. In die *Timaeus* van Plato, die Apokrief van Johannes en selfs die antieke Orfiese fragment kom dit voor (Lohse, 1971:53; Goulder, 1995:602 ;Stroumsa, 1983:275). Volgens die Platoniese verstaan, is die kosmos ‘n lewende wese met ‘n siel wat deur die werking van die rede beheer word. Elders gaan Plato (*Tim* 47c-48b) voort dat die kosmos ‘n liggaam is wat deur die goddelike siel gelei word.

---

<sup>110</sup> Dit word sedert die tyd van Käsemann in sekere kringe as ‘n feit aanvaar dat τῆς ἐκκλησίας ‘n glos of invoeging is wat tot ‘n vroeëre teks gemaak is. Dié onbewysde ‘feit’ word so algemeen aanvaar dat Pokorný (1991:59) dit só kan beskryf: ‘As early as 1949 Ernst Käsemann made some observations of lasting significance in this connection.’ Pokorný wys verder daarop dat Käsemann se eksegetiese hom daartoe gelei het om die gebruik van τῆς ἐκκλησίας as onvanpas binne die konteks van die gedeelte te beskryf. Dit is belangrik om in gedagte te hou dat Käsemann ook die voorkoms van die frase διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ in vers 20 as ‘n glos beskryf het.

Alhoewel dit reeds so vroeg as die vyfde eeu voor Christus aanvaar is dat die brein rigting aan die menslike bestaan gee (vgl. Beasley-Murray, 1980:174; Bouwman, 1972:51), is die hart steeds as die setel van menslike emosies en intelligensie gesien (*contra* Lohse, 1971:54, 55). Om dus in moderne terme sielkundige terme aan die hoofskap (κεφαλή) te te projekteer op die werk van die ou Griekse filosofe is myns insiens foutief en bied nie verheldering vir die verstaan van die teks nie.

Moontlike parallele is ook gesoek in die voorkoms van κεφαλή en σώμα in die werke van die Stoïsyne en die Orfiese fragment. Dit is eie aan dié werke om die kosmos as liggaam uit te beeld. ‘n Liggaam wat deur perfeksie gekenmerk (Stoïsyne) of gelei word (Orfiese fragment). Die liggaam word geskep en beheer deur G(g)od wat as wêreldsiel die kosmos (liggaam) regeer (Stoïsyne) (Lohse, 1971: 53, 54). God word uiteindelik opgeneem en deel van die kosmos. Die liggaam het nie net ‘n hoof nie, maar die hoof wórd liggaam.

Naas bogenoemde pogings om vers 18a vanuit die groter Griekse ‘*umwelt*’ te verstaan, was daar ook pogings om dit vanuit die Hellenisties-Judese (vgl. Dunn, 1996:94) tradisie te verstaan. Só byvoorbeeld word die werk van Filo van Alexandrië as moontlik parallel beskou. Lohse (1971:54) wys daarop dat die Stoïsynse gedagtes in ‘n mate deur Filo weerklank vind. Volgens Filo (*Som* 1.128) is die aarde en hemel sáám die liggaam wat deur die Logos regeer word. Soos wat die liggaam van die mens ‘n hoof nodig het (*SpecLeg* 3.184), het die skepping ook ‘n hoof nodig om dit te beheer (*QinEx* 2.117). Hierdeur word die hoof die behoud van die liggaam. Sonder die hoof sal die liggaam uit mekaar spat en tot niet gaan.

Met eerste oog opslag lyk en klink dit asof Paulus en Filo langs dieselfde vuur gesit het. Nadere ondersoek wys egter dat só ‘n oppervlak-kyk ver van die waarheid af is. Paulus en Filo se wêreldbeskouings is wêrelde uit mekaar uit. ‘n Nadere ondersoek van die Pauliniese gebruik van die terme ‘liggaam van Christus’ en ‘Hoof van die liggaam’ bied verheldering aangesien Paulus dit op ‘n unieke manier op mekaar betrek.

*'n Pauliniese<sup>111</sup> kyk na die liggaam én h(H)oof*

Die metaforiese verwysing van die christelike gemeente as liggaam word in die Nuwe Testament net by Paulus gevind (Wolter, 1993:82). In die Pauliniese literatuur kom die term liggaam (σώμα) volgens O'Brien (1982:49) nege-en-negentig keer voor. Wolter (1993:82-83) wys daarop dat hierdie beskrywing altyd as 'Lieb Christi' (1 Kor 12:27) aangedui word. Deur die gemeente só te beskryf word ondermeer verwys na die gemeente as 'liggaam in Christus' (Rom 12:5) deur die 'Tielhabe am Geist (1Kor 12,12f.) oder am Brot beim Herrenmahl (als Realsymbol des Liebes Christi; 10,16f.) ...und dadurch... verbunden werden...' (Wolter, 1993:82).

Wanneer die Pauliniese voorkomste met die Griekse denke en Filo vergelyk word, is daar merkbare verskille. Teenoor die denke van die Grieke en Filo waar die liggaam en hoof as 'n enkele metafoor uitgebeeld word, gebruik Paulus die terme as 'n saamgestelde metafoor. Daarom word Christus, as Hoof van die liggaam, nie in die eenheid van die liggaam opgeneem nie. Christus is nie 'n onderdeel van die liggaam nie (Efes. 4:16). Die geméente is in wese die hele liggaam (Efes. 4:16) wat verbind word met die Hoof.

In interessante perspektief kan in Efesiërs 4 verder onderskei word. Die band tussen man en vrou word vergelyk met die band tussen Christus en die kerk om die geskeidenheid in eenheid te verduidelik. Net so min as wat die man en vrou deel van een fisiese liggaam is, is Christus en die kerk nie deel van een en dieselfde liggaam nie. Christus en die liggaam (die kerk) kan daarom nie versmelt word sodat Christus (alla die Stoïsyne en Filo) in die kerk opgeneem word nie. Volgens die Stoa (Du Plessis, 1962:5) was die Hoof (Christus) steeds die belangrikste lid. Dit neem egter nie die feit weg nie dat daar 'n besondere band tussen Christus en die liggaam bestaan. 'n Band wat juis in Kolossense 1:18a aan die orde is.

---

<sup>111</sup> Die doel van die soeke na parallelle gebruik van κεφαλή en σώματος is om Paulus se gebruik te verstaan. Van die vrae wat tipies rondom die gebruik van κεφαλή en σώματος gevra word, is:

\* Hoekom beskryf die apostel die Seun as die Hoof van die liggaam, die kerk?

\* Hoe moet die hoofskap van die Seun verstaan word?

\* Kan ons aanvaar dat die liggaam na die kerk verwys of is die kerk (τῆς ἐκκλησίας) 'n invoeging wat in die teks gemaak is?

*Ou-Testamentiese konsep van korporatiewe persoonlikheid as interpretasie-sleutel*

Uit die navorsing van Du Plessis (1962) en ander navorsers (vgl. Dunn, 1996) is dit moontlik om vanuit die Judese tradisie (by name die Ou-Testamentiese tradisie) 'n interpretasie-sleutel vir die frase, ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, te bied. Ek reken dat die kern van die saak in die Ou-Testamentiese konsep van korporatiewe identiteit en persoonlikheid te soek is.

Beasley-Murray (1980:175; vgl. O'Brien, 1982:50) verwys na die interessante studie van Bedale van 1954 waarin hy aangevoer het dat κεφαλὴ ook verband kan hou met die Hebreeuse שׂר. Dié genoemde studie gebruik die konsep van korporatiewe persoonlikheid as vertrekpunt. Myns insiens is dit juis die agtergrond waarteen die gebruik van κεφαλὴ verstaan moet word.

Die konsep van korporatiewe persoonlikheid is die essensie van die antieke verstaan van identiteit. Malina (1981:51) vat die kern van die saak só saam '...a person would always see himself or herself through the eyes of others.' Hiervolgens het 'n individu nie identiteit nie, maar kry hy of sy identiteit binne die groep waarbinne hy / sy leef. Anders as moderne (individuele) identiteit wat in die enkeling setel, was identiteit in die antieke tyd in die groep gesetel. Best (1954:211-215) beskryf korporatiewe identiteit as 'n heen-en-weer tussen die een-en-die-baie; die enkeling en die groep.

As deel van die korporatiewe identiteitsdenke het die identifikasie met die weldoener van die groep baie sterk funksioneer (vgl. Malina, 1981:81e.v.). 'n Weldoener was iemand wat 'n groep 'onder sy vlerk geneem het'. Dié persoon was in die antieke tyd tipies baie ryk en het sy rykdom met die gewone mense gedeel. Iets waarvoor hy eer en aansien gekry het.

Naas die mense in die groep en die weldoener was daar 'n tussenganger (Engels, 'broker'). Die rol van die tussenganger was om die kontak tussen die weldoener en groep te bemiddel. Die tussenganger moes ook die saak van die groep aan die weldoener stel en die weldoener se reaksie aan die groep kommunikeer.

In die Pauliniese literatuur is dit nie vreemd om Jesus Christus as Tussenganger tussen God en mens te kry nie. Die algemene beskrywing van Christus as Middelaar



is hiervan immers ‘n tipiese voorbeeld. Kolossense 1:19 se beskrywing van Christus as Hoof, bring egter ‘n verandering in die normale patroon.

Christus is nie die Tussenganger nie, maar die Hoof! Hy is die Weldoener van die gelowiges wat met hulle identifiseer. Hierdie afleiding strook met die vroeëre woordstudie van die Seun as Beeld van die onsigbare God. Hy is die omvattende Verteenwoordiger van God wat die wese van God uit-Beeld.<sup>112</sup>

Bouwman (1972:51) het aangetoon dat die skeppingsverhale van Genesis 1 en 2 via die Ou-Testamentiese Wysheid (vgl. Spr 8:22) in verband met die Hoofskap van Christus beskou kan word. Die voorkoms en betekenis van die term κεφαλή in die Septuaginta dien ook as ‘n verdere verduideliking (Beasley-Murray, 1980:175). Hiervolgens was die κεφαλή die ‘leier’ of ‘stamhoof’. Gedeeltes soos Rigters 10:18; 11:8, 9, 11; 2 Samuel 22:44 en Psalm 17(18):43 is enkele gedeeltes waarin hierdie gebruik voorkom. Die term κεφαλή druk dus in terme van die Septuaginta leierskap uit. Met die verwysing na Christus as ἡ κεφαλή τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας word daar dus omvattend verwys na die be-Heer van Christus oor sy liggaam.

### ***Ekskursie: Identifikasie van die Liggaam van Christus en die kerk***

Vroeër is daarop gewys dat geleerdes soos Käsemann en Schlier τῆς ἐκκλησίας in Kolossense 1:18a as ‘n glos beskryf. Hierdie snyding in die teks is myns insiens nie nodig nie. Die (hele) frase ἡ κεφαλή τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας as eenheid kommunikeer ‘n verstaanbare en kragtige boodskap.

Deur die byvoeging van τῆς ἐκκλησίας kry die betekenis ‘n verdere dimensie deurdat die gemeenskap van gelowiges ten diepste betrek word by die kosmiese Here<sup>113</sup>. Bouwman (1972:49) verwoord dit so: ‘Tenslotte moet

<sup>112</sup> Tereg merk O’Brien (1982:50) op dat die verwysing in Kolossense 1:19 na Christus as Hoof van die liggaam ‘n nuwe weg baan in die Nuwe-Testamentiese Christologie en ekklesiologie.

<sup>113</sup> O’Brien verwys na Kehl en Gibbs wat τῆς ἐκκλησίας nie as ‘n redaksionele invoeging sien nie. Hy noem dat hulle besondere betekenis in die byskrywende waarde van τῆς ἐκκλησίας ten opsigte van die himne se boodskap sien.

men toegeven, dat de inperking tot de Kerk weliswaar realistisch is...<sup>114</sup> Hierdeur word daar 'n sekere identiteit deur die himne aan die ἐκκλησία gekoppel.

Die ἐκκλησία het die kosmiese Christus as Leier, Here. Indien die himne vir 'n gelowige en ongelowige gehoor beskikbaar was, sou enige godheid se naam sekerlik aan die inhoud gekoppel kon word. Met die verwysing na τῆς ἐκκλησίας word die himne binne 'n bepaalde gehoor of verwysingspunt geplaas. Bouwman (1972:50) beskryf τῆς ἐκκλησίας myns insiens korrek op drievoudige wyse met verwysing na die teks van Kolossense: volgens Kolossense 1:1 en 24 het τῆς ἐκκλησίας 'n universele betekenis, maar ook 'n plaaslike aard (Kol 4:16) en ook 'n baie 'informele' aard: dié van 'n huiskerk (Kol 4:5; vgl. Filemon 2).

Betreffende die betekenis van τῆς ἐκκλησίας, bied O'Brien (1983:57-61) 'n uitgebreide verwysing na die voorkoms van die term. O'Brien toon aan hoe die betekenis van die term met tyd verander het. Aanvanklik is dit in die Griekse spreektaal gebruik as 'n term waarmee 'n politieke byeenkoms van die volwaardige burgers van die stad-staat. Teenoor die byeenkomste van die gewone burgery het die 'n verhewe status gehad. Insiggewend is die feit dat die vergadering van die volwaardige burgers die status aan die ἐκκλησία gegee het en nie andersom nie.

Met die vertaling van die Septuaginta is die woord ongeveer een honderd maal gebruik om die Hebreeus te vertaal. Opvallend is dat ἐκκλησία gebruik is om die Hebreeuse woord קהל (byeenkoms) te vertaal, maar nie om עדת (vergadering) te vertaal nie (O'Brien, 1983:57). Die rede hiervoor is waarskynlik te vind in die eksklusiewe vergadering wat deur קהל aangedui word. Terwyl die עדת na 'n algemene samekoms verwys, het die קהל 'n besondere aard.

<sup>114</sup> Dit is nodig om daarop te wys dat Bouwman (1972) hierdie standpunt huldig ten spyte daarvan dat hy τῆς ἐκκλησίας as 'n invoeging in die teks sien.

In die Grieks (ἐκκλησία) sowel as die Hebreeus (קָהָל) is 'n samekoms met 'n oogmerk eerder in die oog. Alhoewel daar gevalle is waar die woorde vir nie-religieuse byeenkomste gebruik word, is dit ook die taal van die spesiale byeenkomste in God se teenwoordigheid. Die byeen wees by Sinai, Berg Sion en waar die Woord van God aan die orde kom, word verwys na as קָהָל / ἐκκλησία.

Wanneer die term ἐκκλησία in die Nuwe Testament gebruik word, is die Judese tradisie in die oog (O'Brien, 1983:58). Van groot belang hier is die feit dat die term nie na 'n statiese entiteit verwys nie. Dit is belangrik om daarop te let dat die term ἐκκλησία in die vroeë kerk gebruik is en nie συναγωγή nie.

Die rede hiervoor lê waarskynlik in daarin dat συναγωγή struktureel na Judese geboue verwys het. Verder is συναγωγή in sosiale gesprekke met verenigings of klubs in verband gebring. Die afleiding word gemaak dat ἐκκλησία bó συναγωγή gekies is omdat die lewende en dinamiese groep beter beskryf het. Die kerk (ἐκκλησία) is hiervolgens 'n aktiewe vergadering (vgl. Dunn, 1996:95) en saamwees en níe 'n συναγωγή - 'n gebou, klub of vereniging nie. Hierdie strook met die gedeeltes soos 1 Tessalonisense 1:1 en 2 Tessalonisense 1.

### **οὗ ἐστιν ἀρχὴ πρωτοκόου ἐκ τῶν νεκρῶν ἰησὺ γενηταὶ ἐν πασὶν αὐτοῖς πρωτεύων**

Kolossense 1:18b word ingelui met woorde ὅς ἐστιν ἀρχὴ. In samehang met die gedagte van Christus se Hoofskap word Hy verder beskryf as ἀρχὴ. O'Brien (1982:50) wys daarop dat ἀρχὴ/ taalkundig beskou 'n absolute woordvorm is en daarom sonder 'n lidwoord voorkom.

Die saak waarom dit in die eerste frase, ὅς ἐστιν ἀρχὴ daarom gaan, is Christus se voorrang – 'n voorrang in tyd en status (Pokorný, 1991:83; O'Brien, 1982:50) ten opsigte van die liggaam en daarom die skepping. Hierdie voorrang hang saam met 'n baie belangrike saak, die konsep van mag. Witkamp (1994:46; vgl. Becker & Luz,

1998:203) vat dit raak wanneer hy sê ‘Als het begin omspant hij de schepping met zijn levengewende macht. Het vervolg ‘eerstgeborene uit de doden’ verklaart dit nader.’ Krimmer (1992:51) verwys na hierdie krag as die ‘Lebenskraft’ van die kerk.

In vergelyking met die Ou-Testamentiese wysheid en die Joods-Hellenistiese opvatting bring hierdie verwysing ‘n verbreding van begrip. In Spreuke 8:23 en Filo se werk (*LegAll* 1.43) word die Logos en Wysheid die beginpunt (ἀρχη) of eerste beginsel van die skepping genoem. Christus is volgens die Judaïsme egter níe die beginpunt (ἀρχη) van die herskepping nie. Kolossense 1:18b dui dit egter emfaties aan: Hy is die ἀρχη juis omdat Hy die πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν is.

Christus is nie net die kosmiese Here nie, maar in kleiner kring die Leier en Begin van die ἐκκλησία. Hy is dit aangesien Hy die πρωτότοκος uit die dood is – Hy is die **skeppingskrag** en **lewenskrag** van die kerk. Om deel te hê aan Christus is daarom deel te hê aan sy krag. Christus is daarom op ‘n dubbele manier πρωτότοκος – Hy is tydgewys die Eersteling én die πρωτότοκος baie broers en susters (Dunn, 1996:98). Die baie broers en susters is egter nie sy gelykes nie (Wolter, 1993:84). Christus se rangorde plaas Hom op ‘n ander vlak as dié wat na Hom kom.

Om deel te hê aan Christus se krag word die term πρωτότοκος teen die Ou-Testamentiese agtergrond gebruik. In die tyd van die Ou Testament was die eerste vrugte verteenwoordigend van die hele oes. As eerste Een uit die dood is Christus daarom die eerste vrug van die opstanding. Sy opstanding verteenwoordig die opstanding van die hele liggaam (vgl. 1 Kor 15:20, 23). Die impak van hierdie boodskap word nogeens verder beskryf: ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων.

Die gevolg - ingelui met ‘sodat...’ onderstreep die verreikende implikasies van die Christus-gebeure. Die verwysing ‘is naturally on the significance of the resurrection for Christ himself, though always with as view to the consequences for creation.’ (Dunn, 1996:98). In verse 15 en 17 word Christus beskryf as die Een wat voorrang in die hele skepping geniet. Vers 18 bou hierop voort deur Christus se voorrang in (soortgelyke) terme van die herskepping / verlossing uit te druk. Deur herhaling word

dié kernsaak beklemtoon: Christus beklee dié ereposisie in die skepping en verlossing – ‘he is therefore the first one in all things’ (Lohse, 1971:56).

Indien ‘n mens in gedagte hou dat hierdie stelling skynbaar nie inpas by die Ou-Testamentiese teologie nie (*contra* Dunn, 1996:99), verdien die saak verdere toeligting. Sedert die verre verlede van die volk van die Here het hulle die enkelvoudige belydenis van Deuteronomium 6:4 bely. Daar lees ons Ἰσραηλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν. Met hierdie sentrale belydenis en tekste soos Eksodus 20:1 en 2 in die agterkop was een ding seker: God en Hy alleen is die Skepper en Onderhouer van hemel en aarde. Hierdie belydenis is in die geskiedenis van die volk keer op keer weer onderstreep.<sup>115</sup>

Vir Christene dus om Christus as Skepper te bely (Kolossense 1) was geen geringe saak nie. Die feit dat die teks van Kolossense 1:13-20 dit egter aan die orde stel en só formuleer, bring my by die afleiding dat die skrywer doelbewus gekies het om dit so – aan die hand van die skeppingsgebeure - te formuleer. Dit is myns insiens ‘n manier van die skrywer om die Christus-gebeure in te bed in die ontvouing van die skeppingsgeskiedenis van die kosmos. Die doel was om die uniekheid van Christus se Persoon en werk te ‘vertaal’ in die teologiese taal wat die gemeenskap die beste verstaan het: skeppingstaal. In die gedeelte oor die betekenis van ‘skepping’ is daar reeds aangetoon dat die skeppingsgebeure as verhoudingsgebeure (Skepper-skepsel) verstaan moet word.

Wanneer Kolossense 1:15 Christus as die Beeld van God beskryf, is dit ten diepste ‘n verhoudingsbeskrywing: Christus is die ware Verteenwoordiger van die wese van die Skeppergod. Met die verwysing na Christus as die Hoof, die Begin en Eersgeborene uit die dood word die skepping en verlossing in ‘n besondere verhouding tot mekaar gebring (O’Brien, 1982:51).

Becker en Luz (1998:203) vat dit raak saam ‘Hier ist nicht mehr an Christus als Schöpfungsmittler gedacht, sondern an seine Auferstehung.’ Die verlossing kan

<sup>115</sup> In die studie oor skepping vroeër in die werk, is reeds na die belangrikheid van dié sentrale waarheid verwys. In die tyd van die Deuteronomis en die profete het die saak besondere aandag gekry. Die ontrouheid van die volk word keer op keer beskryf as ‘n ontrouheid aan hulle Skepper. Meer nog ‘n mosie van wantroue in hulle Skepper-Onderhouer.

daarom as ‘n her-skepping beskou word – daar kom lewe uit die dood. Dit is immers die Skeppergod wat by albei gebeure die inisiatief neem (vgl. Kol 1:13, 14, 20).

Dunn (1996:97) verwys na die verband tussen die eerste deel van die gedeelte en die gedeelte wat ná vers 18 volg. Hy sien ‘n skuif vanaf ‘n skeppingskosmologie (‘cosmology of creation’) na ‘n versoeningskosmologie (‘cosmology of reconciliation’). Dunn interpreteer hierdie verskuiwing as tipies deel van ‘n apokaliptiese wêreldbeskouing. ‘Implicit is the apocalyptic conviction that the original creation has fallen under the authority of darkness (1:13) and needs to be rescued...the principal actor is the same, the “in him”, “through him” and “for him” ...recognized in Christ (Dunn, 1996:97). Hierdie proses oorspan alle tye – van die tyd van die skepping af tot aan die einde van tyd.

Voortvloeiend uit die Christus se status as Hoof, Begin en Eersteling uit die dood, is die gelowige se inkorporasie by die nuwe lewe. In ‘n sin kan ‘n mens daarom van die verlossing as ‘n eskatologiese herskepping praat. Kolossense 3:10 se oproep tot gelykvormigheid aan die beeld van die Skepper is ‘n beklemtoning van hierdie nuwe identiteit van die gelowige. ‘n Identiteit wat deur die inisiatief van die Vader (Kol 1:13, 14) gebeur het.

Die verbinding tussen die skeppingsgebeure en die opstanding uit die dood, is ook elders in die Nuwe Testament duidelik te sien. Schweizer (1982:75e.v.; vgl. Witkamp, 1994:47) verwys byvoorbeeld na Romeine 4:17 waar ‘n direkte verband tussen die twee elemente gestel word. In 2 Korintiërs 4:6 word die skepping en nuwe skepping (verlossing) saamgebind en in 1 Korintiërs 8:6 lyk dit asof die skepping en herskepping / verlossing in die doop saamgebind word (Schweizer, 1982:76).

***Samevattend:***

\* Uit die detailsegese van Kolossense 1:18 is dit duidelik dat dié vers ‘n belangrike spilpunt in die gedeelte 1:13-20 vorm. Nie alleen word die voorafgaande (1:13-17) in die gedeelte opgeneem nie, maar word die verdere gedeelte ingelei. Uit vers 18 is dit duidelik dat die verlossingsgebeure teen die agtergrond van die skeppingsgebeure geteken word. In dié uitbeelding word daar ‘n kontinuïteit tussen die twee gebeure gebring.

\* Die kosmologiese Christus is die Een wat die ‘Hoofrol’ in beide gebeure vertolk. Dit is egter duidelik dat dit die Skeppergod is wat ‘agter die skerms’ die ‘Regisseur’ van die skepping / verlossing is. Dit is immers Hy wat die inisiatief neem om die ‘ons’ van vers 13 te bevry en onder nuwe Heerskappy te plaas. Dit is daarom nie ‘vreemd’ nie om in die eerste woorde ná vers 18 te lees ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.

### 1.4.7 Detaileksegeese Kolossense 1:19

#### οἱ ἐν αὐτῷ εὐδοκῆσεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι

Vers 19 bied 'n uitbreiding op dit wat in vers 18b reeds aangeraak is (Witkamp, 1994:47; Lohse, 1971:56; Dunn, 1996:99). Nadat vers 18b eindig met die gevolg van Christus se ereposisie bespreek vers 19 die rede (ὅτι-frase) daarvoor. Die aoristus werkwoordvorm εὐδόκησεν beskryf dié rede as iets wat in die verlede alreeds plaasgevind het (Dunn, 1996:99). Vir die eksegeese van dié vers is die begrip πλήρωμα egter die belangrikste verwysing (O'Brien, 1982:51; Lohse, 1971:57; Dunn, 1996:99).

Daar is veral twee eksegetiese sake ter sprake wanneer daar na hierdie '...much disputed and frequently discussed verse...' (O'Brien, 1982:51) gekyk word. Die eerste vra na die sintaktiese onderwerp (by εὐδόκησεν) van die sin en die tweede na die betekenis van die woord πλήρωμα. Alhoewel Yates (1993:26) die eerste saak as 'n 'minor exegetical problem' beskryf, het die keuse wat gemaak word, verreikende implikasies.

Wat die eerste saak betref, is daar drie moontlike antwoorde wat aangebied word. Christus kan die onderwerp van die sin wees. Dié moontlikheid word nie ondersteun nie en kan weggelaat word. Die ander twee moontlike verklarings wat aangebied word, is (1) dat God die implisiete onderwerp is en (2) dat πᾶν τὸ πλήρωμα die onderwerp is. Alhoewel beide dié moontlikhede grammatikaal moontlik is, kies navorsers hoofsaaklik laasgenoemde (vgl. O'Brien, 1982:51; Lohse, 1971:57; Schweizer, 1982:77).

Die rede vir die keuse van πᾶν τὸ πλήρωμα as onderwerp maak dit moontlik om God steeds as implisiete handelende Wese daaragter te sien. Verder bring so 'n keuse mee dat die teks 'onveranderd' hanteer word. Lohse (1971:56, 57) sien 'n verband tussen dié voorkoms en die latere voorkoms van εἰρηνοποιήσας in vers 20. In beide gevalle is God die handelende Wese. Sonder om sy Naam te noem, weet almal van Wie daar gepraat word wanneer πᾶν τὸ πλήρωμα en εἰρηνοποιήσας gebruik word. In die woorde van Lohse (1971:57) 'The words "all the fullness" (πᾶν τὸ



πλήρωμα) means nothing else than the divine fullness in its totality...'. Met verwysing na Psalms 68 en 132 onderstreep Schweizer (1982:77) die feit dat die Ou Testament dit pertinent stel dat 'it pleases God to fill heaven and earth'.

Die woorde van Lohse bring 'n mens ineens by die vraag na die betekenis van (πάντο) πλήρωμα. In die navorsing is daar probeer om aan die hand van die latere Gnostiek (Lohse, 1971:57e.v.) dié term se betekenis te verklaar. In die latere Gnostiese geskrifte bevat talle voorkomste van die woord πλήρωμα. Dit verwys ondermeer na die totaliteit van die verskynings wat van God af uitgegaan het.

'n Verdere beskrywing van πλήρωμα in die Gnostiek skets die πλήρωμα as die geestelike lewensruimte wat ruimtelik baie naby aan God is, maar waarvan nie deel uitmaak nie (Schweizer, 1982:77). Tussen God se woonplek en die πλήρωμα is daar verder 'n grens (Lohse, 1971:57). Jesus Christus is volgens die Gnostiek die volwasse vrug van die πλήρωμα wat vanaf die volheid van die πλήρωμα neergedaal het na die aarde as Verlosser. Die doel van Jesus se neerdaal was om alles wat 'n geestelike oorsprong het in die πλήρωμα te verenig in 'n volmaaktheid.

Die onhoudbaarheid van die Gnostiese uitleg is die uitsluiting van God uit die πλήρωμα. Die Gnostiese uitleg is gevolglik van nul en gener waarde vir die eksegesi (vgl. Pokorný, 1991:85; Schweizer, 1982:77; O'Brien, 1982:52)<sup>116</sup>. Die boodskap van die voorafgaande verse word immers gekenmerk deur die klem op God se betrokkenheid by die skepping. In die woorde van Lohse (1971:57) 'God himself is called "pleroma"'.<sup>117</sup>

Ek reken dat die betekenis eerder teen die lig van die Ou Testament gesoek moet word (Dunn, 1996:99; Yates, 1993:27).<sup>117</sup> Schweizer (1982:78) kies vir 'n

<sup>116</sup> Gnostiek kan vir twee redes níe die verstaanshorison vir die verstaan van πλήρωμα bied nie. Eerstens is daar reeds vroeër al daarop gewys dat die Gnostiek in wese 'n tweede eeuse beweging was. Alhoewel 'n mens sou kon praat van pre-Gnostiese elemente in die eerste eeu kan die tweede eeu nie in die eerste teruggelees word nie. Die tweede rede is dat Christus volgens die Gnostiese interpretasie slegs 'n verskyningsvorm ('emanation') van God gewees het (vgl. Melick, 1991:223). Kolossense 1:15 en 2:9 'bewys' dat so 'n interpretasie onmoontlik gemaak kan word!

<sup>117</sup> Hierdie standpunt is teenoor dié van Lohse (1986:58) wat 'n Hellenistiese agtergrond kies. Lohse oortuig nie wanneer hy beweer dat die Christelike gemeenskap bloot die woord πλήρωμα by die Hellenisme geneem en herinterpreteer het. Lohse is myns insiens ook nie korrek wanneer hy die kosmologiese en soteriologiese betekenis van die begrip van mekaar losmaak nie. Die kosmologiese

interpretasie vanuit die Wysheidsliteratuur of Filo, deur daarop te wys dat die Ou-Testamentiese boodskap hierin verder uitgebrei is. Dunn (1996:99) reken dat Filo nie gebruik kan word nie aangesien hy nooit die woord in kosmologiese terme gebruik het nie.

O'Brien (1982:52) vat die argumente vir 'n Ou-Testamentiese interpretasie myns insiens goed saam. Die eerste saak wat O'Brien uitwys, is dat die woord πλήρωμα dikwels in die Ou Testament voorkom. Dellings (1972:299) wys daarop dat in die Septuaginta ruimtelik gebruik word om volheid en totaliteit uit te druk. Die woord word egter ook gebruik wanneer die volheid van tyd aangedui word of 'n grens bereik word.

'n Nadere kyk na die Ou-Testamentiese (LXX) tekste waar die woord πλήρωμα voorkom, toon dat dié woord in verband met die skepping gebruik word. Só is daar verwysings na die see en sy volheid (Ps 96:11; 98:7; 1 Kron 16:32), die aarde en alles daarop (Ps 24:1; Jer 8:16; 47:2; Eseg 12:19; 19:7; 30:12) en wêreld en alles daarin (Ps 50:12; 89:11). Die Skepper se teenwoordigheid in sy skepping staan onbetwisbaar in dié gedeeltes uit.

Die tweede rede wat O'Brien (1982:52) aanvoer hoekom daar nie buite die Ou Testament om gesoek hoef te word (om die woord πλήρωμα te verstaan nie), is ewe oortuigend. Volgens O'Brien bevat die Ou Testament talle verwysings na terme of woorde wat verwant is aan die woord πλήρωμα. Gedeeltes soos Jeremia 23:24 en Psalm 72:19 beskryf God as die Een wat die heelal vul. Hierdie proses beskryf God se intieme betrokkenheid by die skepping. God is persoonlik by sy skepping betrokke. Hierdie betrokkenheid is nóg panteïsties nóg dualisties.

Die derde saak waarna O'Brien verwys, is die voorkoms van die werkwoord ἐξδόκησεω sáám met πλήρωμα in die Ou Testament. Die kombinasie druk God se toegeneentheid teenoor die skepping uit (Ps 44:3; 147:11; 149:4) en hou verband met die goddelike uitverkiesing. Van besondere belang is die verband tussen die uitverkiesing en God se woonplek. Sion is die plek wat God verkies om op te woon:

---

en soteriologiese betekenis word eerder twee dimensies van die handeling van die Een lewende God met sy skepping. Iets wat in die voorafgaande vers juis beklemtoon word.

ὁ εὐδόκησεν ὁ θεὸς κατοικεῖν ἐν αὐτῷ καὶ γὰρ ὁ κύριος κατασκηνώσει εἰς τέλος (Ps 67:17).

In Kolossense 1:19 word al drie hierdie lyne in die Persoon van Christus saamgesnoer. Hy is die geliefde Seun van die Vader (Kol 1:13). Hy is die Een wat uitverkies is om die volmaakte Verteenwoordiger (εἰκὼν) van God te wees (Kol 1:15). God woon in Hom (Kol 1:19) en deur die aktiwiteit van Christus word God se intieme toegeneentheid teenoor die skepping sigbaar uitge-Beeld (εἰκὼν).

O'Brien (1982:52, 53) se skitterende bydrae het myns insiens 'n uiters noodsaaklike byvoeging nodig. Dit is vir my opmerklik dat die voorkomste van πλήρωμα in die Ou Testament altyd met die skepping verbind word. 1 Kronieke 16:32, Psalm 96:11 en Psalm 98:7 verwys na die see en die volheid (πλήρωμα) daarvan. Psalm 24:1, Jeremia 8:16, 47:2, Esegieël 12:19; 19:7 en 30:12 gaan weer oor die aarde en alles (πλήρωμα) daarop. Psalms 50:12 en 89:11 beskryf πλήρωμα in terme van die kosmos en alles daarbinne.

Soos wat daar telkens aangevoer is, bewys die eksegeese van Kolossense 1:13-20 telkens hoe 'n kardinale rol skeppingsmotiewe in die eerste eeu gespeel het. Wanneer Christus as volmaakte Instrument van verlossing (vgl. Kol 1:14) aangedui word, word dit in terme van die skepping uitgedruk. Ons sien in vers 19 vir 'n soveelste keer hoe die skrywer van die gedeelte doelbewus kies om skeppingstaal te gebruik om die hart van die evangelie uit te druk.

Die klem val daarom nie soseer op die Instrument as die Een agter dit Instrument. Die verwysing in vers 19 herbevestig myns insiens die vroeëre afleiding (einde van vers 18 se bespreking) dat die Persoon en werk van Christus teen die agtergrond van die Skeppingsgebeure beskryf word. Die onsigbare (Skepper)god (1:15) word op dié manier sigbaar gemaak in die Seun.

Dunn (1996:102) maak in dié verband myns insiens 'n deurslaggewende stelling 'The object here is simply to claim that divine fullness is evident in Christ's ministry on earth, above all in his death and resurrection...'. Hierdeur word die krag en mag van

die Skepper weer (soos in vers 18) beklemtoon – mag en krag wat die εἶτε θρόνοι εἶτε κυριότητες εἶτε ἀρχαὶ εἶτε ἐξουσίαι by verre oortref.

Wolter (1993:83) som dit mooi op ‘Der Gemeinde haben ... die kosmischen Mächte nichts mehr zu sagen, nichts mehr zu geben und nichts mehr von ihr fordern. Sie partizipiert gleichzeitig aber auch an der eschatologischen Integration der Welt in Christus, insofern sie nämlich Bestandteil des universalen Wacktums des Evangeliums in der ganzen Welt ist...’.

### 1.4.8 Detaileksegesi: Kolossense 1:20

**kai; di  aujtou  pokatal akai ta; panta ei' aujton, ei hnopoihsa" dia; tou ai mato" tou staurou aujtou, »di  aujtou¼ ei te ta; epi; th" gh" ei te ta; e n toi" ou ranoi" .**

Dit is uit 'n voorlopige verkenning oopmerklik dat daar 'n parallel tussen verse 13-14 aan die een kant en vers 20 aan die ander kant is.<sup>118</sup> Die parallel is te vind in die verwysing na woorde wat met die verlossingsproses verbind kan word. Dunn (1996:102) verwys indirek hierna wanneer hy s  'The act of reconciliation is described in the uniquely ... it presumes a state of estrangement or hostility' – iets wat myns insiens in vers 13 duidelik beskryf is.

Die Aoristus aktief infinitief  ποκαταλλάξει is 'n uiters skaars woord in die Nuwe Testament. Naas die verwysing hier, kom dit net in Efesi rs 2:16 voor. Die korter vorm καταλλάσσω word op 'n paar plekke in die Nuwe Testament (Rom 5:10; 1 Kor 7:11; 2 Kor 5:18-20) gevind. Die betekenis 'versoening' word aan die woord toegeken.

Harris (1991:50) spekuleer dat die prefiks  πο daarop dui dat die volledigheid van die versoeningswerk beklemtoon word. Rienecker en Rogers (1980:568) sluit hierby aan en wys daarop dat die samestelling iets verwoord van restitusie – 'to effect a thorough change back'.

Die gebruik van  ποκαταλλάξει veronderstel dat 'n toestand van vervreemding en vyandskap geheers het (Harris, 1991:50; Dunn, 1996:102). Deur die versoening word hierdie vervreemding en vyandskap egter op 'n volledige manier uit die weg geruim. Die gevolg is die tot standkoming van 'n (nuwe) orde – iets wat beskryf word as 'n  ιρηνοποιήσας. Met eerste oog opslag lyk dit asof die rykwydte van die herstel die hele skepping (τὰ πάντα) omvat.

<sup>118</sup> Daar is in die detaileksegesi van verse 13 en 14 reeds daarna verwys dat daar 'n *inclusio* tussen di  verse aangetoon kan word.

Wat die detailksegeese van dié teks betref, is daar talle fyner nuanses wat nadere aandag verdien. Die omvang, doel, en wyse waarop versoening bewerk is, moet nader omskryf word. Dit is die enigste manier waarop die ongelooflike rykdom van die teks se inhoud gesien kan word.

### **Die omvang van die versoening**

Die versoening word as τὰ πάντα aangedui. Hiermee word die vraag aan die orde gestel na wat presies met alles / almal (τὰ πάντα) bedoel word. Volgens Kolossense 2:15 is die rykwydte van die versoening alles in die hemel en op aarde. Melick (1991:225) kies om die skepping in drie dele te verdeel. Daar is ‘n geestelike wêreld - die wêreld van die geeste, engele en goddelike wesens. Hiernaas is daar die menslike wêreld en ‘n materiële wêreld.

In die Judese literatuur is daar talle aanduidinge van die val van die geestelike wêreld. 1 Henog, die Apokalips van Barug en Jubileë verwys na die gevalle geeste. In die Ou Testament kry ons soortgelyke verwysings in Jesaja 14:12 (e.v.) en Esegïel 28:11-12. Die voorkoms van gevalle hemelse wesens is ook in die Nuwe Testament nie ‘n vreemde gedagte nie. Die bekende Lukas 10:18, Judas 6 en Romeine 8:38 sinspeel op bose geestelike magte. Die helderste voorbeeld van die saak is seker in Efesiërs 6:12 waar ‘n lugruim gevul met bose magte beskryf word.

Wat die menslike en materiële wêreld betref, is daar nog meer verwysings na die vervallendheid daarvan. Die sondeval (Genesis 3) eggo in die verhoudinge tussen mense, maar ook deur die hele skepping (Rom 8). Die diepste breuk is egter die verhoudingsbreuk tussen Skepper en skepping. In Kolossense 1:21-23 word dié breuk as ‘n vervreemding van en vyandigheid teen God beskryf.

Wanneer Kolossense 1:20 van versoening praat, is die herstel van die totale skepping egter in die oog. Die τὰ πάντα se rykwydte sluit die geestelike, menslike en materiële wêrelde in. Die kosmiese boodskap van die voorafgaande verse kry ‘n verlossings-eggo. Christus is nie net die kosmiese Heerser nie, maar die kosmiese Verlosser. Daar is niks of niemand wat buite die rykwydte van Christus se versoeningwerk bestaan nie. Maar wat is die doel van die versoening?

**Die doel van die versoening**

Om die doel van die versoening aan te dui, gebruik Paulus die redelik onbekende term εἰρηνοποιήσας. In die oog is 'n afgehandelde daad. Laasgenoemde word duideliker omlyn deur daarna te verwys as iets wat gedoen is διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ. Dit is duidelik dat die apostel die historiese Paasgebeure in gedagte het. Die dubbele ἀποκαταλλάξαι en εἰρηνοποιήσας is die doel van die Paasgebeure.

Die doel van die Paasgebeure is egter nie in die gebeurtenis daarvan opgesluit nie. Dit is te vind in 'n verhouding met die God van die Paasgebeure. Versoening en vrede is 'n algemene aanbod, wat eers in 'n intieme verhouding tussen mens en Verlosser realiseer word. Teenoor die sogenaamde ekumeniese verlossingsteologie is versoening in Kolossense 1:20 nê 'n natuurlike of algemene kwytskelding nie. Die plek waar die impak van die versoening gevoel word, is in 'n baie klein kring: in die liggaam waar Christus die Hoof is.

Pokorný (1991:86) stel die realisering van die versoening so vóór: 'Thus it is a liturgical actualization of the eschatological peace that is effectively breaking into this world through the power of the exalted Christ.' Lohse (1971:61) sê 'The great drama, where the principalities are stripped of their power and reconciliation of everything takes place, is for the sake of man alone.' Daar waar Christus die Hoof is, daar en daar alleen word die inhoud van die kosmiese versoening geaktualiseer. In 'n intieme verhouding – daar waar die gelowige εἰς αὐτόν is – word die skade van die sondeval ongedaan gemaak.

In algemene terme bring versoening herstelde verhoudinge. Die proses van versoening behels 'n bereidwilligheid tot en geleentheid waar versoening plaasvind. Die Skepper van die heelal het sy bereidwilligheid getoon en 'n geleentheid geskep deur sy Seun aarde toe te stuur. In die lewe van die mens skep die Heilige Gees die bereidwilligheid en 'omstandighede' die geleentheid waar die mens vrywillig tot sy Skepper nader. Hierdie bring 'n mens by die wyse waarop versoening plaasvind.

### **Die wyse waarop versoening plaasvind**

Die Griekse frase διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ beskryf die wyse waarop die versoening bewerk is. Met hierdie kernagtige samevatting word die historiese kruisgebeure met teologiese betekenis gelaai. In die eerste plek word die teologiese betekenis van die bloed wat vir ons gevloei het, aangesny. In 'n tweede plek is daar 'n fokus op die plaasvervangende dood van Christus en derdens 'n identifikasie tussen bloed en kruis (Melick, 1991:227).

Deur Ou-Testamentiese motiewe soos die plaasvervangende offer te impliseer, word die boodskap van Golgota nuwe betekenis gegee. Lohse (1971:61) merk tereg op dat hierdie soteriologiese swaartepunt ook in 'n bepaalde verhouding tot die voorafgaande verse staan. Myns insiens kan die boodskap van Kolossense 1:20 alleen teen die agtergrond van die Ou-Testamentiese getuienis oor die Skeppergod verstaan word.<sup>119</sup>

Ek is voorts van mening dat hierdie verse deur die voorafgaande verse verhelder word. Dié opinie is egter lynreg teen dié van navorsers soos Lohse (1971:61), Wolter (1993:86) en Breytenbach (1986a; 1986b). Teenoor die Hellenistiese agtergrond wat deur laasgenoemde as agtergrond aangedui word, kies ek om vers 20 teen die agtergrond van die skeppingsverhale van die Ou Testament te lees.

### **Die gevolge van versoening**

Die gevolg van versoening kan die beste vergelyk word deur die Judese konsep van vrede (Dunn, 1996:103). Dié vrede is nie 'n gevoel nie, maar herstelde verhoudinge (Melick, 1991:227). Alhoewel die menslike gemoed skree vir gevoelens van vrede, is hierdie gevoelens die vrugte van herstelde verhoudings. Vrede is binne die raamwerk van Kolossense 1:20 die herstel van die kosmiese harmonie in die skepping. 'n Herstel wat deur die kosmiese verlossing van Christus bewerk is.

---

<sup>119</sup> Daar is deur die loop van dié studie telkens verwys na die voorkoms en betekenis van skeppingstaal in Kolossense 1:13-20. Teenoor die pogings om Kolossense 1:13-20 vanuit die Griekse of Gnostiese agtergrond te beskryf, is telkens gewag gemaak van die belangrikheid van die Ou-Testamentiese agtergrond om die gedeelte te verstaan.



Versoening bring 'n eenheid tussen die geestelike en menslike wêreld. Daar is vrede tussen Skepper en skepsel. Naas hierdie aspek is daar ook vrede tussen hulle wat in die ampkring van die kosmiese Verlosser leef. Vandaar dat Kolossense 3:15 gelowiges kan oproep om in vrede met mekaar saam te lewe. Dit is hiervolgens die vrede van die kosmiese Verlosser wat die deurslag moet gee.

Die aarde en die volheid daarvan behoort aan die Skepper daarvan. Om na die skepping om te sien, is daarom 'n logiese uitvloeisel van die versoeningswerk van Christus. Die natuur as skets van God is immers van die begin af 'n sigbare manier sy onsigbare goedheid raak te sien (Rom 1:19, 20).

### **Versoening is in beginsel 'n her-skepping**

Daar is opvallende ooreenkomste tussen versoening en die eerste skeppingsgebeure. Vers 20 toon opmerklike parallele met vers 16:

1:16 τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται

1:20 δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν en

1:16 τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται·

1:20 εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Hierdie parallel is myns insiens 'n duidelike aanduiding dat versoening verstaan is as 'n herstel van die oorspronklike skepping. Anders as sommige navorsers (soos Breytenbach, 1986a; 1986b) is ek oortuig dat versoening nie teen die Griekse agtergrond alleen verstaan is nie. Die Ou-Testamentiese konsep van versoening was vir talle gelowiges 'n bekende konsep.

Die fokus van eerste eeuse gelowiges was op die troue Skeppergod wat deur sy Seun die skepping herskep het. As bewys hiervan word die versoening in 'n belydenis direk met die Skeppergod verbind. Die kosmiese Verlosser, die geliefde Seun van die Vader, daarom word op 'n omvattende wyse in terme van die eerste skepping beskryf.

Tydens die ‘eerste skepping’ het die Skepper woeste chaos georden (Gen 1). In die herskepping orden Hy opnuut die chaos van die vervalde wêreld deur die kosmiese Skepperverlosser. Christus is die πρωτότοκος van die eerste skepping en ook van die herskepte skepping.

‘n Belangrike sekondêre motief is te sien in die rol wat die eerste eeuse kerk moes vervul. Soos wat die volk van God in die Ou Testament ‘n sigbare teken van sy trou en versorging was, was die kerk dit nou. Meer nóg was die kerk die voertuig wat die getrouheid van God in die wêreld moet bekend maak. Deur (1) vrugte te dra (Kol 1:6); en (2) gewortel in en gebou op Christus te wees (Kol 2:7) moes die gelowiges (3) leef volgens die beeld van hulle Skepper (Kol 3:5).

Betreffende die boodskap van versoening (vers 20) was die liggaam, die kerk, die primêre getuies van God betrokkenheid. ‘...the character of God’s creation and God’s concern for the universe in its fullest expression could be so caught and encapsulated for them in the cross of Christ...’ (Dunn, 1996:104). Die funksionering van die kerk moes gekenmerk wees deur ‘n besef van die omvang en diepte van versoening.

Die kerk destyds was in die versoeningsproses daarom níé toeskouers nie. Geïmpliseer in die boodskap van versoening was die opdrag aan die kerk om dit na binne en buite uit te leef. Trouens die kerk het die verantwoordelikheid gehad om die versoening uit te leef en die geheim van Christus (Kol 1:27) bekend te maak. Die rede was sodat die evangelie versprei kan word en vrug kan dra (Kol 1:6, 7) en die Skeppergod al die eer in die heelal kan ontvang (Kol 1:12).

## AFDELING 4: GEVOLGTREKKINGS

‘Nuwe-Testamentiese studies oor God is skaars’ skryf Dahl in 1975 (Thompson, 2001:1, 227). In verdere opmerkinge het Dahl studies oor God as die nagelate (‘neglected’) aspek van Nuwe-Testamentiese navorsing beskryf.<sup>120</sup> ‘God, Skepping en Verlossing’ wil ‘n bydrae in dié verband maak deur ‘n baie spesifieke band tussen die kruis van Jesus Christus en die Skeppergod van die Ou Testament in Kolossense 1:13-20 aan te toon.<sup>121</sup>

### *1 ‘n Bedreiging of nie?*

‘n Oorsig oor die navorsingsgeskiedenis het aangetoon dat die huidige stand van navorsing hoofsaaklik met die outeurskap, die bedreigende situasie of die genre van die gedeelte te doen het. Kolossense 1:15-20 word tipies onder die noemer Christushimne op ‘n baie sterk Christologiese benadering wanneer dit ondersoek word. ‘n Ondersoek wat telkens meer na die genre of versindeling van die gedeelte vra as na die betekenis van die inhoud.

Uit die oorsig van die navorsingsgeskiedenis is dit egter duidelik dat van die genoemde drie aspekte die navorsing oor die bedreiging die meeste aandag kry. Ten spyte daarvan dat die brief nie na ‘n spesifieke persoon of persone verwys nie, word daar allerweë aanvaar dat die aard en identiteit van die opponente belangrike lig op die ondersoek van die brief kan bied. Die aard en identiteit is egter ‘n saak waarvoor daar groot meningsverskille tussen navorsers bestaan.

Aan die hand van die beginsel van vilifikasie is daar in dié verband aangetoon hoedat dat die skrywer doelbewus die identiteit van die opponerende party verswyg het. Deur die aanwending van die strategie van vilifikasie het die skrywer die evangelie in die oog en nie soseer die opponente van Christus nie. Die sentrale fokus van die brief

<sup>120</sup> Alhoewel die situasie in die afgelope sewe-en-twintig jaar verander het, is daar steeds maar enkele studies in dié verband.

<sup>121</sup> Alhoewel die meerderheid studies oor Kolossense verse 15-20 los van verse 13-14 beskou, het dié studie getoon dat Kolossense 1:13-20 as eenheid gelees behoort te word.

is daarom om die grondwaarhede van die evangelie opnuut aan die gemeente voor te hou.

## ***2 Kolossense 1:13-20 as eenheid***

Naas 'n fokus op die bedreiging / opponente is daar aangetoon dat die tradisionele indeling waarvolgens Kolossense 1:15-20 as eenheid gelees word, uitgebrei kan word. Daar is aangetoon dat Kolossense 1:13-20 'n gedagte-eenheid vorm. Dié gedagte-eenheid kan in antieke terme as 'n belydenis beskryf word. Antieke belydenisse het ondermeer ten doel gehad om die basiese geloofswaarhede saam te vat in tye van stryd.

Daar is voorts aangetoon dat Kolossense 1:13-20 die matriks (vgl. Wedderburn, 1993:23; Pokorny, 1991:27) vorm van waaruit die res van die brief gelees en verstaan moet word. Met dít in gedagte is dit daarom moontlik om Kolossense 13-20 as die *crux* van die brief te beskryf. In dié gedeelte wil die skrywer die essensie van die evangelie op die helderste en duidelikste manier moontlik beklemtoon. Lesers van Kolossense 1:13-20 moet as het ware die kern van die evangelie in 'n neutedop hoor.

'n Mens verwag dat die taal waarmee die skrywer dié kern vasvang, taal moet wees wat die doel die beste sal dien. In dié verband het 'n ondersoek van die woordeskat van Kolossense 1:13-20 verrassende resultate opgelewer. Die voorkoms van woorde en begrippe soos 'lig' en 'duister' en die woord skepping wat drie keer voorkom, vang die oog eerste. Nadere ondersoek het aan die lig gebring dat daar ook in ander woorde en uitdrukkings baie sterk gesinspeel word op die eerste skeppingsgebeure.

## ***3 'n Fokus op die Skeppergod***

Wanneer verse 13 en 14 saam met verse 15 tot 20 gelees word, besef 'n mens hoe die Persoon en werk van Jesus Christus teen die agtergrond van die eerste skeppingsgebeure beskryf word. Wanneer die gelowiges opgeroep word om God te dank vir hulle nuwe lewe, word hierdie lewe beskryf in skeppingstaal. Hulle is immers uit die duisternis na die lig oorgebring (Kol 1:12-13). Soos met die eerste skeppingsverhaal word lig deur die Skeppergod geskep en kan dit ondubbelsinnig as 'goed' beskryf word.

Die verbinding tussen die vergewing van sonde en die oorplasing na die nuwe lewensruimte van die Geliefde Seun (Kol 1:13-14) word beskryf binne die dualistiese stryd tussen lig en duisternis – ‘n teenstelling tussen die tiranie van die duisternis en die koninkryk van die Seun. In hierdie dualistiese stryd is die Skeppergod direk betrokke by die gebeure. Hierdie betrokkenheid word tot ‘n klimaks gevoer wanneer vers 15 die Seun as die Beeld van die onsigbare (Skepper)god beskryf en vers 19 dit stel dat die (Skepper)god besluit het om in sy volheid in die Seun in te woon.

Daar is in dié studie daarop gewys dat die eerste gelowiges hoofsaaklik uit mense van Judeese herkoms bestaan het - gelowiges wat in die tradisies van ‘die volk van die Here’ grootgeword het. Daar is verder aangetoon hoedat dit in ‘n sin ‘onnodig’ was God as die Skeppergod te beskryf: dit was immers algemene kennis! Wanneer Kolossense 1:13-20 die Persoon en werk van die Skepper en van Jesus Christus ten nouste op mekaar betrek, word dit hierdeur selfs méér beklemtoon dat die Seun die Skeppergod verteenwoordig. Die Persoon en werk van die Seun moet daarom gelees en verstaan word teen die agtergrond van die Persoon en werk van die Skeppergod.

#### ***4 Die trou en krag van die Skeppergod***

Die fokus van Kolossense 1:13-20 is op die trou en krag van die Skeppergod. Dit is die Vader wat inisiatief neem en deur sy Seun verlossing bring. Hy bly trou aan sy skepping en daarom pas dit gelowiges om Hom te dank daarvoor (Kol 1:12). Hy het hulle – wat vroeër vyande van Hom was (Kol 1:21-e.v.) – deur die kruis van sy Seun in ‘n verhouding van vrede met Homself gebring (Kol 1:20). Sy getrouheid word daarom her-bevestig deur die verlossingsdaad van die Seun. Daarom dat die Seun – wat Eersteling van die skepping is (Kol 1:16) – as die Beeld van die onsigbare God beskryf (kan) word (Kol 1:15).

Naas die Skeppergod se trou, fokus Kolossense 1:13-20 op God se krag. In taal en terme wat sterk herrinner aan die skeppingsgebeure word beskryf hoe die Seun Eersteling uit die dood is. God wys sy krag deur die dood te oorwin. Die gevolg is dat die skepping – meer spesifiek die Seun se liggaam, die kerk – deel kry aan die opstandingskrag. Hy is die Hoof daarvan en die volheid van God woon in Hom (Kol 1:18). Méér nog: Hy is die Ankerpunt – alles word in Hom veranker (Kol 1:17).

### ***5 Die status en Persoon van Jesus Christus***

Die omvattende beskrywing van die status en funksie van Christus (verse 15-20) word direk in terme van die eerste skeppingsgebeure gedoen. Naas die beskrywing van Christus as die Beeld (perfekte Verteenwoordiger) van die onsigbare Skeppergod, word Christus beskryf as die Eersteling van die skepping. Sy verhewe status en Heerskap oor alles word beklemtoon wanneer hierdie verder uitgebrei word deur na Hom te verwys as die Een in, deur en tot wie alles in die hemel en op aarde geskep is (vers 16). Weereens word die skeppingsmotief herhaal.

Daar is verder aangetoon hoedat die eerste eeuse mense in 'n baie sterk mate die eerste beginsels of elemente van die kosmos aangehang het. Na hierdie στοιχῆα word verwys in Kolossense 2:8 waar daar implisiet na die bedreiging verwys word. Daar is reeds daarop gewys dat Kolossense 1:13-20 die matriks van die hele brief vorm. Dit is daarom duidelik dat die verwysing na trone, magte, kragte en owerstes in Kolossense 1:16 in verband met die vier eerste beginsels van die antieke wêreld verstaan kan word.

Die boodskap van die teks is duidelik: Christus is Here van hierdie elemente. Alle vrees en verskrikking vir die onsigbare bese magte is onnodig – die Skeppergod het immers die gelowiges oorgeplaas na die Heerskappy van die geliefde Seun. Hy het die allesoorheersende krag en stel dit ten toon in die Persoon en werk van sy Seun.

As Ankerpunt van die skepping het Christus in kleiner kring die Hoofskap van die kerk – sy liggaam. Hy is die Eersteling uit die dood, die Een wat voor alle dinge is (vers 18) en die Een in wie die volheid van God inwoon. Dit is deur sy kruis wat die Skeppergod vrede herstel tussen alles in die hemel en op die aarde (vers 20). Op 'n wonderlike manier word die boodskap van verse 13-14 in vers 20 vanuit 'n ander hoek herbeklemtoon. In en deur dit alles word die betrokkenheid van die Skeppergod in die Persoon en werk van Christus onderstreep. Met dít gesê moet enkele opmerkinge oor die term skeppingstaal gemaak word.

## ***6 Die rol en funksie van skeppingstaal***

Daar is aangetoon dat daar in Kolossense talle terme en woorde is wat as tipies agraries bestempel kan word. Om te praat van vrugte dra en groei (Kol 1:6, 10) en gewortel wees in (Kol 2:7) is voorbeelde van agrariese taal. Wat die teks Kolossense 1:13-20 betref, is daar talle voorbeelde hiervan te vind. Verwysings na hemel en aarde (Kol 1:16, 20), die eerste beginsels van die kosmos (Kol 1:16), die begin (Kol 1:18) en Eersteling (Kol 1:15, 18) – om meer enkeles te noem – is voorbeelde hiervan.

Benewens die feit dat bogenoemde as agrariese taal beskryf kan word, is daar aangetoon dat dit verder as skeppingstaal beskryf kan word. Skeppingstaal in dié sin dat dit direkte verbande met die eerste skeppingsgebeure aandui. In dié verband is daar in die talle woordstudies aangetoon hoe die Ou-Testamentiese agtergrond telkens die mees logiese keuse is wanneer die betekenis van die woorde en terme gesoek word.<sup>122</sup>

Dit is aangetoon dat dit belangrik is om te onthou dat die eerste eeuse leefwêreld totaal anders as die huidige is. Benewens talle verskille op sosiale en kulturele vlak, is daar ook godsdienstige verskille aan te toon. Een van die mees prominente verskille gaan oor die herkoms van die kosmos. Terwyl die moderne mens die skepping aan die hand van die Skeppergod as slegs een van ‘n paar moontlikhede sien, het die gelowiges van die eerste eeu dit as enigste moontlikheid gesien. Dit was so voor die handliggend dat daar deur die loop van die geskiedenis van die volk van die Here eers op ‘n laat stadium nodigheid was om dit neer te skryf.<sup>123</sup>

Deur die loop van die studie het dit geblyk dat die skeppingsgebeure as ‘n verhoudingsgebeure beskryf is. Die Skepper-skepsel-verhouding staan sentraal in die skeppingsverhale. En so ook in Kolossense 1:13-20. Die intieme verhouding tussen Skeppergod-Verlosser-skepsel word in dié gedeelte beklemtoon. Wanneer die Vader se heilsinisiatief beskryf word in verse 13-14 word dit in verhoudingstaal beskryf: die verhouding tussen Hom en sy geliefde Seun; tussen Hom en die ‘ons’ (gelowiges)

<sup>122</sup> Hierdie keuse vir ‘n Ou-Testamentiese perspektief vind op ‘n parallelle vlak ondersteuning in die groter prentjie van huidige navorsing op Kolossense.

<sup>123</sup> Die skeppingsverhale van Genesis dateer immers uit die tyd rondom die ballingskap.

van die teks; en tussen die geliefde Seun en die 'ons' (gelowiges) van die teks. Dié beskrywings word in die verse 15-20 uitgebrei om ook die verhouding tussen die geliefde Seun en die wesens en magte in die hemel en op aarde; die skepping as geheel en die dooies te beskryf.

Op 'n besondere wyse word eie boodskap van verse 13-14 van die onderskeid tussen die tiranie van die duisternis en die koninkryk van die Seun opgeneem in die verwysing na die Seun se Heerskappy oor die magte en kragte en sy Hoofskap oor sy liggaam – die kerk. In en deur dit alles word dit duidelik hoe die boodskap van die kruis op Golgota in terme van die eerste skeppingsgebeure uitgedruk word. In dié proses word gelowiges van Judese afkoms gehelp om Jesus Christus se kruis as deel van God se skeppingwerk te sien. Die kruis word hiermee ingeplant in die tradisiegeskiedenis van die volk van God en Christus se Messiasskap beklemtoon.

Terwyl dit nodig was om gelowiges van die eerste eeu te help om Christus teen die agtergrond van die skepping te verstaan, bestaan daar myns insiens vandag 'n omgekeerde behoefte. Dit is weer nodig om die Skeppergod agter die werk van Christus raak te sien. In 'n tyd waar die Skeppergod in 'n sin tot die bladsye van die Ou Testament beperk word, breek Kolossense 1:13-20 die beperkings af. Die teks herinner daaraan dat die verhouding tussen Skeppergod en Verlosser 'n saak is wat van die eerste skepping af reeds vasgelê is. In die studie oor die term 'skepping' is daar op gewys dat skepping en verlossing deurgaans op mekaar betrek is in die eerste verstaan van die term.

Wanneer die rol en funksie van skeppingstaal kortliks opgesom moet word, kan 'n mens dit beskryf as die woorde en terme wat gekies is om die intieme verhouding tussen Skeppergod en Verlosser te verwoord. Deur hierdie woorde en terme wil die skrywer die onlosmaakbare band tussen die kruis en die eerste skeppingsgebeure helder en duidelik onderstreep. Hierdeur word die fokus op die Skeppergod herstel. Hierdie fokus dien as die raamwerk waarbinne die Persoon en werk van Christus (opnuut) verstaan en verwoord word.



## **7 ‘Kosmiese betekenis’ van Kolossense 1:13-20**

Met die beskrywing van Kolossense 1:13-20 as evangelie in skeppingstaal, vind daar ‘n kosmiese verbreding in ons verstaan van die verlossing plaas. Deur skeppingstaal te gebruik, word gelowiges daaraan herinner dat die Skeppergod van die skepping af intiem betrokke is by die skepsel. Binne die Skepper-skepsel-verhouding is die verlossingsgebeure van die kruis deel van ‘n voortgaande skeppingsproses. In dié verband word herskepping en verlossing op mekaar betrek. Die verlossingsgebeure van Golgota word die klimaks van die betrokkenheid van die Skeppergod by sy kosmos.

Wanneer die verlossing beskryf word as ‘n verskuiwing uit die magsgebied van die duisternis na die koninkryk van die Seun, sluit dit aan by die versoening tussen Skeppergod en skepping (vers 20). Die oproep aan gelowiges om hulle nuwe natuur aan te trek (Kol 3:10) om so vernuwe te word na die beeld van hulle Skepper word die logiese uitvloeisel van die herskeppingsgebeure. Gebeure waarin gelowiges die wil van God soek om meer vrug te dra en so tot volle kennis van God – die Skeppergod – te kom (Kol 1:9-11).

## **8 ‘n Lewe herskep na die Beeld van sy Skepper**

Die kruisgebeure is nie iets waarvan bloot historiese kennis geneem moet word nie. Dit vra na ‘n lewensreaksie van gelowiges. In Kolossense 3:10 word ‘n element van Kolossense 1:15 opgeneem om die lewe van die gelowige te beskryf. Nadat die geliefde Seun as die Beeld van God – die Skeppergod – beskryf is, roep die teks van Kolossense 3:10 die Skepper se ander kinders op om na die beeld van hulle Skepper te lewe. Hierdeur word klem geplaas op die verhouding tussen Verlosser en verlose.

Op ‘n omvattende manier moet gelowiges lewe in verbondenheid met die geliefde Seun – ‘n gedagte wat in Kolossense 2:6-7 uitgespel word. In verbondenheid met die Seun kry die gelowiges deel aan die unieke verhoudinge waarbinne die Seun beskryf word:

Christus word beskryf as die geliefde Seun wat ‘n nuwe Heer-skappy kom vestig. Hiermee saam word Hy beskryf as die Beeld van die onsigbare God. Om Hom te

sien, is om die Skepper te sien! Deur die kruis van die Seun is die vrede herstel in die Skepper-skepsel-verhouding.

Alles is in, vir en deur die Seun – Christus – geskep. Hy is die Eersteling van die skepping. Hierdeur word sy ereposisie oor die skepping op meesterlike wyse verwoord. Om in ‘n herstelde verhouding tot die Skepper te lewe, beteken daarom om op ‘n nuwe manier tot die skepping te lewe. Christus besit nie net die ereposisie nie; Hy is ook die Een deur wie die skepping stabiliteit het. Hy is die ankerpunt van skepping. Die volgende aspek verwoord dit nog duideliker.

Christus is die Hoof van die kerk. In die verbondheid wat daar tussen die gelowiges en Christus bestaan, is Christus die begin van die kerk. Hy tree as die enigste Leier van die kerk op en daarom leef die kerk onder die vleuels van Christus. In hulle verbondheid met Christus, deel die kerk (as deel van ‘n korporatiewe identiteit) in die ereposisie wat Christus oor die dood het. Hy is die Eersteling uit die dood. Hy het dié ereposisie aangesien uit die dood opgestaan het. In verbondenheid met die opgestane Christus kry die kerk deel aan die lewe. ‘n Lewe wat in herskepping volgens Christus se beeld geleef moet word.

### ***9 Ten slotte***

‘n Studie van Kolossense 1:13-20 bied ‘n unieke perspektief op die evangelie. Deur die gebruik van skeppingstaal het die antieke skrywer sy hoorders en lesers in hulle eie idioom gehelp om die kruisgebeure teen die groter agtergrond van die Skeppergod se betrokkenheid by die skepping te sien. In ‘n tyd toe ‘n bedreiging die hart van die evangelie bedreig het, word die taal van die eerste skepping gebruik om gelowiges te herinner aan die betrokkenheid van die Skeppergod by sy skepping. Betrokkenheid wat gekenmerk word deur sy trou en krag.

Die Persoon en werk van Jesus Christus word binne die raamwerk van die skeppingsgebeure geteken om sy verbondenheid met die Skeppergod te beklemtoon. In verbondenheid om die Seun, Jesus Christus, kry gelowiges die troos dat hulle onder nuwe Heerskappy staan en dat die vrede tussen hulle en die Skeppergod herstel is. Die oproep om vernuwe te word na die beeld van die Skepper word hierdeur ‘n

herinnering dat die kruisgebeure alleen verstaanbaar is teen die agtergrond van die betrokkenheid van die Skeppergod by sy skepping.

Hiermee is die drieledige hipotese aangespreek: daar is myns insiens genoegsame motivering om (1) te aanvaar dat daar woorde en terme in Kolossense 1:13-20 is wat met die eerste skeppingsgebeure in verband gebring kan word. (2) Dié skeppingstaal word deur die skrywer 'gebruik' om die kruisgebeure direk met die skeppingsgebeure te verbind. (3) Die gevolg hiervan is dat Kolossense 1:13-20 op 'n unieke, dog eenvoudige aantoon dat die verlossingswerk van Jesus Christus teen die agtergrond van die skeppingsgebeure en die Ou-Testamentiese Skeppergod geïnterpreteer is. Hierdeur word gelowiges opnuut daarvan bewus gemaak dat die kruis van Golgota in die skeppingsontvouing ingeplant is en nie 'n geïsoleerde gebeurtenis in die geskiedenis is nie.

## Bibliografie

- ARNDT, WF & GINGRICH, FW. 1957. *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AUNE, DE. 1987. *The New Testament in its literary environment*. Philadelphia: The Westminster Press.
- BAMMEL, E. 1961. Versuch zu Kol. 1:15-20. *ZNW*, 52, p.88-95.
- BANDSTRA, AJ. 1974. Did the Colossian errorists need a mediator? In *New dimensions in New Testament study*. Grand Rapids: Zondervan. p.329-343.
- BARKHUIZEN, JH. 1985. *Carmen Christianum: 'n Inleiding tot die Grieks-Christelike himnologie van die eerste ses eeue*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- BAUCKHAM, RJ. 1975. Colossians 1:24 again: The apocalyptic motif. *EvQ*, 47, p.168-170.
- . 1993. *The Theology of the book of Revelations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. The throne of God and the worship of Jesus. In *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews conference on the historical origins of the worship of Jesus*. Edited by CC Newman, JR Davila and GS Lewis. Leiden: Brill. p.43-69.
- BAUGH, SM. 1985. The poetic form of Col 1:15-20. *WTJ*, 47, p.227-244.
- BAUR, W. 1974. בָּרָא. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Edited by GJ Botterweck & H Ringgren. Grand Rapids: Eerdmans.

- BEASLEY-MURRAY, P. 1980. Colossians 1:15-20: An early Christian hymn celebrating the Lordship of Christ. In *Pauline studies. Essays presented to professor FF Bruce on his 70<sup>th</sup> birthday*. Edited by DA Hagner and MJ Harris. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company. p.169-183.
- BECKER, J. 1993. *Paul. Apostle to the gentiles*. Translated by OC Dean, Jr. Louisville: Westminster / John Knox Press.
- BECKER, J & LUZ, U. 1998. *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- BEKER, JC. 1988. Paul's theology: Consistent or inconsistent? *NTS*, 34, p.364-377.
- . 1990. *The triumph of God. The essence of Paul's thought*. Translated by LT Stuckenbruck. Minneapolis: Fortress Press.
- BELLAH, R. 1969. Religious evolution. In *Sociology and religion*. Edited by N Birenbaum and G Lenzer. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. p.69-83.
- BERGER, K. 1974. Apostelbrief und apostolische Rede / Zum Formular frühchristlicher Briefe. *ZNW*, 65, p.190-231.
- BERNHARDT, KH. 1972. ברא. *Theological Dictionary of the Old Testament*, Edited by GJ Botterweck & H Ringgren. Grand Rapids: Eerdmans.
- BEST, E. 1955. *One body in Christ. A study in the relationship of the church to Christ in the epistles of the apostle Paul*. London: SPCK.
- BETZ, HD. 1979. *Galatians. A commentary on Paul's letter to the churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress Press.
- BIALIK, HN., & RAVNITZKY, YH. (Eds.). 1992. *The book of legends. Sefer Ha-Aggadah. Legends from the Talmud and Midrash*. New York: Schocken Books.

- BLOWERS, PM. 1997. Creation. *Encyclopedia of early Christianity*. Edited by Ferguson, E. New York: Garland Publishing, Inc.
- BOERS, H. 1998. Judaism and the church in Paul's thought. *Neot*, 32(2), p.249-266.
- BORNKAMM, G. "The Heresy of Colossians." *Conflict at Colossae*, Francis, FO and Meeks, WA (eds.). 2nd ed. SBLSPS 4. Missoula, MT: Scholar's Press, 1975, 123-45. Originally published as "Die Häresie des Kolosserbriefs." *TLZ*, 73 (1948), p.11-20.
- . 1985. *Paul*. Translated by DMG Stalker. London: Hodder and Stoughton..
- BOSMAN, HL. 1978. Die Deuteronomistiese geskiedenis. *Vertellers van die Ou Testament. Die literatuur van die Ou Testament*. 5 vols. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers Beperk.
- BOTHA, J. 1989. Die Kolossense-himne (Kol 1:15-20). In Barkhuizen, JH (red), *Hymni Christiani*, p.54-82. Pretoria: Universiteit van Pretoria. (HTS Supplementum 1)
- BOUWMAN, G. 1972. *De Brieven van Paulus aan de Kolossenzen en aan Filemon*. Roermond: Unieboek.
- BOWERS, WP. 1975. A note on Colossians 1:27A. *Current issues in Biblical and Patristic interpretation. Studies in honor of Merrill C. Tenney presented by his former students*. Grand Rapids: Eerdmans. p.110-114.
- BREYTENBACH, C. 1986a. Probleme rondom die interpretasie van die 'versoeningsuitsprake' by Paulus. *HTS*, 42/4, p.696-703.
- . 1986b. Tradisie-historiese probleme rondom 'versoening' by Paulus. *HTS*, 42/4, p.257-265.

BRUCE, FF. 1977. *Paul. Apostle of the free spirit*. Exeter: Paternoster.

---. 1984. Colossian problem. Part 3: The Colossian heresy. *BSac*, vol.141, no.563, p.196-206.

---. 1988. *The epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians. The New international commentary on the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

BURNEY, CF. 1926. Christ as the 'APXH of Creation. *JTS*, 27, p.160-177.

CHILDS, BS. 1992. *Biblical theology of the Old and New Testaments*. Minneapolis: Fortress Press.

CONZELMANN, H. 1955. Was glaube die frühe Christenheit? *Schweizerische Theol Umschau*, 25, p.61-74, in Conzelmann, H, *Theologie als Schriftauslegung: Aufsätze zum Neuen Testamentum*, p.106-119. München: Kaiser Verlag.

CRAFFERT, PF. 1991. Towards an interdisciplinary definition of the social-scientific interpretation of the New Testament. *Neot*, 25(1), p.123-144.

---. 1993. The Pauline movement and the first-century Judaism: A framework for transforming the issue. *Neot*, 27(2), p.233-261.

CULLMAN, O. 1943. *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*. Zollikon: Evangelischer Verlag.

DE VILLIERS, JL. 1997. Godsdienstige lewe. In *Handleiding by die Nuwe Testament. Band II. Die Die leefwêreld van die Nuwe Testament*. AB du Toit redakteur. Pretoria: Orion.

DEISSMANN, A. 1901. *Bible studies*. Translated by Grieve, A. Edinburgh: Clark.

- . 1927. *Light from the Ancient East*. Translated by LRM Strachan. London: Hodder & Stoughton.
- DELLING. 1972. πλήρωμα. *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. Translation of G Kittel and G Friedrich. Edited by GW Bromley. 1964-76. Grand Rapids: Eerdmans.
- DEMARIS, R. 1994. The Colossian controversy. Wisdom in dispute at Colossae. *JSNT.SS*, vol.96. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- DERICKSON, GW. 1996. Viticulture and John 15:1-6. *BSac*, vol.153, no.609, p.34-52.
- DIBELIUS, M. 1975. The Isis initiation in Apuleius and related initiatory rites. In *Conflict at Colossae*. Edited by FO Francis and WA Meeks. 2nd ed. SBL SBS 4. Missoula: Scholar's Press. p.61-121.
- DODD, CH. 1967. *New Testament studies*. Manchester: Manchester University Press.
- DODDS, ER. 1965. *Pagan and Christian in an age of anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DORMEYER, D. 1998. *The New Testament among the writings of antiquity*. Translated by R Kossov. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- DOTY, WG. 1973. *Letters in primitive Christianity. Guides to Biblical scholarship, NT series*. Philadelphia: Fortress.
- DRAKE, AE. 1995. The riddle of Colossians: Quaerendo invenietis. *NTS*, 41, p.123-144.
- DU PLESSIS, IJ. 1962. *Christus as hoof van kerk en kosmos. 'n Eksegeties-teologiese studie van Christus se hoofskap veral in Efesiërs en Kolossense*. Groningen: V.R.B Kleine der A.



---. 1986. Versoening - gister en vandag. Perspektief vanuit Kol 1:20 en 22. *Eenheid en konflik*. Goodwood: Nasionale Boekdrukkery.

DU TOIT, AB. 1984. Oriënterende opmerkings oor die Pauliniese briefliteratuur. In *Handleiding by die Nuwe Testament. Die Pauliniese briewe: inleiding en teologie*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel Transvaal.

---. 1989. Persuasion in Romans 1:1-17. *Biblishe Zeitschrift*, 33, p.192-199.

---. 1992. Alienation and re-identification as pragmatic strategies in Galatians. *Neot*, 26(2), p.279-295.

---. 1994. Vilification as a pragmatic device in early Christian epistolography. *Biblica*, 75, p.403-412.

DUNN, JDG. 1994. Prolegomena to a theology of Paul. *NTS*, 40, p.407-432.

---. 1996. *The epistles to the Colossians and to Philemon. A commentary on the Greek text. The New International Greek Testament commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

---. 1998. *The Theology of Paul the apostle*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

---. 1999. Who did Paul think he was? A study of Jewish-Christian identity. *NTS*, 45, p.174-193.

ENDO, M. 2002. *Creation and Christology. A study on the Johannine prologue in the light of early Jewish creation accounts*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: Reihe 2; 149. Tübingen: Mohr Siebeck.

- ESSER, HH. 1992. Creation, foundation, creature, maker. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Edited by C Brown. Michigan: The Zondervan Corporation.
- FITZMYER, JA. 1989. *Paul and his theology: a brief sketch*. Englewood: Prentice-Hall.
- FLENDER, O. 1992. Image, idol, imprint, example. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Edited by C Brown. Michigan: The Zondervan Corporation.
- FLETCHER-LOUIS, C. 1999. The worship of divine humanity as God's image and the worship of Jesus. In *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews conference on the historical origins of the worship of Jesus*. Edited by CC Newman, JR Davila, and GS Lewis. Leiden: Brill. p.112-128.
- FOERSTER. 1972. κτίζω. *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. Translation of G Kittel and G Friedrich. Edited by GW Bromley. 1964-76. Grand Rapids: Eerdmans.
- FOSSUM, J. 1989. Col. 1:15–18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism. *NTS*, 35, p.183-201.
- FRANCIS, FO. The Background of EMBATEYEIN (Col 2:18) in Legal Papyri and Oracle Inscriptions. In *Conflict at Colossae*. Edited by FO Francis and WA Meeks. 2nd ed. SBLSPS 4. Missoula: Scholar's Press. p.197–207.
- . 1975. Humility and Angelic Worship in Col 2:18. In *Conflict at Colossae*. Edited by FO Francis and WA Meeks. 2nd ed. SBLSPS 4. Missoula: Scholar's Press. p.163–95.

FRANCIS, FO & MEEKS, WA (eds). 1975. *Conflict at Colossae*. 2nd ed. SBL/SBS 4. Missoula: Scholar's Press.

GABATHULER, HJ. 1965. *Jesus Christus. Haupt der Kirche-Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1, 15–20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre*. ATANT 45. Zurich: Zwingli.

GIBBS, JG. 1971. *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology*. *NovTSup* 26. Leiden: Brill.

GLOER, WH. 1984. Homologies and hymns in the New Testament: Form, content and criteria for identification. *Perspectives in Religious Studies*, 11, p.115-132.

GOULDER, M. 1995. Colossians and Barbelo. *NTS*, 41, p.601-619.

GUNDRY, RH. 1987. *SOMA in Biblical Theology. With emphasis on Pauline Anthropology*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

GUNTHER, JJ. 1973. St Paul's opponents and their background. *NovTSup*, 35. Leiden: Brill, p.3-4.

GUNTON, C. 1996. Atonement and the project of creation: An interpretation of Colossians. *Dialog*, 35(1), p.35-41.

GUTHRIE, D. 1961. *New Testament Introduction. The Pauline Epistles*. London: Tyndale.

HAGNER, DA., & HARRIS, MJ. (eds.). 1982. *Pauline studies. Essays presented to professor F.F. Bruce on his 70th birthday*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

HAHN, F. 1980. Bekenntnisformeln im Neuen Testament, in *Unterwegs zur Einheit: Festschrift für Heinrich Stirnimann*, 200-214. Freiburg.

- HARDER, G. 1992. Reason, mind, understanding. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Edited by C Brown. Michigan: The Zondervan Corporation.
- HARRIS, MJ. 1991. *Colossians & Philemon*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- HAVENER, I. 1981. The pre-pauline christological credal formulae of 1 Thessalonians. In *Society of Biblical seminar papers*. Edited by KH Richard. p.105-128.
- HELYER, LR. 1983. Colossians 1:15-20: Pre-Pauline or Pauline? *JETS*, 26, p.167-179.
- . 1991. Recent research on Col 1:15-20 (1980-1990). *GTJ*, vol.12, no.1, p.51-66.
- HERODOTUS, Book 7 (Greek). Machine readable text. Copyright 1995 Perseus Project, Harvard University.
- HERODOTUS with an English Translation by A.D. Godley in 4 volumes. 3.Book 7. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann., 1926.
- HOFFMANN, H. 1999. *Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HOFFMAN, Y. 2002. The first creation story: canonical and diacritical aspects. In *Creation in Jewish and Christian tradition*. Reventlow, HG and Hoffman, Y (eds.). *JSOT.S*, 319, 32-53.
- HOOKER, MD. 1973. Were there False Teachers in Colossae? *Christ and Spirit in the New Testament. Studies in honour of Charles Francis Digby Moule*, Lindars, B and Smalley, SS (eds.). Cambridge: University Press.

- HOWELL, DN. 1993. God-Christ interchange in Paul: impressive testimony to the deity of Jesus. *JETS*, 36/4, p.467-479.
- HOUSE, HW. 1992a. Doctrinal issues in Colossians. Part 1: Heresies in the Colossian church. *BSac*, vol.149, no.593, p.45-59.
- . 1992b. Doctrinal issues in Colossians. Part 2: The doctrine of Christ in Colossians. *BSac*, vol.149, no.594, p.180-192.
- . 1994. The Christian life according to Colossians. *BSac*, vol.151, no.604, p.440-454.
- JEPPESEN, K., NIELSEN, K., & ROSENDAL, B. (eds.). 1994. *In the last days. On Jewish and Christian apocalyptic and its period*. Aarhus C: Aarhus University Press.
- JEREMIAS, J. 1972. *New Testament Theology. Part one: The proclamation of Jesus*. London: SCM Press Ltd.
- JERVELL, J. 1960. *Imago Dei. Gen 1, 26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*. FRLANT 76. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- JOHNSON, LT. 1986. *The writings of the New Testament. An interpretation*. Philadelphia: Fortress Press.
- . 1989. The New Testament's anti-Jewish slander and the conventions of ancient polemic. *JBL*, 108(3), p.419-441.
- JOSEPHUS, F. 1997. *The Works of Josephus, ad loc.* [CD ROM]. Oak Harbor: Logos Research Systems Inc.
- KÄSEMANN, E. 1964. A Primitive Christian Baptismal Liturgy. In *Essays on the New Testament*. Naperville: Alec R Allenson, Inc. p.149-168.

---. 1982. *Commentary on Romans*. London: SCM Press Ltd.

KEHL, N. 1967. *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12–20*. SBM 1. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

KILEY, M. 1986. *Colossians as Pseudepigraphy*. Sheffield: JSOT Press.

KIRKLAND, A. 1995. The beginnings of Christianity in the Lycus valley. An exercise in historical reconstruction. *Neot*, 29(1), p.109-124.

KIM, S. 1977. *An Exposition of Paul's Gospel in the Light of the Damascus Christophany. An Investigation into the Origin of Paul's Gospel*. University of Manchester: Unpublished Ph.D thesis.

---. 1981. *The origin of Paul's gospel*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

KITTEL. 1972. εἰκὼν. *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. Translation of G Kittel and G Friedrich. Edited by GW Bromley. 1964-76. Grand Rapids: Eerdmans.

KLEINKNECHT, H. 1972. εἰκὼν. *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. Translation of G Kittel and G Friedrich. Edited by GW Bromley. 1964-76. Grand Rapids: Eerdmans.

KOSKENNIEMI, E. 1998. Apollonius of Tyana: A typical ΘΕΙΟΣ ANHP? *JBL*, 117/3, p.455-467.

KRIMMER, H. 1992. *Kolosserbrief*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag.

KRODEL, G. 1993. *The Deutero-Pauline letters. Ephesians, Colossians, 2 Thessalonians, 1-2 Timothy, Titus. Proclamation commentaries*. Minneapolis: Fortress Press.

- KUHLI, H. 1990. εἰκὼν. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Edited by H Balz and G Schneider. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- KÜMMEL, WG. 1973. *The theology of the New Testament*. Translated by JE Steely. Southampton: The Camelot Press.
- . 1975. *Introduction to the New Testament*. Translated by HC Kee. 2nd ed. London: SCM. 17th American edition, Nashville: Abingdon.
- KUNIN, SD. (ed.). 2000. *Themes and issues in Judaism*. London: Cassell.
- LAMP, JS. 1998. Wisdom in Col 1:15-20: contribution and significance. *JETS*, 41/1, p.45-53.
- LEMMER, R. 1996. Early Jewish mysticism, Jewish apocalyptic and writings of the New Testament - a triangulation. *Neot*, 30(2), p.359-376.
- LIGHTFOOT, JB. 1892. *Saint Paul's epistles to the Colossians and to Philemon*. London: Macmillan and Co. Limited.
- LOHMEYER, E. 1927. Probleme paulinischer Theologie. I. Briefliche Grussüberschriften. *ZNW*, 26, p.158-73.
- LOHSE, E. 1971. *Colossians and Philemon. A commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*. Translated by WR Poehlmann and RJ Karris. Philadelphia: Fortress Press.
- . 1983. *The first Christians. Their beginnings, writings and beliefs*. Translated by M.E. Boring. Philadelphia: Fortress Press.
- LONGENECKER, RN. 1985. The nature of Paul's early eschatology. *NTS*, 31, p.85-95.

- LOUW, JP & NIDA, EA (eds). 1988. *A Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains*. 2 vols. New York: United Bible Societies.
- LYONNET, S. 1975. Paul's Adversaries in Colossae. *Conflict at Colossae*, Francis, FO and Meeks, WA (eds.). 2nd ed. SBLSPS 4. Missoula, MT: Scholar's Press, 147–61. Originally published as "L'étude du milieu littéraire et l'exégèse de Nouveau Testament: 4. Les adversaires de Paul à Colosses." *Bib* 37 (1956), p.27–38
- MAGIE, D. 1950. *Roman Rule in Asia Minor*. 2 vols. Princeton: University.
- MALAN, FS. 1998. Church singing according to the Pauline Epistles. *Neot*, 32(2), p.509-524.
- MALHERBE, AJ. 1983. *Social aspects of early Christianity*. 2nd ed. Philadelphia: Fortress Press.
- MALINA, BJ. 1981. *The New Testament world. Insights from cultural anthropology*. Atlanta: John Knox Press.
- . 1993. *Windows on the world of Jesus. Time travel to ancient Judea*. Louisville: Westminster / John Knox Press.
- . 2002. We and they in Romans. *HTS*, 58(2), p.1-24.
- MALINA, BJ & NEYREY, JH. 1988. *Calling Jesus names. The social value of labels in Matthew*. Sonoma: Polebridge Press
- MALINA, BJ & ROHRBAUGH, RL. 1992. *Social-science commentary on the synoptic Gospels*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- MARTIN, RP. 1963. Aspects of worship in the New Testament church. *Vox Evangelica*, 2, p.9.



- . 1964. An Early Christian Hymn (Col. 1:15–20). *EvQ*, 36, p.195–205.
- . 1967. Carmen Christi. *SNTS Monograph Series*, 67, p.9.
- . 1974. *Colossians and Philemon. New Century Bible*. London: Marshall, Morgan & Scott.
- . 1981. *Reconciliation. A study of Paul's theology*. London: Marshall, Morgan & Scott.
- . 1991. *Ephesians, Colossians, and Philemon*. Atlanta : John Knox Press.
- MARTIN, TW. 1996. By philosophy and empty deceit. Colossians as a response to a Cynic critique. *JSNTSS*, 118. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- MCDANNELL, C & LANG, B. 1988. *De Hemel. Een aardse geskiedenis*. Vertaald door Léon Stapper. Haarlem: JH Gottmer.
- MCNAMARA, M. 1983. *Palestinian Judaism and the New Testament*. Wilmington: Michael Glazier, Inc..
- MEEKS, WA. 1986. *The moral world of the first Christians*. Philadelphia: The Westminster Press.
- MELICK, RR. 1991. *Philippians, Colossians, Philemon. An exegetical and theological exposition of Holy Scripture*. (The New American commentary. Volume 32). Nashville: Broadman Press.
- METZGER, BM. 1968. *The Text of the New Testament. Its transmission, corruption and restoration*. 2nd edition. Oxford: Clarendon Press.
- MEYER, E. 1997. 'n Godsleer van Openbaring soos vervat in die himnes. *Skrif en Kerk*, 18(2), p.305-322.

- MEYER, PW. 1996. 'The Father': The presentation of God in the fourth Gospel. *Exploring the Gospel of John. In honor of D. Moody Smith.* Edited by RA Culpepper and CC Black. Louisville: Westminster / John Knox.
- MICHAELIS. 1972. πρωτότοκος. *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. Translation of G Kittel and G Friedrich. Edited by GW Bromley. 1964-76. Grand Rapids: Eerdmans.
- MINEAR, PS. 1994. *Christians and the new creation. Genesis motifs in the New Testament.* Louisville: Westminster John Knox Press.
- MOXNES, H. 1988. *The economy of the Kingdom. Social conflict and economic relations in Luke's Gospel.* Philadelphia: Fortress Press.
- NEBE, G. 2002. Creation in Paul's Theology. In *Creation in Jewish and Christian tradition.* Reventlow, HG and Hoffman, Y (eds.). *JSOT.S*, 319, p.111-137.
- NEUFELD, VH. 1963. *The earliest Christian confessions.* Leiden: Brill.
- NEUMANN, KJ. 1990. *The authenticity of the Pauline epistle in the light of stylostatistical analysis.* Atlanta: Scholar Press.
- NEWMAN, CC., DAVILA, JR., & LEWIS, GS. (eds.). 1999. *The Jewish roots of Christological monotheism. Papers from the St. Andrews conference on the historical origins of the worship of Jesus.* Leiden: Brill.
- NIELSEN, CM. 1985. The status of Paul and his letters in Colossians. *Perspectives in Religious Studies*, 12(2), p.103-122.
- NORDEN, E. 1956. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede.* 4th ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- O'BRIEN, PT. 1974-75. Thanksgiving and the Gospel in Paul. *NTS*, 21, p.144-55.

- . 1974. Col. 1:20 and the Reconciliation of all Things. *RTR*, 33, p.45–53.
- . 1977. Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul. *NovTSup*, 49, p.62-104.  
Leiden: Brill.
- . 1982. *Colossians, Philemon. Word Biblical commentary*. Waco: Word Books,  
Publisher.
- OTTO, RE. 1992. God and the history in Jürgen Moltmann. *JETS*, 35/3, p.375-388.
- OVERFIELD, PD. 1978-79. Pleroma: A Study in Content and Context. *NTS*, 25,  
p.84–96.
- PAGELS, E. 1992. *The Gnostic Paul. Gnostic exegesis of the Pauline letters*.  
Philadelphia: Trinity Press International.
- PHILO. 1997. *The Works of Philo, ad loc.* [CD ROM]. Oak Harbor: Logos  
Research Systems Inc.
- PLATO. Hippias Major, Hippias Minor, Ion, Menexenus, Cleitophon, Timaeus,  
Critias, Minos, Epinomis (English). Machine readable text. Copyright 1995  
Perseus Project, Harvard University.
- PLATO. Plato in Twelve Volumes, Vol. 4 translated by Harold North Fowler (1977)  
and Plato in Twelve Volumes, Vol. 7 translated by R.G. Bury (1966) and  
Plato in Twelve Volumes, Vol. 8 translated by W.R.M. Lamb (1955) and  
Plato in Twelve Volumes, Vol. 9 translated by W.R.M. Lamb (1925).  
Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann  
Ltd., 1977, 1966, 1955, 1925.
- PLATO. Cratylus, Theaetetus, Sophist, Statesman (English). Machine readable text.  
Copyright 1995 Perseus Project, Harvard University.

PLATO. Republic (English). Machine readable text. Copyright 1995 Perseus Project, Harvard University.

PLATO. Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1969.

PLATO. Republic (Greek). Machine readable text. Copyright 1995 Perseus Project, Harvard University.

PLATO. Laws (English). Machine readable text. Copyright 1995 Perseus Project, Harvard University.

PLATO. Plato in Twelve Volumes, Vols. 10 & 11 translated by R.G. Bury. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1967 & 1968.

PLATO.. Laws (Greek). Machine readable text. Copyright 1995 Perseus Project, Harvard University.

PLATO. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press, 1903.

POKORNÝ, P. 1991. *Colossians. A commentary*. Translated by SS Schatzmann. Peabody: Hendrickson Publishers, Inc.

POLAK, FH. 2002. Poetic style and parallelism in the creation account (Genesis 1.1-2.3). In *Creation in Jewish and Christian tradition*. Reventlow, HG and Hoffman, Y (eds.). *JSOT.S*, 319, p.2-31.

POLLIACK, M. 2002. Deutero-Isaiah's typological use of Jacob in the portrayal of Israel's national renewal. In *Creation in Jewish and Christian tradition*. Edited by HG Reventlow and Y Hoffman. *JSOT.S*, 319, p.72-110.

QUEK, S. (1982). Adam and Christ according to Paul. In *Pauline studies*. Edited by DA Hagner. And MJ Harris. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

QUISPEL, G. 1954. *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*. Zürich: Rhein-verlag.

RAMSAY, WM. 1895. *The Cities and Bishoprics of Phrygia*. Vol. 1. Oxford: University Press. p.208–234.

REICKE, B. 1970. Caesarea, Rome and the Captivity Epistles. *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays presented to F. F. Bruce on his 60th Birthday*. Edited by WW Gasque and RP Martin. Exeter: Paternoster. p.277–286.

---. 1973. The Historical Setting of Colossians. *RevExp*, 70, p.429–438.

REUMANN, J. 1966-67. OIKONOMIA—Terms in Paul in Comparison with Lucan *Heilsgeschichte*. *NTS*, 13, p.147–167.

REUMANN, JP. 1985. *Ephesians, Colossians. Augsburg commentary on the New Testament*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

REVENTLOW, HG & HOFFMAN, Y. (eds.). 2002. Creation in Jewish and Christian tradition. *JSOT.S*, 319. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd.

RIDDERBOS, H. 1960. *An de Kolossenzen*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok.

---. 1978. *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*. Kampen: Uitgeversmaatschappij JH Kok.

RIENECKER, F & ROGERS, C. 1980. *Key to the Greek New Testament*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

ROBERTS, JH. 1984. Die gevangenskapbriewe. *Handleiding by die Nuwe Testament. Die Pauliniese briewe: inleiding en teologie*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel Transvaal.

---. 1986. The eschatological transitions to the Pauline letter body. *Neot*, 20, p.29-35.

---. 1988a. Belydenisuitsprake as Pauliniese brieffoorgange. *HTS*, 44/1, p.81-97.

---. 1988b. Die bedreiging van die gemeente in Kolosse. *HTS*, 44/4, p.812-828.

---. 1991. Bly in Christus die Hoof: Die Christologiese fundering van heilsbelewens en lewenspraktyk. *Teologie in konteks*. Onder redaksie van JH Roberts, WS Vorster, JN Vorster, & JG van der Watt. Pretoria: Orion. p.294-320.

---. 1998. Jewish mystical experience in the early Christian era as background to understanding Colossians. *Neot*, 32(1), p.161-189.

ROBINSON, JM. 1957. A formal analysis of Colossians 1:15-20. *JBL*, 76, p.270-287.

---. 1983. *The Nag Hammadi library and the study of the New Testament*. In *The New Testament and Gnosis: Essays in honour of Robert McL. Wilson*. Edited by AHB Logan and AJM Wedderburn. Edinburgh: T&T Clark Limited.

ROHRBAUGH, RL. 1978. *The Biblical interpreter. An agrarian Bible in an industrial age*. Philadelphia: Fortress Press.

SANDERS, EP. 1977. *Paul and Palestine Judaism: a comparison of patterns of religion*. Philadelphia: Fortress Press.

---. 1992. *Judaism. Practice and belief 63 BCE - 66 CE*. London: SCM Press.

SANDERS, JT. 1962. The thanksgiving from opening epistolary thanksgiving to body in the letters of the Pauline corpus. *JBL*, 81, p.348-362.

SAPPINGTON, T. 1991. Revelation and redemption at Colossae. *JSNTSup*, 53. Sheffield: JSOT Press.

SCHENK, W. 1987. Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945-1985). *ANRW*, II(25.4), p.3327-3364.

SCHLIER, H. 1965. *Der Brief Galater*. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SCHMOLLER, A. 1989. *Handkonkordanz zum griechen Neuen Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

SCHUBERT, P. 1939. *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*. *BZNW* 20. Berlin: Töpelmann.

SCHWEIZER, E. 1975. Versöhnung des Alls. Kol 1, 20. *Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für Hans Conzelmann zum 60. Geburtstag*. Edited by G Strecker. Tübingen: Mohr. p.487-501.

---. 1982. *The letter to the Colossians. A commentary*. Translated by A Chester. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

---. 1988. Slaves of the elements and worshipers of angels: Gal 4:3, 9 and Col 2:8, 18, 20. *JBL*, 107/3, p.455-468.

SCOTT, JM. 1996. The triumph of God in 2 Cor 2.14: additional evidence of Merkabah mysticism in Paul. *NTS*, 42, p.260-281.

- SCHMIDT. 1978. ברא. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Edited by GJ Botterweck & H Ringgren. Grand Rapids: Eerdmans.
- SEELY, PH. 1991. The firmament and the water above. Part I: The meaning of *raqia* in Gen 1:6-8. *WTJ*, 53(2), p.228-231.
- SIMPSON, EK., & BRUCE, FF. 1980. *Ephesians and Colossians. The New International Commentary of the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- SLATER, TB. 1995. One like a son of man in first-century CE Judaism. *NTS*, 41, p.183-198.
- STANDER, H. F. 1986. Patristiek en die studie van die Nuwe Testament. *HTS*, 42/2, p.729-735.
- . 1989. The Starhymn in the epistle of Ignatius to the Ephesians (19:2-3). *Vigiliae Christianae*, 43, p.209-214.
- STROUMSA, GG. 1983. Form(s) of God: some notes on the Metatron and Christ. *HTR*, 76(3), p.269-288.
- TIDBALL, D. 1983. *An introduction to the sociology of the New Testament*. Exeter: The Paternoster Press.
- THIEL, W. 2002. God as Creator and Lord of nature in the Deuteronomistic literature. In *Creation in Jewish and Christian tradition*. Edited by HG Reventlow and Y Hoffman. *JSOT.S*, 319, p.54-71.
- THOMPSON, MM. 2001. *The God of the Gospel of John*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- THURSTON, B. 1995. *Reading Colossians, Ephesians, and 2 Thessalonians. A literary and theological commentary*. New York: Crossroad.



- TRAUB, 1972. οὐρανός. *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. Translation of G Kittel and G Friedrich. Edited by GW Bromley. 1964-76. Grand Rapids: Eerdmans.
- TREBILCO, PR. 1991. Jewish Communities in Asia Minor. *SNTSMS*, vol 69, Stanton, GN (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- TRUDINGER, LP. 1973. A Further Brief Note on Colossians 1:24. *EvQ*, 45, p.36–38.
- VAN AARDE, AG & PELSER, GMM. 1994. *Corpus Paulinum. Inleiding en teologie*. Pretoria: Kital.
- VAN BROEKHOVEN, H. 1997. The social profiles in the Colossian debate. *JSNT*, 66, p.73-90.
- VAN DER WATT, JG. 1986. Colossians 1:3-12 Considered as an exordium. *Journal of Theology for Southern Africa*, 57, p.32-42.
- . 1988. *Christus is julle hoop. Die brief aan die Kolossense – 'n semantiese redevoeringsanalise*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- VAN RENSBURG, F. -. *Paulus se brief aan die Kolossense. Sintaktiese struktuurvoorstelling*. Potchefstroom: Dept Grieks, PU vir CHO.
- VAWTER, B. 1971. The Colossians Hymn and the Principle of Redaction. *CBQ*, 33, p.62–81.
- VERGEER, WC, & VAN RENSBURG, FJ. 1994. Die dwaalleer in Kolosse. *In Die Skriflig*, 28(1), p.1-23.
- VON RAD, G. 1972. εἰκὼν. *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. Translation of G Kittel and G Friedrich. Edited by GW Bromley. 1964-76. Grand Rapids: Eerdmans.

- WALL, R. 1993. *Colossians & Philemon. The IVP New Testament commentary series*. Leicester: InterVarsity Press.
- WEAVER, JA. 1982. *Colossians 1:15-20 And its function in the letter*. Ann Arbor: University Microfilms International.
- WEBER, M. 1963. Religious rejections of the world and their direction. *From Max Weber*. Edited by HH Gerth and CW Mills. New York: Oxford University Press.
- WEDDERBURN, AM. 1993. *The theology of Colossians. The theology of the later Pauline letters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WENGST, K. 1967. *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*. Bön.
- WESTERMANN, C. 1971. *Creation*. Translated by JJ Scullion. Philadelphia: Fortress Press.
- WHITE, JL. 1972. The Form and Function of the Body of the Greek Letter: A Study of the Letter-Body in the Non-Literary Papyri and in Paul the Apostle. *SBLDS*, 2. Missoula: Scholar's Press.
- WILKEN, RL. 1984. *The Christians as the Romans saw them*. New Haven: Yale University Press.
- WITKAMP, T. 1994. *Kolossenzen. Een praktische bijbelverklaring*. (Tekst en Toelichting). Kampen: Uitgeverij Kok.
- WOLTER, M. 1993. *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*. (Ökumenischer Taschenbuch - Kommentar zum Neuen Testament 12.) Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn.

WRIGHT, NT. 1990. Poetry and theology in Colossians 1. 15-20. *NTS*, 36, p.444-468.

---. 1992. *The New Testament and the people of God*, vol 1: *Christian origins and the question of God*. Minneapolis: Fortress Press.

XENOPHON. Xenophon, Anabasis (English). Machine readable text. Copyright 1995 Perseus Project, Harvard University.

XENOPHON. Xenophon in Seven Volumes, 3. Harvard University Press, Cambridge, MA; William Heinemann, Ltd., London., 1980. Carleton L. Brownson

YAMAUCHI, E. 1964. Qumran and Colossae. *BSac*, 121, p.142-147.

YATES, R. 1970. A Note on Colossians 1:24. *EvQ*, 42, p.88-92.

---. 1993. *The epistle to the Colossians*. London: Epworth Press.

ZIMMERMANN, H. 1968. *Neutestamentliche Methodenlehre: Darstellung der historisch-kritischen Methode*. 2. Aufl. Stuttgart: Kath Bibelwerk.