

## HOOFSTUK 3

## DIE HEILIGE GEES AS GAWE AAN CHRISTUS

## 3.1 DIE PNEUMATOLOGIE EN DIE CHRISTOLOGIE

Op Nuwe Testamentiese bodem moet dit steeds voor oë gehou word dat die uitsprake oor die Gees nooit buite verband met Christus staan nie. Die Pneumatologie is in die Christologie verweef, selfs al is die samehang nie eksplisiet aanwesig nie. Daarom beweer Schmithals met reg: "Es gibt also keine 'Theologie des Geistes' ohne fundamentalen Bezug auf die Christologie".<sup>1)</sup> Dit beteken egter nie dat die Pneumatologie in die Christologie opgaan nie. Daar kan met Schmithals saamgestem word as hy verklaar: "Jede Pneumatologie hat aber zugleich die 'christologische Differenz' zu wahren".<sup>2)</sup> Die tema "Christus en die Gees" is daarom nie 'n tema naas ander temata soos byvoorbeeld "die Gees en God, die Gees en geloof, die Gees en die sondige natuur, die Gees en heiliging, die Gees en die Woord" asook "die Gees en die gemeente" nie. Dit is die allesbeheersende tema waarin alle lyne van die Pneumatologiese spreke in die Nuwe Testament saamvloei.<sup>3)</sup> Met dié verhouding is die ganse Christologie en Pneumatologie op die spel. Om die waarheid te sê: die hele teologie. Ten einde daarteen te waak dat die Christologie in die Pneumatologie opgaan (ondergaan) of dat die Pneumatologie in die Christologie opgaan (ondergaan), is 'n teologies verantwoordbare verhouding tussen die Christologie en die Pneumatologie van die grootste belang.

Ridderbos maak met reg die volgende uitspraak oor die verhouding tussen Christus en die Gees by Paulus: "Het gaat hier niet om abstracte theologische of trinitarische begrippen, maar om de zeer concrete verbanden van de

heilsgeschiedenis".<sup>4)</sup> Van Ruler het die verhouding tussen Christus en die Gees in die konkrete verbande van die heilsgeschiedenis uitgewerk. Hy het met helder insig op *twee Lyne* wat die verhouding tussen Christus en die Gees omlyn, gewys. Van Ruler toon aan - en hiermee sny hy die eerste verhoudingslyn aan - "dat Jezus Christus in zijn messianiteit en in zijn gehele messiaanse werk door de Heilige Geest gepondeerd wordt. De knecht des Heren wordt met de Geest gezalft. Jezus wordt door de Geest in de woestijn binnegeleid en daar rondgeleid om verzoekt te worden. Hij keert door de Geest naar Galilea terug. Hij leert als machthebbende. Hij drijft door de Geest de boze geesten uit. Hij verheugt zich in de Geest. Hij geeft in de veertig dagen zijn leerlingen bevelen door de Geest. Hij heeft zich door de eeuwige Geest aan de Vader als een onstraffelijke offerande geofferd. Hij predikte in de gevangenis tot de doden in de Geest. Hij is in de Geest opgestaan."<sup>5)</sup> Hierin het Van Ruler by dogmatici<sup>6)</sup> sowel as Nuwe Testamentici<sup>7)</sup> navolging gevind. Daar sou binne dié verhouding van *die Gees as Gawe aan Christus* gepraat kon word.

Die tweede verhoudingslyn wat heilshistories uit die eerste lyn voortkom, kan volgens Van Ruler soos volg gelê word: "de Geest is messiaanse daad en gave, niet alleen in deze zin, dat God de Geest geeft in het rijk van de messias, maar ook in deze zin, dat de verhoogde Christus de Geest schenkt en zendt; hij dōopt met de Heilige Geest. Men kan tenslotte in deze lijn nog zeggen, dat de Geest alles neemt uit wat van Christus is en het ons verkondigt, om Jezus Christus te verheerlijken. In één woord samengevat: de Geest is de Geest van Christus. Dat betekent, dat het pneuma van de messias uitgaat en tot hem terugkeert."<sup>8)</sup> Van Ruler se teologiese begronding het ook instemming gevind onder teoloë.<sup>9)</sup> In dié verhouding sou die Gees *die Gawe van Christus* kon heet.

Wanneer daar, soos Versteeg doen,<sup>10)</sup> slegs op hierdie twee heilshistoriese grondlyne in die verhouding tussen Christus en die Gees gewys word, word uit die oog verloor dat daar in die Nuwe Testament óók van 'n derde verhoudingslyn sprake is, naamlik dié van *die Heilige Gees as 'n Teken na en van Jesus Christus se toekoms.*<sup>11)</sup>

Die eerste verhoudingslyn waarvolgens die Gees *die Gawe aan Christus* is, kom in hierdie studie eers aan die orde. Daarna volg die tweede verhoudingslyn waarin daar op die Gees as *Gawe van Christus* gefokus word. Ten slotte word daar dan op die *Heilige Gees as 'n Teken na en van Jesus Christus se toekoms* geblik

Die apostoliese geloofsbelydenis het die eerste verhoudingslyn in 'n formule saamgevat: "conceptus de Spiritu Sancto".<sup>12)</sup> Hierop val die Skriflig in die volgende paragraaf.

### 3.2 DIE SEUN AS SKEPPING VAN DIE HEILIGE GEES

Wanneer die Apostolicum bely dat Jesus Christus van die Heilige Gees ontvang is, en uit die maagd Maria gebore is, gee dit uitdrukking aan 'n Gods-wonder.<sup>13)</sup> Die belydenisstuk is egter heftig betwis en selfs doodgeswyg.<sup>14)</sup> Van Ruler het 'n insiggewende opmerking gemaak toe hy beweer het: "Er zit iets kortzichtig in, wanneer men struikelt over de maagdelijke geboorte en meent dáárom geen christen te kunnen zijn. Wie struikelen wil, moet over heel andere dingen struikelen".<sup>15)</sup> Kernagtig gesê: "wie struikelen wil, die struikelen over het geloof in God".<sup>16)</sup> By nadere besinning is die vraag aan Van Ruler: gaan dit nie óók in dié belydenis om geloof in God-in-die-vlees nie?

Die belydenis is 'n heilsfeit<sup>17)</sup> waarin God ruimte vir sy

heilshandelinge maak. Daarom kan met Noordmans instemming betuig word as hy sê: "Wanneer wij deze pijler van onze belijdenis zouden wegtrekken, zou er meer vallen. Wij kunnen met Paulus zeggen, dat de prediking dan 'ijdel' zou worden".<sup>18)</sup> Wanneer daar aan die belydenis aandag gegee word, is dit nie die bedoeling om die Christologiese aspek van die belydenis volledig aan die bot te laat kom nie, maar om die Pneumatiese bevrugting van die Christologie aan die lig te laat kom. Daar kan vanuit Pneumatiese perspektief op die volgende sake gelet word:

1. Die Goddelike beweging van die hemel na die aarde word Christologies deur die gebeure-woorde apostelein, pempein,<sup>19)</sup> didōmi en ergomai<sup>20)</sup> verduidelik. God/die Vader verrig die stuurhandeling.<sup>21)</sup> Die Vader stuur die Seun, maar hy stuur Hom nie weg nie. Hy bly in die werk van die Seun aan die werk en die Seun bly die Seun van die Vader (Rom. 8:3). Daarom gaan dit in die wonderhandeling van die maagdelike geboorte "om 'n daad van God, 'n eenmalige en eskatologiese daad ..."<sup>22)</sup> Jonker is reg in sy oordeel dat dit by die maagdelike geboorte nie om 'n "eerste verklaringspoging" gaan vir die belydenis dat Jesus Christus die Seun van God is nie.<sup>23)</sup> Dit gaan immers om die getuienis dat die *Seun van God* mens geword het. In die belydenis gaan dit om die "van Godswege"<sup>24)</sup> en die vervulling van Gods plan.<sup>25)</sup> Die feit dat die belydenis van die Seun van God nie net rondom die opstanding wentel nie, maar óók aan die geboorte van Jesus Christus geheg is, skep ruimte vir die Christologiese formule dat daar nooit 'n oomblik op aarde was dat Jesus Christus nie die Seun van God was nie.<sup>26)</sup> Teenoor Brown wat beweer dat die Seun van God by die geboorte nie op die Seun van God voor die geboorte wys nie,<sup>27)</sup> moet gehandhaaf word dat Hy noëties die Seun van God *geword* het omdat Hy dit onties *is*.<sup>28)</sup>

2. Die maagdelike geboorte is die weg waarlangs die inkarnasie van die preëksistente Seun van God plaasgevind het.<sup>29)</sup> Die begrip *inkarnasie* gee te kenne dat die *Seun van God* werklik *mens* geword het.<sup>30)</sup>

Sy menswording staan binne die historiese raam van 'n Dawidiese voorgeslag (Matt. 1:1 e.v.). Daarom het Jesus Christus mens van (met) vlees en bloed geword. Sy menswording was ook 'n vrywillige daad. Van Ruler merk op "dat de geboorte van Jezus in het geheel geen lot was, dat hem overkwam, maar totaal zijn eigen, vrije daad".<sup>31)</sup> Hy vervolg dan: "Door zijn geboorte onstond hij als God de Zoon in het menselijke vlees".<sup>32)</sup> Dié vrywillige daad, die *assumptio carnis*, is óók 'n daad van die Heilige Gees - *conceptus de Spiritu Sancto*.<sup>33)</sup> Daarom getuig Matteus van die leweskeppende werk van die Heilige Gees (Matt. 1:18-21).<sup>34)</sup> Wanneer Jonker op voetspoor van Bavinck verklaar dat die Seun van God "vir Homself uit die skoot van die maagd Maria *deur* die werking van die Heilige Gees 'n menslike syn berei het",<sup>35)</sup> kom die aktiewe Pneumatiëse skeppingsdaad nie duidelik genoeg aan die lig nie.

In die eerste verhoudingslyn word die Gees as 'n Gawe aan Christus voorgestel. Daarom moet die maagdelike konsep-sie óók vanuit Pneumatiëse perspektief ontvou word - die Gees is die Skepper van Jesus se menslike syn. Die passiefvorm van die werkwoord *egenéthē* (Matt. 1:16) dui op die Pneumatiëse handeling in die konsep-sie.<sup>36)</sup> In Luk. 1:35 word dié wonderdaad soos volg verduidelik:

- a. Die Heilige Gees sal oor jou kom.
- b. Die krag van God, die Allerhoogste, sal die lewe in jou wek.
- c. Die kind sal die Seun van God wees.<sup>37)</sup>

In (a) word die aktiewe koms van die Gees berig. Die koms van die Gees het skeppingsintensies.<sup>38)</sup> In 'n poëtiese parallelisme (b)<sup>39)</sup> word die koms van die Heilige Gees as die krag van die Allerhoogste beskryf. Die krag van die Allerhoogste wys op die effek van sy koms. Hy werk skeppend<sup>40)</sup> en wek daarom nuwe lewe. Die krag van die Allerhoogste sal Maria, die poort deur wie Jesus Christus die wêreld moes instap, *oorskadu* (b). Die Ou-Testamentiese inspelings is so sigbaar soos 'n wolk. In die Ou Testament dui die verbale segging op God se teenwoordigheid in die heiligdom (tabernakel) (Eks. 40:34, Num. 9:15).<sup>41)</sup> Die Gees is dus in sy heerlikheid en skeppingskrag teenwoordig. Daar is dus geen sprake van 'n vorm van adopsiaanse Christologie nie. Die menslike syn word werklik geskep en hiertoe is die Gees skeppend werksaam. Die werkwoord word ook in verband met die insluiting van die wolk in die verheerliking van Jesus op die berg gebruik (Luk. 9:34).<sup>42)</sup> Brown wys op die merkwaardige parallel tussen die doop en die verheerliking van Jesus. In die eerste geval daal die Gees op Jesus neer (Mark. 1:10) en in die tweede instansie word Jesus en sy dissipels deur 'n wolk ingesluit. Maar in albei gevalle gee 'n Goddelike stem dieselfde boodskap: "Jy is my geliefde Seun" (Luk. 3:22) en: "Dit is my Seun wat Ek uitverkies het" (Luk. 9:35). Die doop van Jesus onthul die Christologiese misterie van die Goddelike Seunskap aan die leser (hoorder), terwyl die verheerliking van Jesus die waarheid aan die uitverkore dissipels mededeel. In albei gebeure gaan dit om God se aktiewe handeling ten einde Jesus se Seunskap te onthul.<sup>43)</sup> Die kind sal die Seun van God wees (c).

Die skepping van die menslike bestaan, beteken die syn uit Maria. Die Seun van God het immers die menslike natuur nodig "om door haar onder te duiken in de zonde en de dood, om die voor Gods aangezicht te bedekken en te niet te doen".<sup>44)</sup> Die menslike natuur wat die Seun van God aanvaar het, is "de oude menselijke natuur",<sup>45)</sup> "de gevallen natuur".<sup>46)</sup> Hy het die ou menslike syn Syne gemaak om die gevalle mens Syne te maak.

Die voorafgaande laat die vraag orent kom of die Seun van God nie so diep in die menslike syn ingedui het dat Hy daarin ondergegaan het nie. Anders gevra: het die vereniging van die Seun van God met die menslike bestaan in die Persoon van Jesus Christus nie tot gevolg dat Jesus Christus deur dié daad ook 'n sondaar geword het nie? Calvyn het die sondeloosheid van Jesus Christus onverswak gehandhaaf deur 'n verband te lê tussen die heiliging van die menslike natuur van die Seun van God en sy sondeloosheid.<sup>47)</sup> Bavinck staan ook binne die tradisie wat nie die sondeloosheid van Christus in die maagdelike geboorte fundeer nie, en tog lê hy 'n verband tussen Christus se Godheid, sy preëksistensie en sy sondeloosheid.<sup>48)</sup> Die maagdelike geboorte is die enigste weg waarin die Seun van God wat as Persoon van ewigheid af bestaan, ook op menslike wyse in die wêreld kon kom en ook nog bly wat Hy altyd was, naamlik die Seun van God.<sup>49)</sup> Dit is binne dié verband dat die sondeloosheid ter sprake kom. Die maagdelike geboorte is nie 'n *grond* vir die sondeloosheid van Christus nie, maar die *weg* waarlangs die Seun van God die menslike syn aangeneem het.

Bavinck maak die volgende verhelderende opmerking: "Deze uitsluiting van den man bij zijne ontvangenis bewerkte tevens, dat Christus, als niet in het werkverbond begrepen, ook vrij bleef van erfschuld en daarom ook naar zijne menschelijke natuur vóór en na zijne geboorte van alle smet der zonde kon bewaard worden".<sup>50)</sup> Jonker beweeg in dieselfde denkklimaat met: "Die feit dat Christus nie die produk van die mensheid met sy sondegeskiedenis is nie, hou egter in dat Hy nie soos elke ander kind onder die vloek van die erfsonde staan nie".<sup>51)</sup> Hieruit mag egter nie afgelei word dat dit om die uitskakeling van die menslike in Christus gaan nie, as sou die vader *wel*, maar *nie* die moeder nie, met die erfsonde verweef wees.<sup>52)</sup> Dit gaan om die weg-neem, die weg-*wees* van die gerig wat langs die weg van prokreasie almal tref wat *uit* Adam gebore

is.<sup>53)</sup> Die Seun van God is nie die produk van die menslike onheilsgeskiedenis nie.<sup>54)</sup> Dit bring mee dat Hy buite die vloek staan en daarom kan Hy *in* die vloek ingaan.<sup>55)</sup> Daarom kan Hy ook die skuld wat van Adamsweë alle Adamsafstammeling dodelik tref, *plaasvervangend* wegdra.<sup>56)</sup> Sy ingaan in die menslike bestaan om die vloek te dra, maak dit 'n weg van *armoede* en *verlatenheid*.<sup>57)</sup> Anders gesê: 'n weg van *menslike armoede* en *Goddelike verlatenheid*. Dit is binne hierdie verband dat die *heiliging* van die aangenome menslike syn van Christus funksioneer.<sup>58)</sup>

Die werk van die Gees in die skepping van Jesus Christus se menslike syn word deur die woord *heilig* aangedui (Luk. 1:35). Dit gaan in die heiliging nie om 'n oorgang uit 'n sondige toestand in 'n staat van heiligheid nie.<sup>59)</sup> Wanneer die een wat gebore word, *heilig* genoem word, is dit 'n onthulling van sy oorsprong en identiteit: Hy is die Seun van God.<sup>60)</sup> Omdat Hy die Seun van God is, is Hy heilig en daarom geskik vir die vervulling van sy Midde-laarsamp.<sup>61)</sup> Hy is die heilige, die Seun van God wat sonder sonde onder die sonde gaan buig het om mense na God om te buig.<sup>62)</sup>

Die Seun van God wat waarlik mens geword het, was gereed vir sy openbare ampsaanvaarding. Dit is die tema van die volgende paragraaf.

### 3.3 JESUS SE DOOP EN GEES-TELIKE TOERUSTING

Die doop van Jesus Christus kan beskou word as die drumpel na sy openbare Messiaanse kruisweg. Die Pneumatiese toerusting stel Hom in staat om sy Messiaanse amp tot by die kruis uit te voer. Dit spreek vanself dat die Pneumatiese grondlyne binne die Christologiese raam getrek moet word. Markus 1:9-11 word as grondpatroon gebruik om die doop en die toerusting van Jesus Christus te belig.<sup>63)</sup>



Op die vraag waarom Jesus Hom met "die doop van bekering tot vergifnis van sondes" (Mark. 1:4) laat doop het, is die antwoord daarin geleë dat dit as 'n daad van *Messiaanse solidariteit* met die volk vertolk kan word (Luk. 3:21).<sup>64)</sup> Hierdie *solidariteit* vergestalt 'n *representatiewe aspek* sowel as 'n *korporatiewe faset*.<sup>65)</sup> Die representatiewe aspek hou in dat die Messias God by die volk en die volk by God verteenwoordig.<sup>66)</sup> In die lig van die representatiewe solidariteit is dit verstaanbaar dat Jesus se ingaan in die (doop-) water sy ingaan in die menslike bestaan verbeeld. Op grond van sy Messiaanse solidariteit móés Hy die weg van alle vlees gaan: onder die oordeel staan én dit ondergaan. Maar Hy doen dit representatief. Daarom is Hy ook korporatief solidêr met sy volk.<sup>67)</sup>

Dit is juis die korporatief solidêre aspek van die doopgebeure wat 'n brug na die eskatologiese perspektief van die gebeurtenis slaan. Die eskatologiese moment lê klem op die spanning wat die dienaars-(lyding) en koningsgestalte (oorwinning) oproep. Dit is egter nie so dat dié twee gestaltes 'n temporele opvolgingsorde verteenwoordig nie. Met reg het Schillebeeckx daarop gewys dat die doop die erkenning van Jesus as eskatologiese Profeet is in wie die Messiaanse koninklike en priesterlike gestaltes ook saamvloei.<sup>68)</sup> Jesus se doop is die *aanvang* van God se eskatologiese heilshandelinge in sy Seun. Dit is die *begin* van Jesus se heilsending aan Israel<sup>69)</sup> en die volke. Daarom is dit nie vreemd dat die doopgebeure temporeel ingebed is in die begin van "die evangelie van Jesus Christus" (Mark. 1:1) nie.<sup>70)</sup> Hierdie begindaad vorm die begin-sel van 'n nuwe eskatologiese bestaan van die mens voor God.<sup>71)</sup>

Die beligting van die Jesus-doop as Messiaanse solidariteit binne eskatologiese konteks lei vanself tot die probleemstelling van die *aard* van die doopgebeure. Die

opkoms van Jesus uit die doopwater word opgevolg deur 'n kosmiese visioen:<sup>72)</sup> die hemel skeur oop (Mark. 1:10). Die hemel is in die Ou Testament onder andere voorgestel as God se woonplek en sy koningsetel.<sup>73)</sup> Daarom is dit voor die handliggend om die "skeur van die hemel" Ou-Testamenties te naat.<sup>74)</sup> In Jesaja 64:1 en Esegieël 1:1 wys die oopskeur (oopgaan) van die hemel op die sug na (Jes. 64:1) én op die werklikheid van (Eseg. 1:1) God se openbaring.<sup>75)</sup> Die doopgebeure is niks minder nie as 'n Goddelike openbaringsgebeure. Daarom be-teken die opkoms van Jesus uit die doopwater,<sup>76)</sup> die afkoms van die Gees. Die Gees het soos 'n duif na Jesus gekom (Mark. 1:10, Matt. 3:16).<sup>77)</sup>

Die *vergeelyking* van die koms van die Gees met 'n duif het 'n fladdering onder teoloë teweeggebring.<sup>78)</sup> Die opmerking van Anderson kan nie te ligtelik opgeneem word nie: "The origin and meaning of the dove-symbolism still remains obscure".<sup>79)</sup> Wat wel aanvaar kan word, is dat die duifbeeld aan die skrywers en lesers bekend was uit die Oosterse, Joodse en Griekse bodem.<sup>80)</sup> Die evangelieskrywers het die bekende beeld in 'n vergeelykingsraam binne die doopperikoop gevoeg. Die beeld as vergeelyking is uitnemend geskik om die skrywer se bedoeling oor te dra, want die duif beweeg immers tussen hemel en aarde.<sup>81)</sup> Op dié wyse word die koms van die Gees uit die hemel as God se woonplek aanskoulik voorgestel. Die vergeelyking wil ook te kenne gee dat die Gees werklik op Jesus neergedaal het. Dit is juis die werklikheid van die Gees se koms op Jesus wat Hom as die eskatologiese Messias self.<sup>82)</sup> Die koms van die Gees op Jesus kan daarom as 'n vervulling van die Ou-Testamentiese verwagting verstaan word.<sup>83)</sup> Die Gees rus Jesus toe om magtige heilsgerigte dade te verrig. Die tocrusting dra ook 'n blywende karakter. Die Gees sal nie van Hom wyk nie, maar Hom in staat stel om die lydenspad te loop met die oog op die heilsbereiking. Die Ou-Testamentiese verwagting het waarlik in vervulling gegaan!

Op die koms van die Gees uit die hemel volg *die stem uit die hemel* (Mark. 1:11, Matt. 3:17, Luk. 3:22).<sup>84)</sup> Die parallel tussen die geskeurde hemel en die stem uit die hemel kan nie oorsien word nie. Die geskeurde hemel dui op God se open-baring. Die evangelis voeg aan hierdie Ou-Testamentiese gedagte toe: God se *af-koms* word nou bevestig deur die *koms* van sy Woord. Anders gesê: God is aan die woord en dáárom gaan die hemel oop!<sup>85)</sup> Die eskatologiese wending het gekom.

Daar bestaan onder teoloë geen eenstemmigheid oor hoe die evangelis die woorde van die stem uit die hemel saamgestel het nie. Daar is verskillende moontlikhede wat oorweeg kan word:

1. Jeremias<sup>86)</sup> en Cullmann<sup>87)</sup> het daarop gewys dat Joh. 1:34 eintlik slegs Jes. 42:1 aanhaal. Op grond hiervan het die mening ontstaan dat die sinoptiese evangelies hoegenaamd nie na Ps. 2:7 verwys nie, maar slegs na Jes. 42:1.<sup>88)</sup> Die *huïos* is dan maar net 'n vervanging van *pais* in Jes. 42:1.<sup>89)</sup> Die bedoeling van die evangelis is om die dienaarsgestalte van die Seun van God volgens die patroon van die eerste <sup>c</sup>aebaedlied (Jes. 42: 1-9) te borduur - dié Dienaar wat eenmaal deurboor sou word. Die klem val binne dié raam dan veral op die lydensgestalte van die Dienaar van God.
2. 'n Wydverspreide Westerse tekslesing wat vir Luk. 3:22 aanvaar is en 'n afleiding uit Ps. 2:7 maak, het daartoe gelei dat die standpunt verdedig is dat dit in die sinoptiese evangelies uitsluitlik om 'n aanhaling uit Ps. 2:7 handel.<sup>90)</sup> Steichele wys daarop dat dit nie in Mark. 1:11 om 'n volledige sitaat van Ps. 2:7 gaan nie. Die segging "vandag het Ek jou Vader geword", kom nie in Mark. 1:11 voor

nie, maar is vervang deur die meer algemene uitdrukking "en soī eudōkia".<sup>91)</sup> 'n Oorsig oor die interpretasie-geskiedenis van Ps. 2 in die Joodse literatuur, toon dat Ps. 2 reeds in die voor-Christelike tydvak eskatologies-Messiaans verstaan is.<sup>92)</sup> Steichele oordeel dat dit in die vertelling van die doopgebeure (Mark. 1:9-11) nie om Jesus se dienaarsgestalte gaan nie, maar om sy koningskap. Daarom is 'n toespeeling op Ps. 2:7 voor die handliggend.<sup>93)</sup> "Jesus wird dadurch - in der Linie der Jerusalemer Königstradition der Davididen und den davon ausgehenden messianischen Erwartungen - als König der Endzeit bezeichnet".<sup>94)</sup> Die heilshistories-eskatologiese vervulling vind daarom in Jesus plaas.<sup>95)</sup> Die nadruk op die koningskap van die Seun van God, dra ongetwyfeld teologiese gewig. Steichele verloor egter uit die oog dat met die oog stip op Jes. 42:1 e.v. die lydens-(priesterlike) sowel as die koninklike trekke van die dienaar helder aan die lig kom.<sup>96)</sup>

3. 'n Derde moontlikheid is om met sowel Ps. 2:7 as Jes. 42:1 te reken in die weergawe van die sinoptiese evangelies. Ten opsigte van Markus kan vasgestel word dat hy na die tema - aankondiging (1:1) met 'n mensesitaat uit die Ou Testament begin (Mark 1:2-3 Vgl. Eks. 23:20, Mal. 3:1 en Jes. 40:3).<sup>97)</sup> Daarom is dit ook nie uitgesluit dat die gestaltegewing van die teks in Mark. 1:11 'n soortgelyke patroon volg nie. Dit is moontlik dat die teks uit twee Ou-Testamentiese tekste saamgestel is: "Jy is my (geliefde) seun" (Ps.2:7) en "hy geniet my guns" (Jes. 42:1)<sup>98)</sup> Selfs al het ons nie hier net met die samevoeging van twee Ou-Testamentiese sitate te doen nie, maar met die mosaïek van Ou-Testamentiese gedagtegeenge,<sup>99)</sup> verander dit wesenlik niks aan die teks wat die sinoptiese evangelies aanbied nie. Die ge-dienstige, gedoopte en Geesvervulde Jesus is God se geliefde Seun (Mark 1:11, Matt. 3:17, Luk. 3:22)<sup>100)</sup>

In die Nuwe Testament is daar ongeveer dertig dergelyke sinne met *sū eī* wat die aangesproke persoon noukeurig beskryf. In drie en twintig gevalle gaan dit om Jesus. Markus 1 is egter die enigste plek waar Jesus deur God sy Vader, aangespreek word. Hieruit volg dat dié uitspraak enig en gewigtig is.<sup>101)</sup> Die toevoeging van die byvoeglike naamwoord "geliefde" kwalifiseer die Seun. In die LXX kan die term *agapētós* ook "vriend, geliefde, lief" beteken.<sup>102)</sup> Daarom word by geleentheid nie slegs die enigste seun of dogter nie, maar ook die ander seuns of dogters *agapētoí* genoem. Die woord word voorts gebruik om die seunsverhouding van Israel tot God te omskryf.<sup>103)</sup> In die Ou Testament is die geliefde seun ook die enigste seun (Gen. 22:2,12,16).<sup>104)</sup> As Moltmann beweer dat Jesus op soortgelyke wyse die Seun van God is as Israel (Deut. 32:6,18, Jes. 3:4), die koning (2 Sam. 7:14 e.v.) of die messias en dié verhouding vergelyk met dié tussen Isak en vader Abraham,<sup>105)</sup> omskep hy die segging in funksionele Christologiese terme.<sup>106)</sup> Goppelt lê met reg daarop klem dat Jesus op 'n ander wyse God se Seun is as die Israeliet, die koning, die vrome of selfs die messiaanse koning.<sup>107)</sup> Hy verklaar verder: "er steht *in einem einzigartigen Bund mit Gott*"<sup>108)</sup> Hy is die geliefde Seun van God. Daarom staan Hy as die enige en ewige Seun in 'n unieke verhouding tot die Vader.<sup>109)</sup> Die toevoeging: "Oor Jou verheug Ek My" (Mark.1:11), versterk die vertrouensondertoon wat reeds in die woord *agapētós* aanwesig is.<sup>110)</sup> Daar kan hoegenaamd geen twyfel bestaan nie: Jesus is die enige en ewige Seun van die Vader.

Die verklaring van die Vader se (ewige) liefde vir sy Seun na afloop van sy doop en Geestesvervulling, vind óók plaas met die oog op sy verdere kruisweg. Al is daar nie in Mark. 1:11 sprake van die Seun se sending

nie,<sup>111)</sup> stel sy Gees-telike toerusting Hom in staat om Hom op sy lewenstaak te rig:<sup>112)</sup> om God se koningsheerskappy te gaan verkondig en te realiseer.<sup>113)</sup> Van sy doopdag af is die Seun van God gevolglik lydend na die kruistroom onderweg.<sup>114)</sup>

In die volgende paragraaf kan daar aandag gegee word aan die Gees as Gawe aan Christus met die oog op:

### 3.4 DIE REALISERING VAN GOD SE KONINGSHEERSKAPPY

Die Seun is gestuur om die wil van die Vader te gehoorsaam (Joh. 6:38). Daar sou ook van die *heilswil* van die Vader gepraat kon word. In dogmatiese terme kan die gehoorsaamheid van die Seun as sy aktiewe en passiewe gehoorsaamheid omskryf word.<sup>115)</sup> Sy gehoorsaamheid is vrywillig (Joh. 3:35, 10:18) en op die Vader se eer gerig (Joh. 7:18, 8:49).<sup>116)</sup>

Die Gees het Jesus in sy onvoorwaardelike kruisgerigte gehoorsaamheid *weggevat* die woestyn in (Mark. 1:12. Vgl. Matt. 4:1 en Luk. 4:1). Wanneer die Gees Jesus wegvat die woestyn in, beteken dit nie dat Hy van Jesus weggaan nie. Hy is vol van die Heilige Gees (Luk. 4:1). Dit is juis die feit dat Hy vol van die Gees en deur die Gees weggevat (gelei) word, wat die versoekings van die begin af tot mislukking doem.<sup>117)</sup> Die *beweging* van die Gees wys daarop dat Jesus geheel en al onder die aandrang van die Gees verkeer.<sup>118)</sup> Die handeling van die Gees met Jesus (Mark. 1:12) het 'n sterk binding aan die dinamiese kragwerking van die *rûah* in veral die optrede van die rigters.<sup>119)</sup> Die kragwerking van die *rûah* in die Ou Testament word nou deur die Gees ontplooi. Hy dra die gekome Messias deur sy taak. Daarom het Hy Jesus oor-meester om die geswore vyand van God se koninkryk (par excellence!) aan te durf. Jesus is Gees-telik toegerus vir die geweldige aanslag.

Die onverbiddelike konfrontasie tussen die Gees-geleide Jesus en die Duiwelbesete Satan vind in die woestyn plaas. Die woestyn verteenwoordig nie net 'n geografiese ruimte nie.<sup>120)</sup> Daarom is die uitkoms van die woestynstryd beslissend vir die toekoms van die totale kosmos. Wanneer na die be-teken-is van die woestyn gevra word, moet dit in samehang met die vermelde tydperk gesien word. Dit gaan om 'n verblyf van veertig dae (Mark. 1:12-13).<sup>121)</sup>

Soos Israel destyds tydens die uittog droogvoets deur die water geloop het om vir veertig jaar in die woestyn rond te swerf, kom Jesus uit die (doop-)water om vir veertig dae deur die Satan versoek te word (vgl. Mark. 1:12, 13).<sup>122)</sup> Die veertig dae-motief sinspeel op Israel en Moëses in die woestyn.<sup>123)</sup> Die woestyn verteenwoordig die eensame, verlate en onbewoonbare plek.<sup>124)</sup> Dit is 'n beeld van die mens se opstand teen en vervreemding van God.<sup>125)</sup> Daarom rus God se oordeel op die skuldige mens. Die woestyn is ook die ruimte waar God sy volk gelei en getoets het (Deut. 8:2-5).<sup>126)</sup> Dit was veral ook 'n dodelik gevaarlike plek. Want dit was die verblyf- (en speelplek) van Satan en sy trawante (vgl. Luk. 8:29, 11:24, Matt. 12:43).<sup>127)</sup> Daar is nog een belangrike aspek rondom die woestyn. Dit is naamlik dat die woestyn 'n teëbeeld van die paradys is.<sup>128)</sup>

Op aandrang van die Gees is Jesus die woestyn in waar die opstand van die menslike leeftyd vergaar het. Daar het Hy solidêr met die mens geword omdat Hy sedert sy geboorte solidêr met die mens is. In 'n kernformule gegiet: representatief solidêr. Daarom is die skuld in sy kosmiese omvang op Hom saamgetrek. En daarom het Hy die menslike bestaan kom oor-leef.<sup>129)</sup> Maar dit was nie maklik nie. Om die waarheid te sê: dit was 'n dodelike stryd om die God- en kosmosvervreemde bestaan oor te leef. In die stryd is Hý teenwoordig (daad) met die swaard van die Gees (Woord). In Matt. 4:4-10 en Luk. 4:4-12 kom aan

die lig hoe Meesterlik Jesus die swaard van die Gees teen die Satan hanteer.<sup>130)</sup> Waar Israel (as God se seun) in die woestyn misluk het, 66rleef Jesus (God se Seun) die stryd teen die Satan.<sup>131)</sup> M6er nog: Ily behaal 'n klin-kende oorwinning. Ily behaal die oorwinning omdat Hy die koninklike Dienaar is. Die resultaat van sy oorwinning is dat Ily kosmiese vrede kom herskep het. Hiervan is sy saamleef met die (gevaarlike) wildediere 'n voor-beeld.<sup>132)</sup> Jesus het die woestyn tot 'n paradys her-skep.<sup>133)</sup> Aangesien Ily korporatief solid6er met die mens geword het, realiseer Ily God se koningsheerskappy op 'n nuwe wyse.<sup>134)</sup> En waar God heers, deel die mens en die kosmos in die vrede wat alle verstand te bowe gaan.<sup>135)</sup> Sonder vrees vir teenspraak kan beweer word dat die profetiese voor-segginge aangaande die kosmiese herskep-ping wat die Messias-regering ten gevolg sou h6, heer-lik in Jesus se optrede gerealiseer is (Jes. 11:6-9, 32:15-20).<sup>136)</sup>

Die stryd teen die Satan in die woestyn was in 'n sekere sin 'n binnegeveg. In begin-sel het Hy die oorwinning behaai. Maar nou moet di6 begin-sel kosmies gedemonstreer en geproklameer word. Daarom staan die Nasaret-perikoop by Lukas (4:16-30), in 'n ander verband as by Matteus (13:53-58) en Markus (6:1-6).<sup>137)</sup> Lukas beoog om op di6 wyse die kern van die Jesus-verhaai op 'n *eksemplariese wyse* te beskryf.<sup>138)</sup> Lukas 4:14-15 kan as 'n bruggebeure beskryf word omdat dit die oorgang van Jesus se doop (Luk. 3:21-22) na die aanvang van sy openbare bediening verdui-delik.<sup>139)</sup>

Jesus begin sy openbare bediening volgens Lukas tydens 'n tipiese, sinogogale godsdiensoefening.<sup>140)</sup> Nadat die Wet volgens 'n vaste patroon voorgelees is met 'n Aramese parafrase,<sup>141)</sup> kom die Profete aan die beurt.<sup>142)</sup> Die gebruik was dat die sinogogale leier die Skrifgedeelte opgegee en 'n persoon aangewys het om dit voor te lees.<sup>143)</sup> Maar nou staan Jesus op aandrang van die Gees



op om 'n teks voor te lees.<sup>144)</sup> Die aanhaling is 'n mengsitaat uit die boek Jesaja.<sup>145)</sup> Die mengsitaat vorm die sentrum van die vertelling.<sup>146)</sup> Die sitaat word op die wyse (wysie) van 'n pesjer aangebied. Pesjer is 'n literêre vorm wat by Qumran en die vroeg-Palestynse literatuur voorgekom het waar 'n persoon met 'n profesie vereenselwig is.<sup>147)</sup> Die bedoeling is om die teks aktueel te maak deur dit eietyds te realiseer.<sup>148)</sup> Jes. 61:1-2 en Jes. 58:6 bied die grondstof vir die samestelling van die aanhaling.<sup>149)</sup> Die uitdrukking "die dag waarop ons God sy vyande straf maar almal wat treur, vertroos", (Jes. 61:2b), is egter in die samestelling weggelaat.<sup>150)</sup> Die rede hiervoor kan waarskynlik gesoek word in die feit dat die verteller die reikwydte van die Messiaanse heil aankondig.<sup>151)</sup> Die chiasiese struktuur (Luk. 4:16-20) beklemtoon op 'n dramatiese wyse die aksent wat Lukas in die sitaat op die verkondiging van die vrylating lê.<sup>152)</sup>

Dit is opvallend dat die vrylating by monde van 'n Ou-Testamentiese teks voorsê word wat in sy eie omgewing nie 'n Messiaanse toegespitsheid gehad het nie. Dit gaan in die Jesaja-teks (Jes. 61:1 e.v.) om die profeet self wat aangesê is om die blye boodskap aan ontwortelde mense te bring.<sup>153)</sup> Terugskouend kon die Nuwe Testamentiese skrywer die Ou-Testamentiese teks Messiaans verbuig. Die Messiaanse heil is immers só ryp en ryk dat daar sonder enige spanning van die Ou Testament na die Nuwe Testament én van die Nuwe Testament ná die Ou Testament gereik kan word om die volheid van die Messiaanse heilsoes te gerf. Die Jesaja-teks is besonder geskik vir Lukas om die Messiaanse heilsontplooiing ten toon te stel. In die Jesaja-konteks is die woord gerig aan ontwrigte, teruggetrokke ballinge in wanhoop. Aan hulle word in ballingskapsterme 'n hoopvolle toekoms aangekondig.

Lukas kondig in die Nuwe Testament aan dat Jesus die Messias is by wie die Gees blywend teenwoordig is.<sup>154)</sup>

Die doel van sy teenwoordigheid is om Jesus te self ten einde Hom in staat te stel om sy ampstaak te vervul.<sup>155)</sup> Sy Messiaanse taak is om mense die heil te laat hoor en te laat sien.<sup>156)</sup> Vir die gevangenes, die gesigloses en die onderdruktes (Luk. 4:18) is die koms van die Messias die genadejaar van die Here (Luk. 4:19). Die sinspeling op die Joodse jubeljaar (Lev. 25) is 'n simboliese verwysing na die realiteit van die heil wat Jesus bring.<sup>157)</sup> Die verrassende ontsluiting is dat die Jesaja-woord "vandag" in die *Heil-and* vlees en bloed geword het (Luk.4:21). Toe dit eenmaal donker op *He(i)lshoogte* geword het, het die "vandag" sy dagskof voltooi.

Die vraag waarop die vervolgens aankom, is hoe Jesus onder die leiding van die Gees die heilsgesindheid sou vul. In Matt. 12:1-8 en 12:9-14 word die onoorbrugbare kloof tussen Jesus en die Fariseërs deur twee strydsprekke verskerp.<sup>158)</sup> Die vraag is egter waarom Jesus in die daaropvolgende perikoop (Matt. 12:15 e.v.) uit die strydarena getree het. Dit is moontlik dat verdere stryd tot sy arrestasie kon lei of dat sy ampsvervulling in die weg gestaan sou word indien die stryd in die openbare arena sou beland.<sup>159)</sup> Jesus het nie gekom om met mense te stry nie, maar om vir mense te stry. Die heil moes soos 'n blom oopvou sodat die geur daarvan in alle windrigtings gedra kon word. Die heil is nie net bestem om verkondig te word nie, maar dit beoog ook om die stukkende (siek) liggaam heel te maak (Matt. 12:15). Daarom is Jesus se charismatiese aksie in die perikoop toegespits op genesing.

Maar waarom plaas Jesus 'n verbod op die bekendstelling van sy heilsgesindheid? (Matt. 12:16). Die strydmotief speel moontlik 'n rol.<sup>160)</sup> Die sleutel lê egter in Matt. 11:25-30 geborge. Die geheim van die koninkryk van God is verborge vir die *sophoi* (Matt. 11:25) en onthul aan die *nēphōi* - die ware volgelinge van Jesus.<sup>161)</sup> Die antitese

tussen geloof en ongeloof, tussen insig in die ware aard van Jesus se boodskap en roeping en die onvermoë om te begryp wie Hy is en wat Hy kom doen het, vorm 'n sentrale tema in Matt. 11 en 12.<sup>162)</sup>

Die genesing van mense is 'n teken dat die Messiaanse ryk aangebreek het. As 'n bevestiging van die teken word Jes. 42:1-4 aangehaal.<sup>163)</sup> Teenoor die weerstand van die teenstanders staan die gesag van die vervulde Skrifwoord.<sup>164)</sup> In die Skrifwoord is daar sprake van die Dienaar van die Here. Die term "dienaar van God" was in die Joodse mond 'n gebruiklike eretitel vir die verteenwoordiger van God. Dit was veral die profeet op wie die segging toegepas is.<sup>165)</sup> Die genesing van mense is nie net 'n teken van die Messiaanse ryk nie, maar ook dat die Messias Self teenwoordig is. Die teken en die saak ondergaan dus 'n Messiaanse versmelting. Hy is as die Dienaar van God aanwesig. Dit beteken die ryping van Jesaja 42:1-4 in sy werksaamhede. Hy is die Profeet van die eskatologiese eindtyd.<sup>166)</sup>

Die geheim van die Messias en sy werke is dat Hy God se Dienaar is - sy Geliefde oor wie Hy Hom verheug (Matt. 12:18).<sup>167)</sup> Hy kan die tekens van die koninkryk van God oprig omdat Hy Gees-telik toegerus is (Matt. 12:18). Anders gesê: onder die invloed van die Gees, kan Hy genees (Matt. 12:15) en die krisis van God vir die volke aankondig (Matt. 12:18, 20). Die interpretasie-krisis wentel om die woord *krisis*. Dié term omskryf meestal die *beslissing van die regter* in Ou-Testamentiese sin en dan beteken dit *reg*.<sup>168)</sup> Die Nuwe Testament deel oor die algemeen in die Joodse voorstelling van die laaste gerig, maar die Christusgebeure skep tog 'n wesenlike onderskeid.<sup>169)</sup> Reg kan nie net in negatiewe sin verstaan word nie.<sup>170)</sup> Want God se reg teen die mens is ook sy reg op die mens.<sup>171)</sup> Daarom is dit die lewenstaak van God se Dienaar om God se *heilswil* aan die nasies bekend te maak.

Dié bekendmaking beteken dat die Dienaar van God sy koningsheerskappy sal realiseer.<sup>172)</sup>

Die wyse waarop Jesus optree, wys daarop dat Hy die Gees as Gawe ontvang het. Hy bereik die doel om die koningsheerskappy van God te realiseer langs die weg van helende, helpende, selflose liefde.<sup>173)</sup> Daarom sal Hy nie met sy teenstanders twis<sup>174)</sup> deur hulle voor die regbank te daag nie.<sup>175)</sup> Hy sal ook nie die regsoordeel van God, soos dit destyds gebruik was, uitroep nie.<sup>176)</sup> Jesus sal ook nie, soos die heersende regspraktyk voorskryf, die geknakte riet as 'n teken van die doosvonnis breek nie.<sup>177)</sup> Die heerskappy van God wat Hy realiseer, beteken heling en die opwekking van die gebrokenes en verslaenes.<sup>178)</sup> Die koninkryk wat Hy realiseer, bring mee dat mense onder God se heerskappy sinvol en hoopvol kan leef. God se koninkryk mag egter nie geografies en etnies ingeperk word nie. Maar omdat God se heerskappy in die Persoon en werke van Jesus konkreet geword het, reik dit na die eindes van die aarde sodat sy heil kosmies gevier kan word (vgl. Matt. 12:21).<sup>179)</sup>

Daar is ook 'n ander aspek van die Messias se werk onder leiding van die Heilige Gees wat van belang is (Matt. 12:22 e.v.). Die lasterperikope (Matt. 12:22-32, Mark. 3:20-30, Luk. 11:14-28 en 12:8-10) vorm 'n klimaks in die strydgesprek tussen Jesus en die Fariseërs, met die skare as die verslae toeskouers.<sup>180)</sup> Skerper gestel: dit gaan in Matt. 12:22-32 om 'n saak van lewe en dood - die koninkryk van God is op die spei. En die Hoofspeler is Jesus. Die vraag is of sy kragdade uit God óf uit die Satan is.<sup>181)</sup> Ten einde sy optrede in koninkryksperspektief te begryp, is die verwysing na die Messiaanse legitimasië onontbeerlik (Matt. 12:18-21). Dit is ook nie vreemd dat temas wat in die voorafgaande vertellings aangeraak is, weer hier aangesny word nie.<sup>182)</sup>

Die vraag of God óf Satan deur Jesus werk, word op die strydperk beslis. 'n Blinde en stom man verskyn op die toneel (Matt. 12:22). Die siekte waarmee hy geplaag is, is as duiwelbesetenheid beskou.<sup>183)</sup> Die chiasiese ordening (blind-stom-praat-sien: Matt. 12:22)<sup>184)</sup> onderstreep die Godswonder. Die blinde stom man kan slegs as gevolg van Jesus se optrede weer praat en sien. Die skare is stom van verbasing (Matt. 12:23). Hulle moes iets van die Goddelike in Jesus se wonder ondervind het.<sup>185)</sup> Die moontlikheid dat Jesus dalk die Seun van Dawid, die beloofde Messias kon wees, is nie uitgesluit nie (Matt. 12:23).<sup>186)</sup>

Die Fariseërs het van die koninklike oorwinningsfees te hore gekom (Matt. 12:24). Daarom het hulle alles in die werk gestel om die skare te verhinder om navolgers van Jesus te word.<sup>187)</sup> Hulle was bevrees dat die volk Hom as Messias sou erken.<sup>188)</sup> Daarbenewens staan hulle voorneme om Jesus uit die weg te ruim vas (Matt. 12:14) en dit dreig nou om deur die verbasende optrede van Jesus verydel te word.<sup>189)</sup> Hulle kon die duiweluitdrying wel nie ontken nie,<sup>190)</sup> maar hulle kon dit tog tot duiwelswerk verklaar.<sup>191)</sup> Sodanige verklaring sou 'n donker skaduwee oor die wonder gooi en Jesus in 'n bedenklike lig plaas. Daarom besluit hulle eenparig op die beskuldiging: Beëlsebul staan Hom by! (Matt. 12:24).<sup>192)</sup> Beëlsebul word nie met die Satan self gelykgestel nie, maar hy is 'n owerste van die demone.<sup>193)</sup> Hy tree skynbaar as 'n potentaat van die basileia van die Satan op. Die Nuwe Testamentiese Beëlsebul-beskrywings staan in samehang met die Joodse dwaalleraarspolemieë wat heresie aan demoniese inwerking toeskryf.<sup>194)</sup>

Die verklaring van die wonderwerk lei egter aan 'n ernstige teenstrydigheid by die Fariseërs (Matt. 12:25-26).<sup>195)</sup> Daarom gee Jesus self die opklaring. Hy doen die wonderdaad deur *die krag van die Heilige Gees* (Matt. 12:28). Die dinamiese aspek van die werk van die rûah Jhwh by veral

die rigters, tree by die Gees se werk aan die lig.<sup>196)</sup> Dit is nie die duiwelse mag van die onreine gees Beëlsebul nie, maar die Goddelike mag van die Heilige Gees wat Jesus tot sy eskatologiese stryd teen Satan en sy demone bekwaam maak.<sup>197)</sup> Die Gees stel Jesus in staat om sy Messiasamp te vervul.<sup>198)</sup> Lukas skryf Jesus se kragwerking aan die "vinger van God" toe (Luk. 11:20). Die uitdrukking "vinger van God" het 'n Ou-Testamentiese agtergrond (Eks. 8:19, Ps. 8:4).<sup>199)</sup> Die antropomorfe segswyse "God se vinger" is in die Ou Testament afwisselend gebruik met parallelle antropomorfe uitdrukkings soos God se hand en sy arm as aanduiding van sy reddende krag (vgl. Eks. 8:19 met Eks. 3:19, 20).<sup>200)</sup> Die Ou Testament vertel telkemale dat God Israel uit Egipte verlos het "deur 'n sterke hand en 'n uitgestrekte arm" (Deut. 4:34, 5:15, Ps. 136:12, Jer. 32:31).<sup>201)</sup> Lukas wil dus sê dat Jesus se optrede aan die *mag van God* toegeskryf moet word.<sup>202)</sup> Anders gesê: Hy is in *God se hand* en daarom kan Hy die bose magte, die teenryk, oorwin.<sup>203)</sup> Wanneer 'n sinopsis van Lukas 11:20 en Matteus 12:28 onderneem word, dan blyk dit dat Lukas Jesus se optrede aan die *mag van God* toeskryf, terwyl Matteus dit aan die *krag van die Heilige Gees* toereken.<sup>204)</sup>

Die vraag na die betekenis van die magsdade van Jesus (Matt. 12:28, Luk. 11:20) kan verskillend beantwoord word. Hasler is van mening dat die magsdade nie beteken dat die hemelse Godsryk wat Jesus as naby verkondig het, reeds gekom het nie (vgl. Matt. 10:7, Mark. 1:15, Luk. 10:9).<sup>205)</sup> In Matt. 12:28 word die oë van Jesus se vyande slegs vir sy demoon-bedwingende mag geopen. Die *basileia tou Theou* beteken in hierdie verband dat Jesus as Immanuel (Matt. 1:23) geteken word. Hy probeer tevergeefs sy heerskap vestig. By Lukas is die uitdruwing van die demone slegs genadige epifanieë om in die heilstyd van die aardse Jesus te voorsien (vgl. Luk. 10:18, 17:21).<sup>206)</sup> Hierteenoor moet gestel word dat Jesus se optrede deur die *mag van God* (Luk.) of deur die *krag van die Heilige Gees*

(Matt.) nie net 'n teken van die koms van God se koninkryk is nie, maar dat die magsoptrede teen die teenryk ook die koms van God se heerskappy beteken.<sup>207)</sup>

*Uit die voorafgaande eksegetiese ontknoping kan daar aan die riglyn vasgehou word dat die Heilige Gees Jesus in staat stel om die koningsheerskappy van God te realiseer.*

Voordat die eerste verhoudingslyn tussen Christus en die Heilige Gees verder ontvou word, is dit sinvol om dié verhouding wat tematies onder die Gees as Gawe aan Christus ontplooi is, oorskouend saam te vat. Daar kan dan op die volgende aspekte van die verhouding gelet word:

1. Jesus is die ewige Seun van God. Daarom kon Hy die Seun van die mens word. Die weg waarlangs die inkarnasie van die preëksistente Seun van God plaasgevind het, is die maagdelike geboorte. Binne die ruimte van die maagdelike geboorte het die Gees 'n menslike syn vir Jesus geskep sodat die Goddelike en menslike bestaan in die Persoon van Christus verenig is. Die Jesus wat gebore is, is die heilige Een. Dié besondere benaming dui op sy oorsprong en identiteit: Hy is die Seun van God.
2. Die skepping van die menslike syn van Jesus het in eensaamheid geskied. Maar sy Messiaanse amp is wêreldgerig. Daarom kan sy doop ook vanuit die perspektief van sy Messiaanse legitimasie ontsluit word. Sy doop be-teken sy Messiaanse solidariteit wat sowel representatiewe as korporatiewe implikasies het. Jesus se doop verteenwoordig ook 'n eskatologiese gespanne moment. Dit is die begin van die heilswerk en -weg van die Messias. Die blywende teenwoordigheid van die Gees bring Jesus se blywende toerusting vir sy ampswerk mee. Die koms van die Gees het die Ou-Testamentiese rûah-messias-<sup>c</sup>aebaed-verwagting in vervulling laat tree. Binne die raam

van die Markus-vertelling is Jesus se doop sy bevestiging as God se Dienaar. Die na-doopse liefdesverklaring van die Vader aan sy enige en ewige Seun is óók op sy ampstaak gerig.

Calvyn het met reg op die profetiese, koninklike en priesterlike amp van Jesus se dienswerk gewys.<sup>208)</sup> Jonker sluit by die onderskeiding aan, maar verkies tog om ter wille van "die saaklike prioriteit van die versoeningswerk van Christus" vir die volgorde: priester-koning-profeet te kies.<sup>209)</sup> Hierin kan Jonker nie nagevolg word nie, omdat dié ampte van Jesus reeds by sy openbare legitimasie vervleg is. Sy ganse lewe tot by sy dood aan die kruis getuig van sy heelhartige gerigtheid op die vervulling van sy drieërlei ampsroeping. Op verskillende momente tree een van die ampte sterker op die voorgrond sonder dat daar 'n saaklike prioriteit aan die lig tree.

3. Jesus het die taak om God se koningsheerskap te realiseer. Daarom lei die Gees Hom na die strydperk in die woestyn. Die woestyn verteenwoordig die plek van opstand, vervreemding en eensaamheid. Dit is die woonplek van die Satan. Maar die Messias was só solidêr met die menslike skuld dat Hy die menslike bestaan oorgeleef en óór-leef het. Met woord en daad het Hy die aanslag van die Satan oorleef. Daarom kon Hy God se koningsheerskappy in die woestyn op 'n nuwe wyse vestig.
4. Die begin-sei van die oorwinning moes ook openlik gedemonstreer en geproklameer word. Dit het in 'n erediens geskied waar die Messiaanse heilsprogram volgens die liturgie van 'n mengersitaat uit Jesaja ontvou is. Die Gees was blywend en seënend teenwoordig by die verloop van die heilsliturgie. In die



genadejaar van God sou mense sy heil sien en hoor. Die heil sou na die gevangenes, die gesigloses en die onderdrukte reik.

5. Die heil wat die Messias gebring het, sou nie net verkondig word of bevryding bewerk nie, maar dit sou ook stukkende liggame heelmaak. Die genesing was 'n teken dat die Priester gekom het. Daarom het Jes. 42:1-4 rondom die gebeure in vervulling (vervoering!) gegaan.

Die Dienaar is hier  
God se Geliefde.

En Hy is Gees-telik toegerus vir sy taak om: die krisis, God se heilswil, aan die nasies bekend te maak. Hy het God se koningsheerskap glansend laat deurbreek. Daarom kon mense op Hom bly hoop.

6. Die realisering van God se koningsheerskap is aanskoulik gedemonstreer deur Jesus se oorwinning oor die duiwels. Hy het dit deur die mag van God en deur die krag van die Heilige Gees gedoen. Die betekenis van die magdade was nie net 'n teken van die komende heerskappy van God nie, maar veral óók van die gekome koninkryk. In hierdie taakvolvoering was Jesus volkome onder die heerskappy van die Gees.

Die Gees was ook 'n Gawe aan Christus met die oog op die kruis- en die opstandingsgebeure. Hierop word daar in die laaste twee paragrawe van die hoofstuk gefokus.

### 3.5 DIE KRUISGEBEURE

Dit is opmerklik dat 'n heilshistories-Pneumaties-staurosentriese perspektief in die Nuwe Testament ontbreek. Die enigste uitsondering is (moontlik) Hebreërs 9:14. Daar staan geskryf: "Hiervoor het Christus immers Homself as

volkome offer deur *die ewige Gees* van God geoffer". 'n Aantal kommentatore oordeel dat dit nie in die teks om die Heilige Gees kan gaan nie, aangesien die uitdrukking "die ewige Gees" nie elders in die Nuwe Testament voorkom om die Heilige Gees te beskryf nie.<sup>210)</sup> Die teks is meer toegespits op Christus se Godheid. Dogmaties uitgedruk gaan dit om Christus se Goddelike bestaan.<sup>211)</sup> Daar is egter ook ander teoloë wat anders oordeel: dit gaan wel om die Heilige Gees deur wie Christus as Hoëpriester sy volkome offer terwille van die sonde gebring het.<sup>212)</sup>

Die volgende moontlikhede kan vir die (skynbaar) opvallende verskynsel oorweeg word:

1. Uit die voorafgaande paragrawe kan die konklusie gemaak word dat sowel Jesus se inkarnasie, doop, sy woestyntog as sy woord- en daadwondere afgestem is op sy plaasvervangende soendood. Dit is daarom nie vreemd dat die kruisgebeure uitsluitlik op die Seun van God fokus nie. Want dáár het die Koning as Priester die wêreld se skuld plaasvervangend voor God gedra.<sup>213)</sup>
2. Dit het al sedert die inkarnasie van die Seun van God aan die lig gekom dat die Gees 'n Gawe aan Christus is. Dié opmerking is telkens bevestig: by sy doop, in sy woestyntog, tydens die erediens in Nasaret, in die tekens wat Hy oprig in sy realisering van God se koningsheerskappy en óók in die oorwinning oor die teenryk (die Satan). Die Gees-telike toerusting is gerig op die volvoering van Jesus se ampswerk wat in die kruisgebeure kulmineer. Die Gees is dus die Gawe aan Christus met die oog op die kruisgebeure al word dit nie rondom die kruisgebeure eksplisiet vermeld nie.
3. Die kruisgebeure is die enigste sleutel tot die heil.

Daarom word daar op so 'n ongekennde wyse gekonsentreer op die Christologiese heilsverwerwing. Die heil word egter sedert Pinkster Pneumaties in die kosmos ontsluit.<sup>214)</sup>

Jesus se plaasvervangende lydende skuldoffer bring mee dat daar van sy *kruis*stroom gepraat kan word. Maar by Johannes funksioneer die kruisgebeure ook as die begin van Jesus se verheerliking (Joh. 3:14). Daarom is die kruis nie sy laaste snik nie, maar ook sy *kruis*stroom. Van hieruit skyn die lig op die opstandingsgebeure.

### 3.6 DIE OPSTANDINGSGEBEURE

Die evangelie van Jesus Christus kan op 'n duimnael geskryf word: *ēgérthē*.<sup>215)</sup> Dié vorm van die werkwoord lê klem op die opstanding as 'n eenmalige gebeure<sup>216)</sup> met verreikende implikasies.

Die opstanding van Jesus Christus kan op grond van die teksgetuienis as 'n *trinitariese gebeure* omskryf word. Die Vader/God het Jesus Christus opgewek (vgl. Matt. 16:21, 27:64, Mark. 16:6, Luk. 9:22, Hand. 5:30, 10:40, 13:30, 33, 34, Rom. 6:9, 10:9, 1 Kor. 6:14, 15:15). Jesus Christus het Self opgestaan (Mark. 8:31, 9:9, 31, 10:34 (par. Luk. 18:33), Luk. 24:7, 26, Joh. 20:9, Hand. 17:3). Die Heilige Gees het Hom laat opstaan.

Vir die doel van die studie gaan dit om die opstanding van Jesus Christus vanuit Pneumatiese perspektief. Daarom lê Rom 1:4 oop en bloot om ondersoek te word. Die vers is ingebed in die briefaanhef van die Romeine-brief wat uit die superscriptio, adscriptio en salutatio bestaan.<sup>217)</sup> Daar bestaan wyduiteenlopende verklarings van die vers.<sup>218)</sup> Oor een saak bestaan daar egter 'n mate van ooreenstemming. En dit is dat Rom. 1:4 deel van 'n belydenis met 'n voor-Pauliniese oorsprong vorm.<sup>219)</sup>

Die belydenis (3a-4) het (moontlik) 'n liturgiese her-koms<sup>220)</sup> met 'n Christologiese toespitsing.<sup>221)</sup> Die teksgedeelte (3a-4) is in die vorm van 'n parallelismus membrorum gestileer<sup>222)</sup> wat in drie segmente die verhouding tussen 3a en 4 verduidelik:<sup>223)</sup>

tou gegómēnou / ek spérmatos Davíd / katà sárka toú horisthéntos / huiou Theou / katà pneúma hagiósúnēs

Versteeg is van mening dat 3a-4 twee oorspronklike selfstandige belydenisformules bevat.<sup>224)</sup> Die belydenisse handel oor Jesus as die Christus.<sup>225)</sup> Volgens hom het die twee belydenisformules oorspronklik soos volg daaruitgesien:

gegómenos ek spérmatos Davíd  
horistheís huiós Theou ex anastáseōs nekrôn.<sup>226)</sup>

Die twee oorspronklik selfstandige belydenisformules is nie slegs saamgevoeg nie, maar ook *nader afgegrens deur die toevoeging van katà sárka en katà pneúma hagiósúnēs*. Die toevoeging van hierdie uitdrukkinge dui daarop dat die inhoud van die twee belydenisformules nie meer gelykluidend beskou is nie.<sup>227)</sup> Dit is merkwaardig dat hoewel Versteeg katà sárka en katà pneúma hagiósúnēs as toevoegings tot die oorspronklike formule beskou, hy nie skroom om met die moontlikheid te reken "dat Paulus gebonden was aan een vóór-pauliniese formule" waarin die uitdrukking pneúma hagiósúnēs voorgekom het nie.<sup>228)</sup> Hy stel die moontlikheid selfs sterker: "Opnieuw kan gezegd worden, dat het niet behoeft te verwonderen, dat in een vóór-pauliniese formule die uitdrukking pneúma hagiósúnēs voorkomt, die niet bij Paulus, maar wel 'im jüdischen Milieu belegt' is."<sup>229)</sup> Bultmann is van mening dat katà sárka en katà pneúma hagiósúnēs Pauliniese toevoegings is.<sup>230)</sup> Daar kan met die volgende volstaan word: dit staan vas dat pneúma hagiósúnēs nie in die Pauliniese woordeskat voorkom nie,<sup>231)</sup> en dat dit daarom 'n skat uit 'n ou belydenis is.

Dat Jesus die seun van Dawid was - die Een wat op aarde geleef en gewerk het - word met die sār̄x in verband gebring en ontvang op dié wyse 'n nadere toeligting. Maar sedert sy opstanding is Hy, die Messias uit die stam van Dawid, as die Seun van God in koninklike waardigheid (aan-)gestel. Die (heilshistories) nuwe status word deur die pneūma hagiōsúnēs verduidelik.<sup>232)</sup> Vir die doel van die studie is die tweede segment van die belydenis wat 'n Pneumatiese perspektief ontvou, van betekenis.

Pneūma hagiōsúnēs is 'n hapax legomenon.<sup>233)</sup> Hagiōsúnēs kom deurgaans in paranetiese kontekste voor waar dit oor menslike heiligheid en reinheid handel.<sup>234)</sup> Die uitdrukking pneūma hagiōsúnēs kom in Test. Levi 18:11<sup>235)</sup> sowel as in 'n Joodse amulet voor.<sup>236)</sup> In Test. Levi 18:11 word daar met betrekking tot die uitverkorenes van die eindtyd gesê: kaī pneūma hagiōsúnēs éstai ep' autof̄s.<sup>237)</sup> Volgens Versteeg is die uitdrukking pneūma hagiōsúnēs 'n weergawe van die Hebreuse rûah haqadosch (vgl. Jes. 63: 10-11, Ps. 51:13).<sup>238)</sup> Die LXX vertaal rûah qodschō (Jes. 63:10-11) en rûah qodsch<sup>e</sup>kā (Ps. 51:13) met pneuma hágion.<sup>239)</sup> Dié vertaling skep egter nie onoorkomelike probleme nie, aangesien hagiōsúnē in die LXX deur die volgende Hebreuse woordveld gedek word: qadosch, hōd en ōz.<sup>240)</sup> Daar kan dus besluit word dat pneuma hagiōsúnēs saaklik gelyk is aan pneuma hágion.<sup>241)</sup> Binne die konteks val die lig daarom in Rom 1:4 op die *Heilige Gees*.<sup>242)</sup>

In die lig van bostaande verklaring sal standpunt ingeneem moet word teen pogings om die betekenis *Heilige Gees* af te swak.<sup>243)</sup> Want Jesus is *deur die Heilige Gees* as Seun van God aangewys.<sup>244)</sup> Wanneer het die aanwysing deur die Heilige Gees plaasgevind? *Sedert* Jesus se opstanding uit die dood.<sup>245)</sup> Die klem val op die aanwysing deur die Heilige Gees. Daarom is die opstanding van Christus nie die grond van sy verhoging nie, maar die manifestasie daarvan.<sup>246)</sup>

Die opstanding is die beslissende wentelpunt in Jesus Christus se heilshistoriese loopbaan - daardeur het Hy die weg na die hemel gebaan. Nygren is van oordeel dat sy opstanding uit die dood, 'n nuwe aeon inlui, naamlik die opstanding van die dooies.<sup>247)</sup> Dit gaan volgens hom om die alomvattende voorspel tot die einde van die tye wanneer al die dooies speel-speel sal opstaan.<sup>248)</sup> Hoewel die verklaring ook in die Nuwe Testament meespeel (1 Kor. 15:20),<sup>249)</sup> is dit nie die blikrigting van die Romeinse teks nie. In dié teks gaan dit om die konkrete heilse gebeure van die Seun se opstanding.<sup>250)</sup> Sedert sy opstanding is Jesus as die Seun van God aangestel.<sup>251)</sup> God het Hom plegtig in die posisie aangestel wat Hom toekom: *Seun van God*.<sup>252)</sup>

Jesus Christus is deur die Heilige Gees as Seun van God aangewys. Die vraag is egter of *en dunāmei* die werkwoord (horizein) of die Seun nader toelig. In Rom. 1:3a gebruik Paulus die uitdrukking *uios autoū* as aanduiding van die unieke synsrelasie van die Seun tot die Vader.<sup>253)</sup> Binne die kerugmatiese raam is dit nie vreemd dat Paulus aan die segging *uios Theoū* (4a) die uitdrukking *en dunāmei* toevoeg nie.<sup>254)</sup> Jesus is dus deur die Heilige Gees sedert sy opstanding aangewys as die Seun-van-God-in-krag.<sup>255)</sup> Dié toevoeging gee 'n toegespitsheid aan die Pauliniese Christologie wat die klem op die aard van die werk van die Heilige Gees laat val. Versteeg stel die saak soos volg: Die werk van die Heilige Gees was in die opstanding van Jesus in die voor-Pauliniese formule betrokke op Jesus se Messiaanse waardigheid. Maar in die formule wat Paulus interpreteer, is die werk van die Gees in Jesus se opstanding betrokke op die openbaring van Jesus as die Seun van God in krag.<sup>256)</sup> Die Seunskap kom dus in die volheid van die Goddelike krag en majesteit aan die lig.<sup>257)</sup>

Daar kan met Versteeg saamgestem word as hy reken dat Paulus waarskynlik nog 'n nuwe element in sy belydenisinterpretasie byvoeg. Dié faset is 'n eskatologiese ryping.<sup>258)</sup> Vanuit hierdie perspektief, kan daar oor die nuwe aeon gesing word! Want Jesus Christus is deur die Heilige Gees sedert sy opstanding aangewys tot die volbrenging van sy heilswerk as die Seun van God.<sup>259)</sup> Die heilsvoltooiing het naas Christologiese, ook Pneumatiese konsekwensies. Maar oor dié hoofsaak gaan dit in die volgende hoofstuk. Daar is egter nog 'n paar Pneumatiese aspekte met betrekking tot Christus se opstanding wat blootgelê moet word.

1 Tim. 3:16b maak aanspraak om 'n bydrae tot die Pneumatiese faset van Christus se opstanding te lewer. Die aanspraak moet noukeurig ondersoek word. Versteeg vestig die aandag daarop dat oikos (3:15) nie in die betekenis van "huisgesin" verstaan moet word nie, maar in die sin van "huis".<sup>260)</sup> Die onderbou van die gedagte is die tempel as woonplek van God onder die mense.<sup>261)</sup> Wat onder die Ou-Testamentiese bedeling die tempel was, is nou in die Nuwe Testamentiese bedeling die gemeente.<sup>262)</sup> In samehang met die tempelbouwerk word die kerk voorgestel as 'n suil<sup>263)</sup> en 'n fondament.<sup>264)</sup> Hieruit kan afgelei word dat die dra en die vestiging van die waarheid tot die wese van die kerk behoort.<sup>265)</sup>

Wat is aan die gemeente toevertrou? Tò tês eusebeías mustérion. Saaklik reik dié woorde na alêtheía in vers 15 terug.<sup>266)</sup> In 1 Tim. 3:16 word die inhoud van die waarheid wat die gemeente moet dra en beskerm ontvou.<sup>267)</sup> Onder mustérion (vgl. Rom. 11:25, 16:25, 1 Kor. 4:1) word dit wat by God verhuul was en in die koms en werk van Jesus Christus onthul is, verstaan.<sup>268)</sup> Die woord eusebeía dui op die geloofsinhoud, die ware religie.<sup>269)</sup>

Die inhoud van die onthulde geheimenis word in 1 Tim. 3:16b aangekondig. Daar kan met 'n sitaat in 1 Tim. 3:16b gereken word.<sup>270)</sup> Die sitaat kom uit die liturgie van die ou kerk waarin die geloof in Jesus Christus uitgesing

is.<sup>271)</sup> Die liturgiese sitaat is kunstig opgebou.<sup>272)</sup> Dit bestaan uit 'n sesreëlige lied<sup>273)</sup> met weloorwoë parallelismes in elk van die drie strofes.<sup>274)</sup> Die herhaling van die werkwoord aan die begin van elke reël en in dieselfde grammatikale vorm, skep 'n versnitte wat as *parison* en *homioptoton* bekend staan.<sup>275)</sup> In die eerste koepiet het die werkwoorde dieselfde sillabiese lengte en dit lei tot *isocolon*.<sup>276)</sup> Die frases wat die reël van die koepiet sluit,

en sarkí

en pneūmati,

het dieselfde klank aan die verseinde en hierdié verskynsel staan bekend as *homioteleuton*.<sup>277)</sup>

Met reg wys Ridderbos daarop dat dit nie om 'n *chronologiese Christologie* in die himne gaan nie.<sup>278)</sup> Ridderbos kan nagevolg word as hy verklaar dat daar agtereenvolgens in die drie antiteties-opgeboude strofes<sup>279)</sup> gesing word oor die heilsgebeure wat in Christus voltrek is; daarna oor die heilsproklamasie in die hemelse en aardse geweste en eindelijk oor die heilstriomf wat in die hemel en op aarde gevier word.<sup>280)</sup>

Die eerste strofe van die lied is vir ons doel gewichtig. Dit fokus op die heilsgebeure wat Christologies en Pneumaties voltrek is. Die eerste reël handel oor Christus. Dit gaan om "een uittreden uit een voerheen voor het oog der mensen verborgen bestaan en het zichtbaar intreden in het menselijk leven".<sup>281)</sup> 'n Ontiese werklikheid word noëties onthul. Die reël gaan om die openoaring van Christus as mens in die menslike werklikheid. Die werkwoord *ephanerōthē* dui nie slegs op die ingaan in die aardse lewe nie,<sup>282)</sup> maar dit het óók betrekking op die hele aardse lewe van Christus.<sup>283)</sup> Die *sarx* waarvan hier sprake is dui op die swakheid en broosheid van Christus se menslike bestaan.<sup>284)</sup> Sy aardse bestaan was waarneembaar en het in 'n historiese bedding gestroom.<sup>285)</sup>



Maar naas die eerste reël staan die tweede reël antiteities: *geregverdig deur die Gees*. In navolging van Versteeg kan gesê word dat dit nie hier gaan om die regverdigverklaring van die sondaar voor God nie. Hy verwys na Rom 3:4 waar die sitaat uit Ps. 50:6 (LXX) voorkom. Die gedagte agter hierdie woorde is naamlik dat daar 'n regsgeging tussen God en die wêreld afspeel. Meestal is die wêreld (respektiewelik: die sondaar) die aangeklaagde in die proses, maar dit kan ook omgekeerd wees, sodat God as aangeklaagde in die proses verskyn.<sup>286)</sup> Die digter wil God in Ps. 51:6 (Ps 50:6 LXX) deur sy skuldbelydenis regverdig. Hy wil laat blyk "dass Gott recht behält in seinen Urteilsprüchen".<sup>287)</sup> Dit gaan in die oorwinning van God in die regsgeging nie slegs om sy oormag in die gerig nie, maar ook om sy Goddelike reg wat effektief in sy oordele gemanifesteer word.<sup>288)</sup> God se oorwinning oor sy vyande is dan ook 'n manifestasie van sy reg oor en op die ganse kosmos.<sup>289)</sup> Dit is teen hierdie agtergrond dat 1 Tim. 3:16b gelees moet word.<sup>290)</sup> Geregverdig wil dan sê: Christus word gerehabiliteer, in die gelyk gestel, verhoog,<sup>291)</sup> in sy ware betekenis geopenbaar.<sup>292)</sup> As die grondgedagte van "geregverdig", beskuldiging impliseer, dan is die aard van Christus se beskuldiging duidelik.<sup>293)</sup> Die wyse van sy openbaring het die vanselfsprekende moontlikheid opgeroep dat Hy daarvan beskuldig kon word dat Hy nie die Messias kón wees nie.<sup>294)</sup> Geregverdig wil dus in die konteks sê: Christus is in die *pretensie* dat Hy die Messias is, gelykgestel.<sup>295)</sup> En die *evidensie* van die Messias-pretensie was sy opstanding.<sup>296)</sup>

Die regverdiging het *deur die Gees* plaasgevind. Die Gees word hier in sy dinamiese kragwerking voorgestel.<sup>297)</sup> Dit is nie vreemd dat die Gees in Christus se opstanding werksaam is nie, want Hy is immers die Outeur van die nuwe lewe.<sup>298)</sup> Daarom neem Hy die saak van die beskuldiging teen Christus op om Hom deur sy opstanding in die gelyk te stel.<sup>299)</sup> Sy werk is gerig op die waardigheid van die

Messias. Daarom legitimeer Hy Christus in sy opstanding as God se Messias.<sup>300)</sup>

Die vraag of 1 Pet. 3:18 'n nuwe Pneumatiese aspek met betrekking tot Christus se opstanding op die kaart bring, word deur die betekenisbepaling van *pneūmati* beslis. France is van mening dat dit nie om *die Gees* in die uitdrukking gaan nie. In die Griekse filosofie dui *sarx* en *pneuma* op die stoflike en geestelike "dele" van die mens. Die stoflike is vir die stof bestem en die geestelike vir die lewe. Die skrywer van die brief dink egter vanuit die wêreld van die Ou Testament en die latere Joodse literatuur. Daarom is die Griekse filosofiese opvatting vreemd vir die skrywer.<sup>301)</sup> Dit gaan ook nie hier om die dogmatiese leer van die Goddelike en menslike natuur van Christus nie. *Sarx* dui in die Nuwe Testament op die natuurlike menslike bestaan en *pneuma*, in teenstelling daarmee, op die bo-natuurlike sfeer. Die teenstelling, gaan France voort, draai om Christus se dood in die natuurlike sfeer en sy verrese bestaan in die ewige geestelike sfeer. Toe sy aardse lewe tot 'n einde gekom het, is dit opgevolg deur sy hemelse bestaan. *Zōopoiētheis pneūmati* verwys dus nie na Christus se nie-liggaamlike bestaan nie, maar na die nuwe vlak van lewe waartoe Hy opgestaan het.<sup>302)</sup>

Montague is onduidelik in sy keuse. Enersyds wys hy daarop dat die skrywer motiewe wat reeds by Paulus voorkom, reflekteer, maar dan bied hy ook 'n verskerping van die *sarx-pneuma*-antitese. "Put to death in the flesh, he was given life in the *spirit*."<sup>303)</sup> 1 Petrus 3:18 beskryf die geheimenis van sy menslike kant as *sarx* en van Goddelike kant as *pneuma*. "By his resurrection Christ became life-giving *Spirit*" (1 Kor. 15:45).<sup>304)</sup> Andersyds maak Montague melding van "Christ, raised in the *Spirit*."<sup>305)</sup> Dit is egter nie duidelik wat hy in die samehang onder *pneūmati* verstaan nie.

Bolkestein munt ook uit in onduidelikheid. Hy kan rustig sê dat Christus na die vlees doodgemaak is, maar na die *gees* lewendig gemaak is. En dit beteken vir hom dan: Hy is doodgemaak wat sy liggaamlike, sigbare verskyning betref. Maar Hy is lewendig gemaak "in de *pneumatische sfeer*. In het werk van de *Heilige Geest* (Rom. 1:4; 1 Tim. 3:16)."<sup>306</sup>) Hy vervolg dan: "Het opstandingslichaam van Christus is een *geestelijk* verheerlijkt lichaam" en verwys na Fil.3:21.<sup>307</sup>) Volgens Bolkestein is die twee begrippe 'n samevatting van die lewe en werk van Christus: gedood en lewend gemaak.<sup>308</sup>) Wat wel duidelik is, is dat pneumatik nie eksplisiet na die Gees by Bolkestein verwys nie.

Teenoor bogenoemde verklarings kan daar instemmend by Versteeg aangesluit word as hy oordeel dat zōopoiētheïs pneumatik eksplisiet na die werk van die Gees met betrekking tot Christus se opstanding verwys.<sup>309</sup>)

In die lig van die eksegetiese beslissing kan daar nou na die konteks van 1 Petrus 3:8 gekyk word. Vanaf 1 Petrus 3:13 kan met 'n lydensparanese gereken word. Tussen in die vermanende én bemoedigende boodskap word die lydens- en heilsweg van Christus in 1 Petrus 3:18-22 aangetref (vgl. 1 Pet. 1:18-21, 1 Pet. 2:22-25). Dit gaan in 1 Pet. 3:18 e.v. om 'n Christologiese begroning van die lydensbereidheid van die gemeente in die wêreld. Dit is egter opvallend dat die kosmiese reikwydte van die heilseffek die kroon dra.<sup>310</sup>) Bolkestein merk tereg op dat dit in 1 Pet. 3:18 om 'n sitaat gaan.<sup>311</sup>) Dit is heelwaarskynlik dat elemente óf uit kategetiese stof óf uit himnes en (doop-) belydenisformules hier ingevoeg is.<sup>312</sup>) 1 Pet. 3:18 handel om die afdoende (hapax) plaasvervangende (die onskuldige vir die skuldiges) soenoffer (perì hamartiōn) van Christus se dood (epathen). Christus is as mens doodgemaak.<sup>313</sup>) Die skynbaar dodelike neerlaag is egter die begin van Christus se triomf.<sup>314</sup>) In twee ritmies geordende frases word op die dood en opstanding van

Christus gefokus.<sup>315)</sup> Die triomf, die opstanding, is 'n daad van die Gees. Hy is die Gees wat die Dooie lewend maak. Waarlik, waar die Gees werk, is daar lewe-opstandingslewe!

Die eksegetiese bevindinge met betrekking tot die Pneumatiese werksaamheid ten opsigte van Christus se opstanding kan op die volgende wyse georden word:

1. Romeine 1:3a, 4 gee openlik te kenne dat Christus se Messiaanse waardigheid, sy Seunskap van God, sedert sy opstanding deur die Heilige Gees bevestig is.
2. In 1 Tim. 3:16b word Christus na sy lewe en dood deur die Gees by sy opstanding "geregverdig". Die klem val veral daarop dat die Heilige Gees die evidensie gee in die lig daarvan dat Jesus Christus se Messiaspretensie tydens sy aardse lewe verdag gemaak is. Teenoor die klag, staan sy ontslag - Hy is die Messias! En dit is die werk van die Gees!
3. Dit is veral die leweskeppende werk van die Gees wat in 1 Petrus 3:18 op die voorgrond kom. Dié leweskeppende werk staan teenoor die dood wat Christus getref het. Die Gees verklaar: Christus is die God van die lewe; die lewende God!

'n Brugwoord na die volgende hoofstuk: As Christus opstaan, is die Vader en die Gees by om die fees van die lewe tot die lewe liturgies te vier! En God wil die skepsel en die skepping met lewe seën. Die vraag is egter hoë God sy seën (ná die Gawe van sy Seun) meedeel. Dit is voluit 'n Pneumatiese werksaamheid tot by die voltooiing. Hierop skitter die lig in die volgende hoofstuk.

VOETNOTE - HOOFSTUK 3

1. W. Schmithals, "Geisterfahrung als Christuserfahrung" in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, p. 116.
2. *Idem.*
3. *Ibid.* p. 101; J.P. Versteeg, "Christus en de Geest", *Gereformeerd theologisch tijdschrift*, 1 (1978) 16.
4. H.N. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 168. Vgl. ook Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, p. 90 e.v.
5. A. van Ruler, *Theologisch Werk Deel VI*, p. 19. Vgl. ook reeds sy *De vervulling van de Wet*, p. 169. Kernagtig gerf hy die eerste baal saam: "Ik denk allereerst daaraan, dat van den Geest gezegd wordt, dat hij den messias en zijn messiaansche werk in zijn geheel en in zijn onderdeelen voorbereidt, mogelijk maakt en poneert". Vgl. verder Van Ruler se *Ik geloof*, p. 68.
6. H. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, pp. 17-18; A. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 362; J.A. Heyns, *Dogmatiek*, p. 291. Hoewel W.D. Jonker ook die teologiese reg van die eerste verhoudingslyn erken, skeep die titel van sy boek "*Die Gees van Christus*" tog die indruk dat hy die Pneumatologie vanuit die tweede verhoudingslyn ontwerp. Vgl. p. 122. Hierdeur word die Pneumatologie tog enigermate verskraal.
7. Versteeg, *a.w.*, 17-20; Schmithals, *a.w.*, p. 102.
8. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel VI*, pp. 18-19. Vgl. ook Van Ruler, *Religie en politiek*, p. 80.

9. Berkhof, *a.w.*, pp. 18-19; König, *a.w.*, pp. 362-363; Héyns, *a.w.*, pp. 291-292; Versteeg, *a.w.*, 20-25.
10. Versteeg, *a.w.*, 17, 20.
11. Vgl. uitvoerig hoofstuk 4, 4.5.
12. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel VI*, p. 19.
13. Vir 'n dogmahistoriese oorsig oor die belydenisstuk, vgl. O. Heick, *A History of Christian thought Volume 1*, pp. 88-90; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol II*, p. 616 e.v. 'n Koor van teoloë kan nie oor dié Godswonder uitgesing raak nie. Vgl. o.a. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 3*, pp. 303-304; G.C. Berkouwer, *Het werk van Christus*, p. 109; G.C. Van Niftrik, *Kleine Dogmatiek*, pp. 170, 179; K. Runia, *Vragen van onze tijd* p.52; E. Schweizer, *Heiliger Geist*, p. 79, J.T. Bakker, *Geloven Vragenderwijs*, p. 56; R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 530.
14. Berkouwer, *a.w.*, p. 104; O. Noordmans, *Verzamelde werken 2*, p. 495; K. Barth, *Dogmatics in Outline*, p. 95; Runia, *a.w.*, p. 44; Bakker, *a.w.*, p. 55.
15. Van Ruler, *Ik geloof*, p. 78.
16. *Idem.*
17. Van Ruler, *Ik geloof*, pp. 73-74; Noordmans, *a.w.*, p. 498.
18. Noordmans, *a.w.*, p. 496.
19. G.D. Cloete, *Hemelse solidariteit*, p. 36; J.-A. Bühner, "Apostellō aussenden" in H. Balz en G.

- Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 3/4*, pp. 340-342; H. Ritt, "pempo senden schicken" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 1/2*, p. 161; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 400.
20. Goppelt, *a.w.*, p. 400; Cloete, *a.w.*, p. 37; J. Riedl, *Das Heilswerk Jesu nach Joh.*, pp. 83-90; W. Popkes, "didōmi geben" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 7/8*, pp. 775-776; F. Büchsel, "didōmi" in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II*, pp. 168-175.
  21. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, pp. 87-88; Cloete, *a.w.*, p. 36; Ritt, *a.w.*, p. 161.
  22. Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 202. My kursivering. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/2*, pp. 206-207; Barth, *Dogmatics in Outline*, p. 97; Berkouwer, *a.w.*, p. 113.
  23. Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 202.
  24. Bakker, *a.w.*, p. 57.
  25. Brown, *a.w.*, p. 142.
  26. Brown, *a.w.*, p. 316.
  27. Brown, *a.w.*, p. 290.
  28. Bavinck, *a.w.*, p. 272; Berkouwer, *a.w.*, pp. 127-128, 139; Barth, *Dogmatics in Outline*, p. 97; Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 202.
  29. Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 202; Noordmans, *a.w.*, p. 497.

30. Berkouwer, *De Persoon van Christus*, p. 160 e.v.; Barth, *Dogmatics in Outline*, p. 96; Van Ruler, *Ik geloof*, p. 66; Van Niftrik, a.w., p. 177; Brown, a.w., pp. 141-142; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 13.
31. Van Ruler, *Ik geloof*, p. 80; Noordmans, a.w., pp. 495, 498; Bavinck, a.w., p. 276.
32. Van Ruler, *Ik geloof*, p. 79.
33. Brown, a.w., p. 309.
34. Brown, a.w., p. 125; Schweizer, a.w., p. 79; G.J. Hoenderdaal, *Geloven in de Heilige Geest*, p. 22. Brown sien hierin 'n toespeling op Ps. 104:30. Die leweskeppende werk van die Gees het ongetwyfeld Ou-Testamentiese wortels. Vgl. hoofstuk 2. Brown se verwysing na Matt. 27:50 gaan egter nie op nie, want as Jesus die pneuma gee, dui dit slegs op sy sterwensoomblik. C.F.D. Moule, *The Holy Spirit*, p. 22, is egter huiwerig om van die skeppende werksaamheid van die Gees te praat. Hy verklaar dat die maagdelike geboorte die naaste is wat die Nuwe Testament aan die gedagte van die Creator Spiritus kom en vra onseker of dit wel "skepping" genoem kan word. Moule se huiwering is verstaanbaar, want dit gaan hier om 'n Godswonder. Dié wonder dat God die Gees Jesus se menslike bestaan self skep.
35. Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 202. My kursivering. Vgl. Bavinck, a.w., p. 276 se formulering: "Hij was zelf het handelende subject, dat zich door den Heiligen Geest een lichaam toebereidde in Maria's schoot". My kursivering.
36. R.H. Gundry, *Matthew. A commentary of his literary and theological art*, p. 18; Brown, a.w., pp. 309, 314; B.J. Engelbrecht, *God die Heilige Gees*, p. 12; Runia, a.w., p. 51.



37. Brown, *a.w.*, p. 311.
38. *Ibid.*, p. 314.
39. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 70.
40. K.H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 25; Marshall, *a.w.*, p. 70.
41. Marshall, *a.w.*, p. 70; Brown, *a.w.*, p. 290; Berkouwer, *Het werk van Christus*, p. 120; Runia, *a.w.*, p. 51.
42. Brown, *a.w.*, p. 315; Marshall, *a.w.*, p. 70; Rengstorf, *a.w.*, p. 25; Berkouwer, *Het werk van Christus*, p. 120; Runia, *a.w.*, p. 51; Bavinck, *a.w.*, p. 274.
43. Brown, *a.w.*, p. 315.
44. Noordmans, *a.w.*, p. 501.
45. Van Ruler, *Ik geloof*, p. 76.
46. Noordmans, *a.w.*, p. 501; Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 192.
47. "Neque enim immunem ab omni labe facimus Christum, quia tantum ex matre sit genitus abque viri concubitu, sed quia sanctificatus est a Spiritu, ut pura esset generatio et integra, qualis futura erat ante Adae lapsum". *Inst. II*, XIII, 4.
48. Bavinck, *a.w.*, p. 272.
49. *Ibid.*, p. 277.

50. *Idem.*
51. Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 202.
52. Hieroor het Calvyn eksplisiet geskryf: "Pueriliter autem nugantur, si ab omni macula immunis est Christus, ac per arcanam Spiritus operationem genitus fuit ex semine Mariae, non esse igitur impurum semen mulieris, sed viri duntaxat". *Inst. II, XIII, 4.* My kursivering.

Volgens Barth het die uitsluiting van die man te doen met God se oordeel oor die mens. (*Dogmatics in Outline*, p. 99; *Kirchliche Dogmatik*, I/2, pp. 209-210). In die heil wat God bewerk, het die mens geen bewerkende aandeel nie. Daarom is die man as agent van die menslike geskiedenis in God se inkarnasie-handeling uitgesluit. Die maagdelike geboorte sny alle menslike heilsmedewerking aan die wortel af. Dit geld egter ook Maria. Sy verteenwoordig die mens in sy onmag en swakheid (*Dogmatics in Outline*, p. 99). Dit beteken nie dat die maagdelikheid van Maria die ontkenning van die mens beteken nie. "wohl aber seiner Möglichkeit, seiner Eignung, seiner Fähigkeit für Gott" (*Kirchliche Dogmatik I/2*, p. 206). God handel in sy oordeel én genade en daarom vind die inkarnasie plaas "nur in Gestalt der *virgo Maria*, das heisst aber: nur in Gestalt des nicht wollenden, nicht vollbrengenden, nicht schöpferischen, nicht souveränen Menschen, nur in Gestalt des Menschen, der bloss empfangen, der bloss bereit sein, der bloss etwas an und mit sich geschehen lassen kann" (*Kirchliche Dogmatik I/2*, p. 209; vgl. Van Niftrik, a.w., p. 169). Die motief van waaruit Barth dink, naamlik dat die mens nie kreatief nie, maar slegs reseptief ten opsigte van God se heil is, is en bly 'n Bybelse grondmotief. Wanneer Barth egter 'n noëtiese en

ontiese teenstelling tussen die maagdelike geboorte en die inkarnasie poneer (*Kirchliche Dogmatik I/2*, pp. 195-202; *Dogmatics in Outline*, pp. 96, 100), sien hy 'n dwaallig vir 'n ster aan.

53. Berkouwer, *Het werk van Christus*, pp. 137-138.
54. *Ibid.*, p. 138; Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 202.
55. Berkouwer, *Het werk van Christus*, p. 143. Vgl. p. 138.
56. *Ibid.*, p. 138.
57. *Ibid.*, p. 143.
58. Bavinck, *a.w.*, p. 275.
59. Berkouwer, *Het werk van Christus*, p. 137.
60. Brown, *a.w.*, p. 315.
61. Berkouwer, *Het werk van Christus*, p. 137; Noordmans, *a.w.*, p. 501; Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 188.
62. Vgl. Van Ruler oor die verband tussen die heiligheid en die sondeloosheid van Christus. *Ik geloof*, p. 68.
63. Dit sou buite die bedoeling van die studie wees om 'n sinopsis van Mark. 1:9-11, Matt. 3:13-17, Luk. 3:21-22 en Joh. 1:29-34 te onderneem. Die verskille in die aanbieding van die gebeure hang o.a. saam met die outeur, die oogmerk van die outeur en die hoorders wat hy op die oog het. Vir enkele opmerklike verskille in die aanbieding van die sinoptiese evangelies, sowel as die Johannese evangelie, vgl.

G.T. Montague, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*, p. 240; Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, p. 18; V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, p. 159; M.H. Bolkestein, *Het Evangelie naar Marcus*, p. 27; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, pp. 95-96; W. Bieder, "bapitzō taufen" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 3/4*, p. 462; E.L. Smelik, *Het Evangelie naar Johannes*, pp. 42-44.

64. G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 57, 60, 65; Smelik, *a.w.*, p. 43; C.E.B. Cranfield, *The Gospel according to Mark*, p. 52; Bieder, *a.w.*, p. 462.

65. Beasley-Murray, *a.w.*, pp. 56, 58.

66. *Ibid.*, pp. 58-59, 65.

67. Die inkorporasie is 'n Pneumaties-Christologiese gebeure. Hierop word in hoofstuk 4 ingegaan.

Die Messiaanse solidariteit moet in die bedding van die Adamitiese geskiedenis gesien word. Adam het as representant van die kosmos (skepsel en skepping) die hele kosmos in sy sondeval saamgetrek. Dit het tot gevolg dat die ganse kosmos solidêr skuldig voor God staan. Hierteenoor het Christus (die tweede Adam) as Representant van die nuwe kosmos, die skuld van die ou kosmos op Hom saamgetrek ten einde die kosmos in die oordeel te verteenwoordig en van die oordeel vry te spreek (Rom. 5:12-19). Vgl. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, pp. 54-55, 59-63, 99-104; M. Boertien, "Die Joodse achtergrond van de parallel Adam/Christus in het N.T.", *Gereformeerde theologisch tijdschrift*, 3 (1968) 201-220;

J.J.F. Durand, *Die sonde*, pp. 127-130; Goppelt, *a.w.*, pp. 383-384, 433-434, 435.

68. E. Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*, pp. 390, 453.
69. *Ibid.*, pp. 452-453.
70. *Ibid.*, pp. 113, 452.
71. Goppelt, *a.w.*, p. 333.
72. R. Pesch, *Das Markusevangelium 1. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1, 1-8, 26*, p. 90; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, p. 52; H. Anderson, *The Gospel of Mark*, p. 76. Matteus (3:16) en Markus (1:10) laat Jesus alleen die visioen sien, terwyl Lukas (3:21) die mense wat gedoop is ook by die gebeure betrek. Hoewel Johannes nie van die oopgaan van die hemel melding maak nie, sê hy wel dat hý die Gees soos 'n duif uit die hemel sien kom het (Joh. 1:32).
73. C. Houtman, *De hemel in het Oude Testament*, pp. 220-253.
74. E. Ruckstuhl maak die volgende opmerking ten opsigte van die "oopskeur" van die hemel: "Das könnte ein Anklang an Jes. 63, 19 sein, ist aber auch markinisch; vgl. Mk 15, 38". "Jesus als Gottessohn im Spiegel des markinischen Taufberichts" in U. Luz en H. Weder, *Die Mitte des Neuen Testaments*, p. 198.
75. J.T. Nielsen, *Het Evangelie naar Mattheüs I*, p. 67; W. Lane, *The Gospel according to Mark*, p. 55; Anderson, *a.w.*, p. 77. In Eseg. 1:1 is die woorde: "Die hemel het oopgegaan" "een aanduiding voor een

bep. visionaire ervaring". Houtman, *a.w.*, p. 249. In Jes. 64:1 is die smeekbede dat Jhwh die hemel moet oopskeur. "De profeet grijpt terug op oude theofaniebeschrijvingen als die van Ps. 18, 10 en bidt Jahwe om weer de duistere wolkenhemel voor zijn komste te gebruiken, om het donkere kleed, cf. Jes. 50,3, open te scheuren en de kosmos opeens in een felle lichtgloed te zetten *ten teken van zijn komst*". *Ibid.*, p. 149. My kursivering. Die "skeur van die hemel" is ook 'n onmiskenbare apokaliptiese motief. Vgl. Gniska, *a.w.*, p. 52. 52; Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, p. 31; Anderson, *a.w.*, pp. 76-77; Bolkestein, *a.w.*, p. 28.

76. P.F. Theron wys daarop dat die werkwoord wat die "opklim" van Jesus uit die water beskryf (Matt. 3:16, Mark. 1:10), dieselfde woord is wat die LXX gebruik om die uittog uit Egipte te vier (Eks. 13:18). *Onbegrensde genade*, p. 19.
77. Luk. 3:22 maak melding van die Heilige Gees wat in 'n "sigbare gestalte soos 'n duif" op Jesus neergedaal het. Volgens Anderson het die Hellenistiese Christene die vergelyking van beweging getransformeer in 'n fenomeen waarby die klem op die onafhanklike vorm van die bestaan val. *A.w.*, p. 78. Die vraag is eerder of Lukas nie met die oog op die Hellenistiese Christene dié bepaalde uitdrukking verkies het nie.
78. Daar is verskeie verklaringshipoteses vir die gebruik van die vergelyking van die Gees met 'n duif. Daar kan slegs op die opvallendste verklarings gelet word:
1. Die toespeeling op Gen. 1:2 en Gen. 8:8-12 is met groot erns verdedig. In Gen. 1:2 word die Gees voorgestel, s6 word beweer, as 'n voel wat oor sy nes fladder en sy kleintjies aanmoedig om te vlieg. Op grond van dié uitleg is die oorgang na Mark. 1:10, Luk. 3:22, Matt. 3:16 en Joh. 1:32 verstaanbaar. Vgl. Montague, *a.w.*, p. 240;

Berkhof, *a.w.*, pp. 17-18; J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p. 27. Nielsen laat die vraag na die verwysing van Gen. 1:2 oop. *A.w.*, p. 67.

In die Rabbynse teologie is die sweef van die Gees oor die water (Gen. 1:2) met die sweef van 'n voël - 'n duif of 'n arend - veraanskoulik. Vgl. Gnilka, *a.w.*, p. 52; Anderson, *a.w.*, p. 78; E. Klostermann. *Das Markus-Evangelium*, p. 9; C.K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, p. 39. Gen. 8:8-12 het veral groot aftrek gekry as beeldbron van die voorstelling van die koms van die Gees op Jesus se doopdag. Vgl. Bolkestein, *a.w.*, p. 28; L. Floor, *Hy wat met die Gees doop*, p. 11. Floor vermoed selfs dat daar "openbaringshistories" gesien, 'n lyn vir Noag se duif gespan kan word. *A.w.*, p. 11. 'n Verwysing na die Noag-passasie kom ook in 4 Esra 5, 26 voor. Vgl. Gnilka, *a.w.*, p. 52; M.E. Isaacs, *The concept of Spirit*, p.116.

Om die vergelyking van die Gees met 'n duif as 'n vervulling van Gen. 1:2 en Gen. 8:8-12 te vier, is allegorie op sy beste.

2. Die opvatting dat die duif as simbool vir Israel as agtergrond vir die vergelyking van die Gees met 'n duif dien, het ook byval gevind. Vgl. H.L. Strack en P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch Band I*, p. 123; F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, pp. 181-183. Dunn, *a.w.*, p. 30 ag dit ook moontlik. Dié hipotese is egter nie in die doopperikope aanwysbaar nie.

3. Die duif kan ook as 'n simbool van die siel van die mens funksioneer (vgl. E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period VIII*, pp. 27-46). Dié gedagte is egter totaal vreemd aan die doopperikope.
4. Die beeld van die Gees as 'n duif kom ook in die apokaliptiese woordeskat voor. M. Frye, *The great code. The Bible and literature*, p. 166; Gnilka, *a.w.*, p. 52.
5. E.P. Groenewald kom met 'n merkwaardige verklaring vorendag: "In die gestalte van 'n duif, die simbool van reinheid, onskuld en vrede, het die Heilige Gees" op Jesus neergedaal. *Die Evangelie van Markus*, p. 20. Dié opvatting vind egter nie steun in die teks nie. Dit gaan in die doopperikope daarom dat die Gees Jesus toerus vir sy solidariteit met die menslike skuld.
6. Verwysingsmateriaal kan ook op godsdienshistoriese vlak gevind word. Daar kan verwys word na die rol van die duif in die kultus van die Siriërs en Foenesiërs (Klostermann, *a.w.*, p. 9). Die krag van die godheid wat die vors vervul, word by die Perse met 'n duif vergelyk (R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, pp. 264-266).
7. In samehang met die voorafgaande verduideliking kan daar ook op E. Ruckstuhl se standpunt gewys word. Hy vestig die aandag op Urs Winter se uitleg van Ps. 56:1. Winter lig Ps. 56:1 aan die hand van 'n aantal prentvoorbeelde uit die voor-Asiatiese ikonografie toe. Die voël, en dikwels die duif ook, is rondom 2000 v.C. met gode in die Sories-Kanaänitiese godewêreld; veral met die



vroulike godheid Anat/Astarte/Atargatis in verband gebring. Dit is ook waarskynlik dat die duif as simbooldier van die gode gedien het. In 1000 v.C. het die verering van die "duifgodin" onder invloed van die Griekse kultuurmilieu 'n nuwe opbloeï beleef. Die duif was toe heel waarskynlik nie slegs 'n simbooldier nie, maar ook die godin se bodevoël. Hierdie vermoede word deur twee tekste uit Ugarit gesteun waarin Anat as oorbrengrster van 'n blye boodskap aan Baäl wat verafgeleë woon, verskyn. In die lig hiervan word, volgens Winter, 'n nuwe lig op die opskrif van Ps. 56:1 gewerp. Dié opskrif lui: "Taube der ferner Götter". (Die opskrif van die nuwe Afrikaanse vertaling word egter weergegee met: "Die duif in die hoë bome).

Ruckstuhl verwys ook na Othmar Keel se verklaring van Ps. 68:12-14. Ná Jahwe se teofanie-woord, word 'n gevleuelde aantal vreugdeboodskappers (duiwe) wat met die boodskap van die vlug van die vyandelike konings die wêreld in vlieg, sigbaar.

Keel het verder die aandag op 'n reeks prente tussen 2000 en 1000 v.C. uit Egipte waarop voëls voorkom, gevestig. Op enkele prente word vier vlieënde duiwe wat die boodskap van oorwinning of die troonbestyging van die Egiptiese koning (Horus) na die vier hemelrigtings uitdra, voorgestel. In die meeste prente word die voëls voor die uitsending gesalf en feestelik getooi. Etlke soortgelyke voorstellings kom ook op die Siries-Palestynse bodem voor.

Ruckstuhl verwys na 'n voorstelling van 'n seëlrol van die Bybelse Instituut van die Universiteit van Freiburg, Switserland, waar 'n Kanaänitiese godin, van wie se gesig af twee duiwe

wegvlieg, haar voor 'n tronende God ontsluit. Hy wys ook op 'n ander voorstelling van 'n tronende godin, van wie af 'n duif na haar metgesel, die weergod, vlieg. Indien Hooglied 1:15 en 4:1 met dié voorstellings vergelyk word, bied dit, volgens Ruckstuhl, aanleiding om die duiwe op die vermelde plekke van Hooglied as boodskappers van die liefde, wat hom in die oë en blik van die vriendin openbaar, te beskou.

Teen dié agtergrond besluit Ruckstuhl dat dit taamlik seker is dat die duif in die Markusvertelling as bode van die vreugdebodskap, veral van die oorwinningsbodskap, optree. Dit is volgens hom waarskynlik dat die duif die liefdesbodskap van die Vader aan die Seun oordra. Daarom kom die duif uit die geskeurde hemel om die Vader se liefdesbodskap aan sy Seun aan te kondig. Die samesteller van die doopvisioen omskep verder die duif binne die raam van sy vertelling tegelykertyd tot 'n simbool van die Gees. Die aangewese is om Ruckstuhl op hierdie stadium self aan die woord te stel: "In Wirklichkeit war es für ihn die rwh' des Vaters, die als Botin der Liebe von ihm ansieht und auf den irdischen Jesus, seinen Sohn, niedersteigt".

Hoewel Ruckstuhl daarop wys dat die Gees nie slegs die Liefdesbode is nie, maar Jesus ook met krag toerus om die bodskap van die duif verder te dra, is die Gees as Liefdesbode vir hom nogtans die skopus van die duifbeeld. Die Gees-telike toerusting van die Seun staan gevolglik in Ruckstuhl se weergawe tē veel op die rand van die vertelling. Die fokuspunt van die vertelling, asook die verdere verloop van die vertelling, wek eerder die indruk dat die Gees se

afkoms die Seun toerus vir sy taak, en om dit te vertel, is die duif die aangewese beeld om te gebruik. Ruckstuhl, *a.w.*, pp. 201-202, 213-214.

Vir 'n verdere oorsig oor die vergelyking van die Gees met 'n duif, vgl. L.E. Keck, "The Spirit and the Dove", *New Testament Studies*, 17 (1970/1) 41-67; H. Greeven, "peristera Taube" in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band VI*, p. 67 en veral p. 68; H. Braun, "Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Mk. bis Justin", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 50 (1953) 39-43; S. Gero, "The Spirit as Dove at the Baptism of Jesus", *Novum Testamentum*, 18 (1976) 17-35, G. Richter, "Zu den Tanferzählungen Mk. 1, 9-11 und Joh. 1,32-34" in *Studien zum Johannesevangelium*, pp. 315-326.

79. *A.w.*, p. 77, vgl. ook Pesch, *a.w.*, p. 92; Isaacs, *a.w.*, p. 117.
80. Pesch, *a.w.*, pp. 91-92; Ruckstuhl, *a.w.*, pp. 199-202, 213-214. Vgl. Isaacs, *a.w.*, p. 117.
81. *Ibid.*, p. 91; Gnilka, *a.w.*, p. 52; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, p. 23.
82. Pesch, *a.w.*, p. 92; Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 64; Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, pp. 24-25, 28; Richter, *a.w.*, p. 315.
83. Ruckstuhl verwys na die Geestesgawe in die eerste dienaarslied (Jes. 42:1) en vervolg dan: "Dieser dürfte, ..., die wichtigste, wern nicht die einzige alttestamentliche Stelle sein, die in Mk 1, 10f wirklich verarbeitet wurde". *A.w.*, p. 199. Die geur

van die Ou-Testamentiese self, spreik egter nie net uit Jes. 42:1 nie. Vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.2.

84. Vir 'n uitleg veral met verwysing na die Rabbynse bath Qol vgl. Nielsen, *a.w.*, p 68; Strack en Billerbeck, *a.w.*, pp. 125-134; Bolkestein, *a.w.*, p. 29; Cranfield, *a.w.*, pp. 53-54; A.E.J. Rawlinson, *The Gospel according to St. Mark*, pp. 9-10; C.R. Kazmierski, *Jesus, the Son of God*, pp. 36-37. Die oopskeur van die hemel, die neerdaal van die Gees en die stem uit die hemel is "Teil endzeitlichen Geschehens". H.-J. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes*, p. 120.
85. Pesch, *a.w.*, p. 92. Vgl. Richter, *a.w.*, pp. 319-320.
86. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie Erster Teil*, p. 60. Vgl. W. Bousset, *Kyrios Christos*; I.H. Marshall, "Son of God or Servant of Jahweh? - A reconsideration of Mark 1.11", *New Testament Studies*, 15 (1968-69) 326-336.
87. O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, pp. 20-22; *Die Christologie des Neuen Testaments*, pp. 65-67.
88. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, pp. 65, 283. Hy voeg tog hieraan toe: "Natürlich ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass der Wortlaut von Ps. 2,7: 'Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt' sich als Parallele aufgedrängt und die Übersetzung durch huios erleichtert hat". *Ibid.*, p. 65. Vgl. ook Jeremias: "Man wird also mit der Möglichkeit zu rechnen haben, dass die synoptische Taufstimme nicht ein Mischzitat aus Ps. 2,7 und Jes. 42,1 ist, sondern sich, ebenso wie vielleicht Joh. 1,34, auf Jes. 42,1 beschränkt". *A.w.*, p. 61;

Pesch, *a.w.*, p. 92; Nielsen, *a.w.*, p. 68. Nielsen voeg tog daaraan toe dat 'n ontlening aan die Targum op Ps. 2:7 en 'n toespeling op die Messias geïnterpreteerde Ps. 45 nie uitgesluit is nie. *A.w.*, p. 68. Hoewel J. Schniewind na Ps. 2:7 verwys vir die feit dat die Gods Seunskap van die Messias op 'n vrye keuse berus, oordeel hy dat die uitdrukking "Gottes Wohlgefallen" uit Jes. 42:1 stam. *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 26. Hy sien hierin 'n vervulling van die <sup>C</sup>aebaed Jhwh van Jes. 42. Hy is die Uitverkorene van God, sy Gunsgenoot en die Een op wie die Gees rus. *A.w.*, p. 26. Kazmierski besluit: "... the over-all influence of Is. 42,1 on the text of Mk. 1,11 is certainly to be granted ..." *A.w.*, p. 52. Vgl. pp. 48-49.

Ruckstuhl is van mening dat Mark 1:10 e.v. slegs 'n toespeling op Jes. 42:1 bevat. Die MT van Jes. 42:1 is die inhoudelike agtergrondsteks waaraan die doopstem die naaste verwant is. Ruckstuhl wys op die volgende vergelykingsmoontlikhede met en aanknopingspunte aan Jes. 42:1:

- a) God wys 'n heilsgestalte aan en gebruik vir hom 'n beskrywing (<sup>C</sup>bdj) wat minstens formeel met ho huios mou vergelyk kan word (Mark.1:11).
- b) In Jes. 42:1 kom die uitdrukking rsth npsj voor wat in Mark 1:11 met (en soï) eudōkēsa weergegee kan word.
- c) Daar is ook in Jes. 42:1 sprake van die toerusting van die heilsgesant met die Gees.
- d) In Jes. 42:1 verklaar God dat Hy die Gees <sup>C</sup>ljw = op hom (sy dienaar) gee. Dit stem ooreen met die beskrywing van die afkoms van die Gees uit

die hemel eis autōn. (In Matt. 3:16 en Luk. 3:22 kom ep' autōn soos in die LXX voor).

Hieruit besluit Ruckstuhl dat die skepper van die voor-Markaanse doopvisioen die MT van Jes. 42:1 voor oë gehad het toe hy sy nuwe teks saamgestel het. Die verskille met Jes. 42:1 hang ten nouste saam met die oogmerke van die Markusvertelling. Ruckstuhl, *a.w.*, pp. 207-208.

89. Kazmierski konkludeer: "... there is absolutely no concrete indication that such a change from pais to huios actually took place within the narrative". *A.w.*, p. 48. Vlg. p. 52.
90. Die Westerse lesing was gedurende die eerste drie eeue gangbaar. Dunn oordeel dat dié lesing oorspronklik is. *Jesus and the Spirit*, p. 27, n. 73 p. 366. Op voetspoor van Metzger kan geoordeel word dat dié lesing "appears to be secondary". B.M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament*, p. 136. Vgl. ook Kazmierski oor die Westerse lesing, *a.w.*, p. 41. Sy slotsom is: "We must conclude that a direct influence of Ps. 2,7 on the text of Mk. 1, 11a cannot be demonstrated". *Ibid.*, p. 41. Ruckstuhl oordeel dat Markus 1:11 se afhanklikheid van Ps. 2:7 hoegenaamd nie aanwysbaar is nie. Hy grond sy standpunt daarop dat "die Formeln der beiden Stellen sich stark unterscheiden und je eine andere literarische Art darstellen. Man könnte aber daran denken, dass sich der Schöpfer von Mk 1,11 durch seinen Wortlaut von Ps 2:7 abzusetzen wünschte". *A.w.*, p. 202. Vgl. egter ook noot 93 oor 'n uitspraak van Ruckstuhl.
91. Steichele, *a.w.*, p. 150. Vgl. ook p. 135.

92. *Ibid.*, p. 147.
93. *Idem.* Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 27 verwys blykbaar instemmend na die toespeling op Ps. 2:7. "It is still widely accepted that there is a deliberate allusion to Ps. 2.7 in the Markan report of the voice from heaven (Mark. 1.11)" In 'n vroeëre werk het Dunn met die moontlikheid gereken dat die hemelse stem 'n kombinasie van Ps. 2:7 en Jes. 42:1 bevat. *Baptism in the Holy Spirit*, p. 27.
94. Steichele, *a.w.*, p. 148. Vgl. ook pp. 149, 156, 158, 295.
95. *Ibid.*, p. 157.
96. Vgl. volledig hoofstuk 2, paragraaf 2.2.
97. W.S. Vorster, "Die Evangelie volgens Markus: Inleiding en teologie" in *Handleiding by die Nuwe Testament IV*, p. 141.
98. Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, p. 92; Goppelt *a.w.*, p.346; Moltmann, *a.w.*, pp. 83-84; Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, p. 32; Schillebeeckx, *a.w.*, pp. 390, 452, n. 59, p. 567. In sy oorsig oor Mark. 1:9-11 kom Hahn tot die volgende slotsom: "Der Ausspruch selbst enthält auch nicht mehr ausschlieslich Jes. 42, 1a, sondern ist in seinem ersten Teil eng an das adoptianische Wort Ps. 2,7 angelehnt". F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, p. 343. Gnilka merk op: "In Anlehnung an Ps. 2,7 ist das Sohnesprädikat im Sinn der königlichen Messianologie zu deuten". *A.w.*, p. 53, vgl. p. 50. In die Hellenistiese omgewing het die Seuntitel voorrang bo die Dienaartitel geniet. *A.w.*, p. 50. Tog reken Gnilka ook met 'n sitaat van Jes. 42:1 in

die tweede helfte van Mark. 1:11. *A.w.*, p. 50. Sef's Ruckstuhl oordeel: "Wir dürfen aber damit rechnen, dass Ps 2,7 mit seiner Formulierung bnj 'tth dem Schöpfer der Taufstimme den Anstoss gab, um in einer neuen Richtung und einem neuen Geist Gott sagen zu lassen: sū eī ho huiōs mou ho agapētōs, wie immer das damals aramäisch lauten mochte". *A.w.*, p. 212. Kazmierski, *a.w.*, pp. 38-39, lewer egter kritiek teen die samevoeging van Ps. 2:7 en Jes. 42:1.

99. Anderson, *a.w.*, p. 79; Lane, *a.w.*, p. 57; Bolkestein, *a.w.*, pp. 29-30. Dit moet steeds in gedagte gehou word dat die Ou-Testamentiese tekste 'n nuwe betekenisperspektief binne die vertellingsraam van die sinoptiese evangelies verkry.
100. Die drie plekke waarin daar by Markus op die enige en geliefde Seun gefokus word (Mark. 1:11, 9:7, 12:6), is nou-keur-ig in die evangelie versprei. Hieruit kan afgelei word dat dit 'n grondgedagte in die Markusevangelie blootlê. Die "Spanningsbogen" van die evangelieverteiling word verder versterk deur dele soos Mark. 8:38c, 13:32, 14:35 e.v. Ruckstuhl, *a.w.*, p. 215.
101. Ruckstuhl, *a.w.*, p. 209.
102. *Ibid.*, p. 204.
103. Vgl. *ibid.*, p. 210 vir bogenoemde oorsig.
104. Pesch, *a.w.*, p. 93; Bolkestein, *a.w.*, p.30; Moltmann, *a.w.*, p. 83. Lane reken met die moontlikheid dat die woord "geliefde" 'n weerkaatsing van die term "uitverkies" in Jes. 42:1 is. *A.w.*, p. 32. Dit lyk egter 'n bietjie kunsmatig. Kazmierski maak 'n saak uit vir die invloed van Gen. 22: 2,12,16 op Mark. 1: 11a. *A.w.*, pp. 53-61. Vgl. ook Ruckstuhl, *a.w.*, p. 205.



105. Moltmann, *a.w.*, pp. 83, 86.
106. Wanneer die segging bloot in funksionele Christologiese terme verstaan word, maak dit die voordeur wydoop vir die insluiping van adopsianisme. Die dooagebeure beteken nie Jesus se *instelling as Seun van God nie*, maar sy *bevestiging as God se geliefde Seun*. Daarom is dit nie vreemd dat Jesus se bekendstelling by Lukas ook op *die volk* gerig was nie (Luk. 3:21-22).
107. Goppelt, *a.w.*, p. 249.
108. *Idem.*, Vgl. ook p. 353. Hy is die Vader se "einzigster Sohn". Ruckstuhl, *a.w.*, pp. 205, 210. Ruckstuhl reken daarmee dat die gedagte dat Jesus van altyd af die Seun van God was, op die drumpel van veral Mark. 1:10 e.v. staan. Hy is die ewige en geliefde Seun van die Vader. Die teksgedeelte toon dus "eine Offenheit für das Vorhersein Jesu ..."  
*A.w.*, p. 217. Daar moet egter met stelligheid gehandhaaf word dat Jesus se doop 'n openbaring is dat Hy die ewige en enige Seun van God is. Vgl. verder Schweizer, *Heiliger Geist*, p. 70; Gnlika, *a.w.*, p. 50; Lane, *a.w.*, pp. 57-8; Anderson, *a.w.*, 80.
109. Lane, *a.w.*, pp. 57-58. Vir die term "Seun van God", vgl. Goppelt, *a.w.*, pp. 247-248; Montague, *a.w.*, p. 241; Moltmann, *a.w.*, p. 83.
110. Ruckstuhl, *a.w.*, p. 210.
111. Ruckstuhl, *a.w.*, p. 208.
112. *Ibid.*, p. 209. Die hegting van Mark. 1:11 en 1:12 is ook te ooglopend om sy sending te ontken.

113. Hierin kan die vervulling van Jes. 42:1 onderken word: Die Dienaar sal God se m<sup>v</sup>spt realiseer. Vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.2
114. Hiermee word nie ontken dat Jesus se lyding reeds met sy inkarnasie begin het nie.
115. Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 199. Die vraag waarop hier nie ingegaan word nie, is of sy passiewe gehoorsaamheid nie óók sy aktiewe gehoorsaamheid insluit nie.
116. Cloete, *a.w.*, p. 37.
117. Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, p. 93.
118. F. Annen, "ekballō hinauswerfen, hinaustreiben" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 7/8*, p. 986; Schweizer, *Heiliger Geist*, p. 75; Taylor, *a.w.*, p. 163; Rawlinson, *a.w.*, p.12. Annen wys daarop dat die werkwoord ekballō (Mark. 1:12) 'n terminus technicus is vir die uitdrywing van demone in die sinoptiese evangelies. *A.w.*, p. 986.
119. Vgl. Albertz en Westermann, *a.w.*, pp. 743-745. Die r<sup>u</sup>ah het die Godsmanne oorval en hulle vir 'n kort tyd tot 'n besondere aksie bekwaam. *A.w.*, p. 743; Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 225.
120. S6 F.W. Grosheide, *Mattheüs*, p. 53. Met reg merk Pesch op: "Freilich schliessen sich konkrete Geographie und Typologie nicht aus, sondern ein". *A.w.*, p. 94.
121. Volgens Matt. 4:2, 3 het Jesus in die loop van veertig dae en veertig nagte niks geëet nie waarna Hy

deur die versoeker versoek is. Lukas 4:2 vertel dat Hy veertig dae lank deur die duiwel versoek is. Aan die einde van die tydperk het die duiwel met 'n beroep op die Seunskap van God Hom versoek om brood uit 'n klip te maak. Die klem val in elk geval in albei gevalle op die tydperk van veertig dae. Die nie-eet-nie dui op Jesus se totale solidariteit met die situasie van die mens en die mens se situasie. Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1*, p. 286.

122. Montague, *a.w.*, p. 242; Frye, *a.w.*, p. 174. Dunn ag die parallel moontlik. *Baptism in the Holy Spirit*, p. 30.
123. Montague, *a.w.*, p. 242; Schniewind, *a.w.*, p. 29; W. Radl, "erēmos einsam, öde" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II 1/2*, p. 129.
124. Radl, *a.w.*, p. 128.
125. Lane, *a.w.*, p. 62; Montague, *a.w.*, p. 243.
126. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p.30; G.W.H. Lampe, *God as Spirit*, p. 70. Dunn wys veral op die hegting van Matt. 4:1 e.v. aan Deuteronomium 6-8. *A.w.*, p. 30.
127. Cranfield, *a.w.*, p. 57; Taylor, *a.w.*, p. 163; Pesch, *a.w.*, p. 94; Anderson, *a.w.*, p. 81; Radl, *a.w.*, p. 130. Daar is ander motiewe wat in die woestyn groei. Vgl. Radl, *a.w.*, p. 129; Pesch, *a.w.*, pp. 94-95.
128. Frye, *a.w.*, p. 171; Nielsen, *a.w.*, p. 72.
129. Jonker, *Christus, die Middelaar*, pp. 42, 199 met verwysing na Irenaeus.

130. Dit is opmerklik watter groot rol Deuteronomium - veral LXX Deut. 8:2-5 - in Jesus se verweer speel. Combrink, *Die diens van Jesus. 'n Eksegetiese beskouing oor Markus 10:45*, p. 81; W. Popkes, "peirazō versuchen" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 1/2*, pp. 156-157; Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, p. 29.
131. Combrink, *a.w.*, p. 81; Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p. 30; Popkes, *a.w.*, pp. 155-156.
132. Montague, *a.w.*, pp. 243-244; Groenewald, *a.w.*, p. 21. Vir 'n oorsig oor die betekenis-moontlikhede van die wilde diere, vgl. Montague, *a.w.*, pp. 243-244. A. Strobel is van oordeel dat die wilde diere op die gevaarlike situasie in die woestyn dui. "thērion Tier" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II 3/4*, p. 368. Dit gaan egter om méér as net die gevaarlike situasie. Dit gaan óók daarom dat Jesus die gevaar oorleef het. Daarom is sy woestyntog 'n herskeppingstog.
133. Pesch, *a.w.*, pp. 95-96.
134. *Ibid*, p. 96.
135. Die dienende engele is 'n teken van die kosmiese vredesheerskap. Pesch, *a.w.*, pp. 95-96. Vgl. Groenewald, *a.w.*, p. 21. Die dienende engele speel 'n belangrike rol in die paradys (Vit. Ad 4). Na die sondeval het die engel Adam en Eva uit die paradys gedryf (Apk. Mos. 27) en hulle nie meer met hemelspyse gedien nie (Vit. Ad 2). Pesch, *a.w.*, p. 96; Bolkestein, *a.w.*, p. 34; Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, p. 22.

136. Vgl. volledig hoofstuk 2, paragraaf 2.4.
137. Hahn, *a.w.*, pp. 318-319, 394-395.
138. I.J. du Plessis, "De knechtsgestalte van Jezus in de Nazaret-perikoop (Luc. 4:16-30)" in *De knechtsgestalte van Christus*, p. 111; Hahn, "Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes" in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, p. 136; Marshall, *The Gospel of Luke*, pp. 177-178; Rengstorf reken met die waarskynlikheid dat die evangelie-verteller Jesus se prediking wil saamvat. *A.w.*, p. 68; Combrink, "The Structure and Significance of Luke 4:16-30", *Neotestamentica*, 7 (1973) 39-40.
139. Du Plessis, *a.w.*, p. 112; Montague, *a.w.*, p. 263; Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, p. 93.
140. Vir 'n oorsig oor die liturgie van só 'n diens, vgl. Du Plessis, *a.w.*, p. 113; Marshall, *The Gospel of Luke*, pp. 181-182; Nielsen, *Het Evangelie naar Lucas I*, pp. 133-134; Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 120; K.H. Rengstorf, *a.w.*, p. 67.
141. Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 181.
142. *Idem.*; Du Plessis, *a.w.*, p. 113.
143. Du Plessis, *a.w.*, p. 113. Marshall wys op 'n sekere vryheid ten opsigte van die lesing van die profete gedurende die eerste eeu. *The Gospel of Luke*, p. 181.
144. Nielsen, *Het Evangelie naar Lucas I*, pp. 133-134; Du Plessis, *a.w.*, p. 113.
145. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, 170.

146. Combrink, "The Structure and Significance of Luke 4: 16-30", *Neotestamentica*, 7 (1973) 34.
147. Du Plessis, *a.w.*, p. 114; P. Stuhlmacher, *Grundrisse zum Neuen Testament. Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, p. 57; E.E. Ellis, "How the New Testament uses the Old" in I.H. Marshall, *New Testament Interpretation*, pp. 206-208.
148. Ellis, *a.w.*, p. 207.
149. Nielsen, *Het Evangelie naar Lucas I*, p. 134; Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 182; Combrink, "The Structure and Significance of Luke 4:16-30", *Neotestamentica*, 7 (1973) 34; Du Plessis, *a.w.*, p. 114.
150. Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 183; Nielsen, *Het Evangelie naar Lucas I*, pp. 134-135; Du Plessis, *a.w.*, p. 114. Die uitdrukking "om dié wat moedeloos is, op te beur" (Jes. 61:1c), kom ook nie in die aanhaling van The Greek New Testament van die United Bible Societies voor nie. Vgl. ook Ernst, *a.w.*, pp. 170-171.
151. Nielsen, *Het Evangelie naar Lucas I*, pp. 134-135; Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 183.
152. Du Plessis, *a.w.*, p. 114; A.D. Marco, "Der Chiasmus in der Bibel, 3. Theil", *Linguistica Biblica*, 39 (Des. 1976) 67; Montague, *a.w.*, p. 264.
153. Vgl. hoofstuk 2 n. 171.
154. Vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.2.
155. Wanneer Jesus verklaar dat die Gees Hom vir sy ampstaak gesalf het, kan die Ou-Testamentiese perspektiewe nie ongesiens verbygaan nie. Dit is juis

die kragwerking van die rōlah wat die ampspersoon en in besonder die messias tot magtige heilsgerigte daade in staat gestel het. Vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.2.

156. euangelisasthai en kēru<sup>x</sup>ai is twee sinonieme begrippe. Combrink, "The Structure and Significance of Luke 4: 16-30", *Neotestamentica*, 7 (1973) 31. Die heil van God is goeie nuus en daarom moet dit wyd en syd verkondig word. *Idem.*, p. 41. Daar is 'n *delikate kontras* tussen die woord wat heil vertel (kēru<sup>x</sup>ai) en die daad wat die heil bewerk (aposteflai). *Idem.*, p. 3. Eintlik is daar nie van 'n kontras sprake nie, maar van 'n *delikate spanning*. Die heilswoord roep met gespanne verwagting om die heilsdaad. Vgl. Ernst, *a.w.*, pp. 171-172.
157. Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 184, vgl. Du Plessis, *a.w.*, p. 115; Nielsen, *Het Evangelie naar Lucas I*, p. 136; Ernst, *a.w.*, p. 171.
158. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 319.
159. A.H. McNeile, *The Gospel according to St. Matthew*, p. 171.
160. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 325.
161. B.C. Lategan, "Structural interrelations in Matthew 11-12", *Neotestamentica* 11, (1977) 123.
162. *Idem.* Vgl. Montague, *a.w.*, p. 306.
163. Die sitaat kom in sommige opsigte met die LXX en in

- ander met die Masorete-teks van Jes. 42:1-4 ooreen. Vgl. M<sup>C</sup>Neile, *a.w.*, p. 172; Nielsen, *Het Evangelie naar Mattheüs I*, p.247. Vir 'n oorsig oor die Ou-Testamentiese blikveld van die teksgedeelte, vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.2.
164. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, pp.324-325.
165. Goppelt, *a.w.*, p. 346; vgl. Bühner, "pais Knecht, Kind, Sohn" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III, 1/2*, pp. 11-14.
166. Goppelt, *a.w.*, p. 346; Bühner, *a.w.*, p. 13.
167. Bühner, *a.w.*, p. 13.
168. M. Rissi, "krisis Gericht" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II 7/8*, p. 787. F. Büchsel oordeel dat krisis dieselfde betekenis lading as mspt het. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III*, p. 943. Vir 'n oorsig oor mspt se betekenis skakerings vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.2.
169. Rissi, *a.w.* p. 787.
170. S6 M<sup>C</sup>Neile, *a.w.*, p. 172; Grosheide, *a.w.*, p. 194.
171. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 327.
172. Die aanluiting by die taak van die <sup>C</sup>aebaed in Jes. 42:1 kan nie ongesiens verbygaan nie. Die merkwaardige ooreenkoms ten opsigte van die <sup>C</sup>aebaed en die Dienaar wys op die Messiaanse verweefdheid en voltooiing van Jes. 42:1-9.



173. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, pp. 326-327.
174. M<sup>C</sup>Neile, *a.w.*, p. 173.
175. Grundman, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 326.
176. Nielsen, *Het Evangelie naar Mattheüs I*, p. 247.
177. *Ibid.*
178. Grosheide, *a.w.*, p. 195; Schniewind, *a.w.*, p. 157; Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 326.
179. Nielsen, *Het Evangelie naar Mattheüs I*, p. 248.
180. Vgl. Lategan, *a.w.*, 123.
181. *Idem.*
182. Die verwysing na die demoonbesetene het as voor-beeld die beskuldiging dat Johannes die Doper van die duivel besete was (Matt. 11:18). Die genesing van die man bevestig die bewering van Matt. 9:33 en gee ook 'n toeligtig op die aanklag van Matt. 9:34. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 328; vgl. ook Grosheide, *a.w.*, p. 197.
183. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 327; Schniewind, *a.w.*, p. 152; O. Böcher, "daimonion, daimōn Dämon" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 5/6*, pp. 651-652.
184. Grosheide, *a.w.*, p. 197; Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 328; Angelico, *a.w.*, 37 e.v.
185. Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, p. 82.

186. Grosheide, *a.w.*, p. 197; Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 328.
187. M<sup>C</sup>Neile, *a.w.*, p. 175.
188. Grosheide, *a.w.*, p. 197.
189. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 329.
190. Uiterlik geoordeel het die Joodse eksorsiste dieselfde resultaat as Jesus gelewer. Goppelt, *a.w.*, p. 111.
191. Grosheide, *a.w.*, p. 197; Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 329.
192. Vir 'n verklaring van Beëlsebul, vgl. Grosheide, *a.w.*, p. 197 en veral Böcher, *a.w.*, pp. 507-508.
193. Böcher, *a.w.*, p. 508; Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, p. 69.
194. Böcher, *a.w.*, p. 508.
195. As Jesus met behulp van Beëlsebul bese geeste uitdryf, sou dit impliseer dat Beëlsebul deur middel van Jesus teen homself stry. Grosheide, *a.w.*, p. 198; Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 329; Schniewind, *a.w.*, pp. 158-159; M<sup>C</sup>Neile, *a.w.*, p. 175; Nielsen, *Het Evangelie naar Mattheüs I*, p. 249; Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, p. 69. Böcher, *a.w.*, p. 507.
196. Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 225; Albrecht en Westermann, *a.w.*, pp. 743-745.

197. Böcher, *a.w.*, p. 508.
198. Grosheide, *a.w.*, p. 199; Schniewind, *a.w.*, p. 159; M<sup>C</sup>Neile, *a.w.*, p. 176.
199. G. Schneider, "daktylos Finger" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 5/6*, p. 659. Dit is egter verkeerd om, soos Schneider, Eks. 8:19 en Ps. 8:4 ongekwalifiseerd binne dieselfde verwysingsraam te gebruik. Ps. 8:4 staan binne die skeppingstradisie en handel oor God se skeppingsaktiwiteite, terwyl Eks. 8:19 in die eksodustradisie ingevoeg is waar dit op God se reddende handeling wys.
200. Theron, *Onbegrensde genade*, p. 20; A.S. van der Woude, "jād Hand" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, pp. 672-673.
201. *Idem.* Ou Afrikaanse vertaling.
202. Schneider, *a.w.*, p. 659.
203. *Idem.*
204. Dit is nie so seker, soos Theron vermoed, dat Lukas met die uitdrukking "vinger van God" die Heilige Gees bedoel nie. Hoewel die begrip "arm" en "rūah" in Jes. 63:11-14 sinonieme kan wees, is dit nie *altyd* die geval nie. Vgl. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 746. As Theron beweer: "Ook in die Ou Testament word die beeld van die vinger (hand, arm) van God as sinoniem gebruik vir die Gees van die Here", dan is die opmerking darem tē simplisties gestel. Theron, *Onbegrensde genade*, p. 20. Vgl. A.S. van der Woude, *a.w.*, pp. 667-674.

205. V. Hasler, "phthanō erreichen, zuvorkommen, hingen-  
langen" in H. Balz en G. Schneider, *"Exegetisches  
Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 7/8*, p. 1008.
206. Hasler, *a.w.*, p. 1008.
207. Schneider, *a.w.*, p. 659; Böcher, *a.w.*, p. 653;  
Goppelt, *a.w.p.* 111; Montague, *p.a.w.*, p. 306; Grund-  
mann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 329; Ridder-  
bos, *De komst van het koninkrijk*, p. 69; M<sup>c</sup>Neile,  
*a.w.*, p. 176; Grosheide, *a.w.*, p. 199; Lategan,  
*a.w.*, p. 124.
208. Calvin, *Inst II*, XV, 1-6.
209. Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 194.
210. B.F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, p. 262;  
F.C. Fensham, *Die brief aan die Hebreërs*, pp. 104-  
105; H. van Oyen, *De brief aan de Hebreëën*, pp.  
145-146; A. Strobel, *Der Brief an die Hebräer*, p.  
179; Grosheide, *De brief aan de Hebreëën*, pp.  
209-210.
211. Grosheide, *De brief aan de Hebreëën*, p. 209; Van  
Oyen, *a.w.*, p. 146. Volgens Strobel wil die uit-  
drukking "deur die ewige Gees" sê dat Christus  
Homself in gehoorsaamheid aan die Vader oorgee. *Der  
Brief an de Hebräer*, p. 179.
212. H. Strathmann, *Der Brief an die Hebräer*, p. 123; H.  
Mühlen, "Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine  
einseitige Gotteslehre" in C. Heitmann en H. Mühlen,  
*Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, pp.  
261, 263; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, p.  
314; Van Ruler, *De vervulling van de Wet*, p. 170.

213. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, pp. 197-222; Ridderbos, *Zijn wij op de verkeerde weg? Een bijbelse studie over de verzoening*; Berkouwer, *Het werk van Christus*, pp. 144-195, 279-349; Jonker, *Christus, die Middelaar*, pp. 185-203; Combrink, *Die diens van Jesus. 'n Eksegietes beskouing oor Markus 10:45*; Goppelt, *a.w.*, pp. 420-424; H. Frankenöfle, "anti anstatt, an Stelle von für" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 3/4*, pp. 259-261; D. Sänger, "mesitēs Mittler, Bürge" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II 7/8*, pp. 1010-1012; H. Patsch, "hyper mit Gen: für, zugunsten von, anstelle von" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 7/8*, pp. 948-951; Popkes, "paradidōmi übergeben" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 1/2*, pp. 42-48.
214. Hierop sal daar in hoofstuk 4 ingegaan word.
215. 'n Verwysing by Van der Merwe na Van Ruler. H. van der Merwe, *Verwagting en voleinding*, p. 95.
216. J. Kremer, "egeirō wecken, aufrichten, intransitiv: aufstehen, sich erheben" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 7/8*, p. 907. Verskillende verbale vorme van egeirō en anistēmi word gebruik om die wonder van die opstanding te belig. Kremer, *a.w.*, *Band I 7/8*, pp. 899-910 en *Band I 2*, pp. 210-222.
217. E. Käsemann, *An die Römer*, pp. 2-3; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer VI/1*, pp. 55-56; Michel, *Der Brief an die Römer*, pp. 31-32; B. Newman en E. Nida, *A translator's handbook on Paul's letter to the Romans*, p. 5; R. Pesch, *Römerbrief*, p. 25; G. Fitzer, "Brief" in B. Reicke en L. Rost, *Biblisch-Historisches Handwörterbuch I*, p. 273.

218. Vgl. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 97 e.v.
219. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 100 e.v.; Käsemann, *a.w.*, p. 8; Wilckens, *a.w.*, pp. 56-57; Pesch, *Römerbrief* pp. 25-26; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, p. 60; Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, p. 251 e.v.; Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 38; H. Balz, hagiōsynē "Heiligkeit" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 1*, pp. 45-46; H. Schlier, "Eine christologische Credo-Formel der römischer Gemeinde. Zu Röm 1, 3f" in *Der Geist und die Kirche*, pp. 56-57.
220. Käsemann, *a.w.*, p. 8; Wilckens, *a.w.*, p. 56.
221. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 112.
222. Wilckens, *a.w.*, p. 56; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 101; Pesch, *Römerbrief*, p. 26.
223. Wilckens, *a.w.*, p. 56.
224. Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 112-113.
225. *Ibid.*, p. 112.
226. *Ibid.*, p. 111-112.
227. *Ibid.*, p. 114.
228. *Ibid.*, p. 116.
229. *Idem.*
230. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 52; s6 ook Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 38. Vir 'n oorsig oor die moontlike herkoms van die belydenis

- (se): vgl. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 113. Wilckens, *a.w.*, p. 60; Käsemann, *a.w.*, p. 10; Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 38; Newman en Nida, *a.w.*, p. 10.
231. Wilckens, *a.w.*, p. 57.
232. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 115.
233. Käsemann, *a.w.*, pp. 8-9; Wilckens, *a.w.*, p. 57; Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 115-116.
234. Käsemann, *a.w.*, p. 8; Wilckens, *a.w.*, p. 57; Schlier, *a.w.*, p. 61. Vgl. 2 Kor. 7:1, 1 Tess. 3:13.
235. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 115; Käsemann, *a.w.*, p. 9; Schlier, *a.w.*, p. 62; Balz, *a.w.*, p. 45.
236. Wilckens, *a.w.*, p. 57 verwys na E. Peterson, "Das Amulett von Cicre", in *Frühkirchliche Judentum und Gnosis*, pp. 346-354.
237. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 116; Balz, *a.w.*, p. 45.
238. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 116; Käsemann, *a.w.*, p. 9; Ridderbos, *Romeinen*, p. 26; Wilckens, *a.w.*, p. 57; E. Jüngel, "Zur Lehre vom Heiligen Geist" in U. Luz en H. Weder, *Die Mitte des Neuen Testaments*, p. 107.
239. Käsemann, *a.w.*, p. 9; Jüngel, *a.w.*, p. 107.
240. Wilckens, *a.w.*, p. 57; Schlier, *a.w.*, p. 61.
241. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 116; Wilckens, *a.w.* p. 57.

242. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 116; Ridderbos, *Romeinen*, p. 26; Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn Theologie*, p. 66 n.80; Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 40; Käsemann, *a.w.*, p. 10; Wilckens, *a.w.*, p. 57; Moltmann, *a.w.*, p. 103; Goppelt, *a.w.*, p. 447. Sommige teoloë oordeel dat die hagiōsúnē die funksie van die Gees aandui. Ridderbos, *Romeinen*, p. 25. Met heiligheid word die Goddelikheid van die Gees bedoel wat in sy skeppende en herskeppende krag optree. Dit is deur hierdie krag waardeur Jesus tot God se Seun aangestel is. Käsemann, *a.w.*, p. 10. Moltmann, *a.w.*, p. 103 praat van die aanstelling "durch den Geist, der heiligt" en Wilckens, *a.w.*, p. 57 verwys na "Gott in seiner actio".
243. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 118 n.147 verwys na Calvyn (I Calvinus C.O., XLIX 10) wat onder sarx en pneuma die menslike en Goddelike natuur van Christus verstaan. Lekkerkerker, *De Brief van Paulus aan de Romeinen I*, p. 25 staan 'n soortgelyke uitleg voor as hy verklaar: "Dogmatisch uitgedrukt zou men dus kunnen zeggen, dat de apostel hier spreekt van de menselijke en de goddelijk natuur van Christus". J.P. Louw is ook 'n eksponent van dié opvatting. Volgens hom kontrasteer Christus se kata sarka-natuur met sy kata pneuma hagiōsúnēs-natuur - dit is sy Goddelike natuur as Seun van God. Louw besluit: "The term hagiōsúnē in Greek means 'unique' having divine overtones, while pneuma in this combination carries the meaning of 'personality, inner being'". *A semantic discourse analysis of Romans. Vol. 11, Commentary*, p. 35. Wie soos Louw teologiseer, voeg 'n dualisme in, tussen die Goddelike en menslike syn van Christus. Vir 'n grondige weerlegging van bogenoemde benadering, vgl. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 119 e.v.; Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, p. 256. 'n Ander opvatting wat



steun geniet is die een waarvolgens sarx en pneuma respektiewelik aanduiding van die aardse en hemelse sfeer is. Dié standpunt word verdedig deur o.a. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, p. 253; Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 39. Vgl. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 120 e.v. volledig hieroor.

244. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 122. S6 ook die nuwe Afrikaanse vertaling. Wilckens, a.w., p.65 gee 'n versigtige uitspraak: "Möglich ist aber auch ein instrumentales Verständnis". Vir 'n grondige weerlegging van die modale verklaring van die voorsetsel kata wat o.a. deur Ridderbos, *Romeinen*, p. 25 voorgestaan word, vgl. Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 123-124.
245. Die temporele opvatting van die voorsetsel ek is meer waarskynlik as die kousale opvatting, aldus Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 125. Vgl. Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 124-125 se motivering vir die voorrang aan die temporele verklaring. Die temporele verklaring word ondersteun deur o.a. A. Nygren, *Der Römerbrief*, p. 42; Käsemann, a.w., p.9. G. Lüdemann, "ek mit Gen. aus, seit, durch" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 7/8*, p. 978; Schneider, "horizō bestimmen, festsetzen, erklären" in H. Balz en G. Schneider *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II 9-11*, p. 1300; Pesch, *Römerbrief*, p. 25. Ridderbos hink op twee gedagtes: "ex is niet slechts temporeel (sinds) op te vatten, maar geeft de grond en het bewijs aan: *krachtens*". *Romeinen*, p. 26. Vir Michel gaan dit ook om kruis of munt: temporeel of kousaal. *Der Brief an die Römer*, p. 40. Tog verklaar hy dat Jesus *op grond van sy opstanding met Goddelike mag toegerus is*. *Der Brief an die Römer*, p. 39.

246. Lekkerkerker, *a.w.*, p. 24.
247. Nygren, *a.w.*, pp. 43-44.
248. *Ibid.*, p. 42; Wilckens, *a.w.*, p. 65.
249. Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 111.
250. Ridderbos, *Romeinen*, p. 26; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 127.
251. Vir 'n uitleg van horizein vgl. Schneider, "horizō bestimmen, festsetzen, erklären" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II 9-11*, p. 1300; Käsemann, *a.w.*, p. 9; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 110; Ridderbos, *Romeinen*, p. 26; Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn Theologie*, p. 66; Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 39.
252. Jonker, *Die Brief aan die Romeine*, p. 24. In die voor-Pauliniese formule het die Seun van God dieselfde Messiaanse betekenis as in Hand. 13:33 en Hebr. 1:5. Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 107 e.v. en veral 109; Wilckens, *a.w.*, p. 59. Om in Christus se aanwysing as Seun van God 'n adopsiaanse Christologie te lees (Käsemann, *a.w.*, p. 9, Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 39) is 'n dogmatiese oorspanning van die belydenis. Dit gaan nie om 'n teenstelling tussen die aardse en die verhoogde Jesus nie, maar om sy unieke Messiasskap. Die lig skitter op sy Messiasskap sedert sy opstanding!
253. Ridderbos, *Romeinen*, p. 24; Lekkerkerker, *a.w.*, p. 23; Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 127-128.
254. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 128. Schneider, *a.w.*, p. 1300 reken dat en dunāmei 'n Pauliniese toevoeging is.

255. Ridderbos, *Romeinen*, p. 25; Jonker, *Die Brief aan die Romeine*, p. 24; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 129.
256. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 124.
257. Ridderbos, *Romeinen*, p. 25.
258. Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 129-130.
259. *Ibid.*, p. 130.
260. *Ibid.*, p. 132; Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 101 e.v.
261. *Idem.*
262. *Idem.*; Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 101.
263. H. Kraft, "stylos Säule, Pfeiler" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 5/6*, p. 673.
264. Balz, "hedraïōma Fundament" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 7/8*, p. 922. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 132 en Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 103 verkies egter die vertaling "bolwerk". Ridderbos omskryf dit as 'n "vaste zetel". In die lig van die boubeeld is dit egter meer sinvol om voorkeur aan die vertaling "fondament" te gee.
265. Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 103; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 132.
266. Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 103; Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 132-133.

267. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 133.
268. Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 103; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 133.
269. Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 103; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 133; P. Fiedler, "eusebeia Ehrfurcht, Frömmigkeit, Religion", in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II 1/2*, pp. 212-214.
270. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 135. Versteeg *ibid.*, pp. 135-138 voer verskeie gegronde redes hiervoor aan. Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 103.
271. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 137; G. Holtz, *De Pastorale Briefe*, p. 90; Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 103. Ridderbos praat van 'n "Christelikh lied of hymne, waarin de heerlijkheid van Christus wordt bezongen ..." *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 135. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 28 verwys ook na die Christus-himne in 1 Tim. 3:16. Só ook H. Bürki, *Der Erste Brief des Paulus an Timotheus*, p. 120. Smelik, *De Brieven van Paulus aan Timotheüs, Titus en Filemon*, pp. 59-60; Montague, *a.w.*, pp. 229-230. Volgens Versteeg is die mees omvattende tipering dié van K. Wegenast *r.w.* "Bekennislid". *Christus en de Geest*, p. 137.
272. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 136; Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 169-170; Bürki, *a.w.*, p. 121; Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 28; Hahn, "Bekennnisformeln im Neuen Testament" in P. Meinhold, *Studien zur Bekenntnisbildung*, p. 10; Holtz, *a.w.*, p. 90.

273. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 136; Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 28.
274. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 137; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 171; Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 28; Bürki, *a.w.*, p. 121.
275. Institutio Oratoria IX. 3. 76, 78 Quintilius. Vgl. I.J.G. Scheller, *Lexicon totius Latinitatis*, 12 M 2; Bürki, *a.w.*, p. 121.
276. Institutio Oratoria ix. 3.80 Quintilius.
277. Institutio Oratoria ix. 3.77 Quintilius. Vir 'n oorsig oor die versverskynsels en verwysing na die verskillende bronne vgl. R.P. Martin, "Approaches to New Testament Exegesis" in I.H. Marshall, *New Testament Interpretation*, p. 238.
278. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 137; Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 104, beweer: "Deze is blijkbaar niet chronologisch bedoeld, in de zin van zes opeenvolgende stadiën of 'trappen' in de openbaring van Christus". Vgl. Montague, *a.w.*, p. 230. Die inhoud van die laaste reël volg bv. nie in tydsorde op dié van die vierde en vyfde reëls nie, maar gaan daaraan vooraf. Hoewel die gedagte van 'n oud-Egiptiese seremoniële troonbestyging as agtergrond van die himme aantreklik is, kan dit nie gehandhaaf word nie. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 171; Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 137. Dié hipotese word voorgestaan deur o.a. Goppelt, *a.w.*, p. 411; Smelik, *De brieven van Paulus aan Timotheüs, Titus en Filemon*, p. 60 en Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 28.

279. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 28.
280. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 137.
281. Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 104.
282. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid* p. 137.
283. Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 147-148.
284. Ridderbos, *Paulus. Het ontwerp van zijn theologie*, p. 66; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 148; Montague, *a.w.*, p. 230; Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 28.
285. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 148.
286. *Ibid.*, p. 149 e.v.; Lekkerkerker, *a.w.*, p. 120 e.v.; Wilckens, *a.w.*, p. 165; Newman en Nida, *a.w.*, p. 54; Käsemann, *a.w.*, p. 76.
287. Michel, *Die Brief an die Römer*, p. 96; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 150.
288. Ridderbos, *Romeinen*, p. 72; Wilckens, *a.w.*, p. 165; Newman en Nida, *a.w.*, p. 54.
289. Käsemann, *a.w.*, p. 76.
290. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 151.
291. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 137; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 151; Montague, *a.w.*, p. 230. 1 Tim. 3:16b praat plasties van Christus se opstanding en hemelvaart as van sy 'regverdiging'. Stuhlmacher, *a.w.*, p. 231.

292. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, p. 66.
293. Versteeg, *Christus en de Geest*, p.151.
294. *Idem.*
295. *Idem.*
296. *Idem.* Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 137.
297. Bürki, *a.w.*, p. 124; Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 29.
298. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 137.
299. Versteeg, *Christus en de Geest*, p.152.
300. *Ibid.*, p. 153.
301. N. Brox, *Der Erste Petrusbrief*, p. 168; Goppelt, *Der Erste Petrusbrief*, p. 245.
302. R.T. France, "Exegesis in practice: two Samples" in I.H. Marshall, *New Testament Interpretation*, pp. 267-268; Vgl, ook Goppelt, *Der Erste Petrusbrief*, p. 245; K.H. Schelke, *Der Petrusbriefe*, p. 104.
303. Montague, *a.w.*, p. 314. My kursivering.
304. *Idem.* My kursivering.
305. *Idem.* My kursivering.
306. Bolkestein, *De brieven van Petrus en Judas*, p. 141. My kursivering.

307. *Idem.*
308. *Idem.*
309. Versteeg, "Christus en de Geest", *Gereformeerde theologisch tijdschrift*, I (1978) 20.
310. Goppelt, *a.w.*, p. 507.
311. Bolkestein, *De brieven van Petrus en Judas*, p. 138.
312. *Idem.*; France, *a.w.*, p. 266.
313. thanatōtheïs is 'n sterk gelade woord wat na h geregtelike doodmaak verwys. France, *a.w.*, p. 268.
314. *Ibid.*, p. 266.
315. *Ibid.*, p. 267.