

# AFDELING A : HERMENEUTIES

## HOOFSTUK 2

### 2. 'n HERMENEUTIESE PERSPEKTIEF

#### 2.1 WIE DOEN WAT: WAAROM/WAAROOR?

'n Hermeneutiese perspektief op die handeling in die kommunikatiewe situasie verbind die "wie doen wat" met die *waarom/waaroor*-vraag van die interpretasiemodel vir die prakties-teologiese handeling. "Zo worden de intentie en motivatie, die aan een handeling ten grondslag liggen, zichtbaar" (Heitink 1993:174). Om 'n handeling te *begryp*, moet daar deeglik verstaan word *waarom/waaroor* mense beweeg word om op 'n bepaalde wyse gestalte aan hulle handeling te gee. Met betrekking tot hierdie ondersoek moet daar tot verstaan gekom word *waarom/waaroor* die Nuwe-Testamentiese skrywers beweeg was om die Ou Testament op 'n spesifieke wyse te interpreteer en 'n Christologiese gestalte daaraan te gee. Heitink (1993:192) noem dit "... *patrone van interpretasie*, die vanuit die huidige situasie als zingevingskader funksioneer en toegang gee tot 'n praxis van geloven en handelen." Met betrekking tot 'n hermeneutiese perspektief op die handeling van die Nuwe-Testamentiese skrywers sal daar aangetoon kan word dat die Christelike tradisie waarin hulle gestaan het en die kontemporêre lewenservaring op mekaar ingespeel het. Ook vir hulle was sulke *interpretasie-patrone* "... onmisbaar om de situasie van nu te kunnen interpreteren in het licht van de Schrift en zo de afstand tussen de tekst en hoorder te overbruggen" (Heitink 1993:194).

### 2.1.1 Die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament

Hermeneutiek kan gedefinieer word as die teorie van wetenskaplike verstaan, maar so gesien “word net die Bybelteks (gedeeltelik) en die metode van uitleg belig (en dan sonder om terug te vra na die wysgerige en wêreldbeskoulike basis daarvan, dit wil sê die aard, voorwaardes en funksie van die interpretasieproses). In omvattende sin dui die term op die verstaan van die historiese konteks van die Bybelteks (die wêreld agter die teks), die sosiaal-kulturele en godsdienstige konteks van die Bybelteks (die wêreld rondom die Bybelteks), die inter-, intra- en ekstekstuele konteks van die Bybelteks, die verskillende metodes om die teks te verklaar, die uitlegger van die teks (sy godsdienstige, sosiaal-kulturele, politieke en ekonomiese opvatting), en die wêreld voor die teks (die hoorder en sy leefwêreld)” (Vos 1996b:2-3).

Van der Ven (1993:46) stel dit ook duidelik dat *hermeneutiek* gesien moet word as ‘n proses wat aspekte en faktore insluit soos spreker en outeur, luisteraar en leser, die pragmatiek van die teks, die koderingsstelsel van die teks, sowel as die kommunikasiesituasie van die outeur en luisteraar: “Hermeneutic work therefore implies the decoding of the historical meaning of the text in question, from the text in its context.”

Hermeneutiek het gevolglik te doen met die aktiwiteit van vertolking en interpretasie tydens ‘n kommunikasieproses. “... al onze uitingen, ons weten en onze wetenskap zijn ‘interpretatie van werkelijkheid in taal’. Interpretaties zijn mogelijk, omdat wij op een ... menselijke wijze in de werkelijkheid zijn gegrond en met de werkelijkheid een diepe band hebben” (Dingemans 1991:82). Die leser of ontvanger van ‘n boodskap moet ‘n bewuste verstaanpoging aanwend om die vreemdheid en verduistering van die boodskap op te klaar. Slaag die leser nie daarin nie, word interpretasie vir hom/haar ‘n probleem: Die hermeneutiese probleem betreffende hoe om dit wat gegee word, op ‘n gekontroleerde en kontroleerbare wyse te verstaan (Vos 1996b:3; Smit 1987:19). “Under the older view, hermeneutics was

concerned with the formulation of “rules” to insure that a particular understanding of a text was an accurate one” (Thiselton 1980:16). Bybelse hermeneutiek het spesifiek te doen met die vraag oor hoe die Bybel behoort verstaan te word. Verstaan van die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament is dus by uitstek ‘n Bybelse hermeneutiese probleem. “Indeed, it would be no exaggeration to understand the hermeneutical problem of the Old Testament as *the* problem of Christian theology, and not just as one problem among others.” (Gunneweg 1978:2).

Longenecker (1987:22) verduidelik die probleem só: “In fact, one’s understanding of relations between the testaments - whether articulated or not; assumed or consciously explicated - determines in large measure what kind of Christian theology one espouses, what kind of Christian gospel one proclaims, and what kind of Christian lifestyle one practices.” Tog bestaan hierdie probleem net vir Christene, aangesien die een deel van hulle kanon van Joodse afkoms is. “The problem of the hermeneutic circle is not new. It is already found in the origins of Christianity, for the first Christians read and understood the writings of Judaism in a new way that was shaped by their understanding of the life and death of Jesus” (Van der Ven 1993:47). Daarom is die vraag wat ons moet beantwoord die volgende: Hoe moet Christene in die gereformeerde tradisie die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament verstaan sodat nie een van die twee Testamente daardeur gedevalueer word nie?

Greidanus (1988:119) is ‘n eietydse voorbeeld van ‘n homileet wat nie die Bybelse hermeneutiese probleem kan oorbrug nie. In sy werk, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, probeer hy die probleem oplos maar eindig uiteindelik tog maar weer met ‘n Christosentriese lees van die Ou Testament: “The New Testament teaches throughout that Jesus Christ is the fulfilment of Old Testament history, promises, and prophecies ... it means that we must now move beyond strictly historical interpretation and interpret the Old

Testament in the light of its fulfilment in the New Testament.” Greidanus se probleem is daarin geleë dat hy steeds die gebruik van en aanhalings uit die Ou Testament deur die Nuwe-Testamentiese skrywers as eksegetiese model vir die interpretasie van die Ou Testament toepas.

### **2.1.2 Die Ou Testament as Bybel van die vroeë Christene**

Die Bybel as “twee-boeke-in-een” het nie eensklaps uit die hemel geval nie, maar is die resultaat van ‘n eeu-lange historiese ontwikkeling. Die eerste Christene moes hulleself in ‘n konteks van Judaïsme, waar die Ou Testament as die Heilige Geskrifte aanvaar was, definieer. Die eerste Christene het dus grootliks die Nuwe Testament geskep deur hulle spesifieke interpretasie van die “Ou Testament” vanuit die Jesusgebeure. “This Jesuological or Christological interpretation then resulted in the production of new texts, which created for the Christians - not for the Jews - the hermeneutic problem of the first and second testaments” (Van der Ven 1993:47).

Wanneer hier van “Ou Testament” gepraat word, moet daarop gelet word dat dit op hierdie stadium ‘n vae omskrywing uitdruk, aangesien die Ou Testament soos ons dit ken eers waarskynlik teen die jaar 100 n.C. finaal in die Judaïsme as kanonies aanvaar is (Gunneweg 1978:8; Reventlow 1986:133). Wat nog meer is, is dat die “Ou Testament” waarvan ons op hierdie stadium praat, in twee skriftelike tradisies in omloop was: Die een was die *Hebreeuse tradisie* wat verdeel was in die Wet, die Profete en die Geskrifte en was hoofsaaklik deur *Palestynse Jode* gebruik (Reventlow 1986:134); die ander een was die *Griekse tradisie* wat ‘n vertaling was van Hebreeuse dokumente, wat ‘n baie ouer *Vorlage* in die Hebreeuse tradisie verteenwoordig het, tesame met die sogenaamde Apokriewe boeke. Hierdie vertaling staan algemeen bekend as die Septuagint en was grotendeels in omloop onder die *diaspora-Jode* (Preuss 1984:11-22). Omdat die Christendom ‘n ontwikkeling vanuit die Judaïsme was

en die groei van die kerk hoofsaaklik buite die grense van Palestina plaasgevind het, was die Septuagint gevolglik die Bybel van die vroeë kerk (Ellis 1988:653-690; 1991:12; Septuagint 1991: i-iv).

### **2.1.3 'n Hermeneutiese sleutel tot die Ou Testament vir die vroeë Christene**

Wat egter van gróót belang is, is om daarop te let dat die vroeë Christene se hermeneutiek van die Ou Testament (Septuagint) radikaal van hulle "Ou Testament-genote" verskil het. "The early church in fact proclaimed the Christ event as a fulfilment of Old Testament expectations simply by bestowing on Jesus the honorific titles of Israelite and Jewish religion ... and by transferring to him the divine predicate 'Kyrios'" (Gunneweg 1978:25). Die eerste Christene het Jesus se terugkoms binne hulle eie tydvak verwag (Mark 13:10; 1 Kor 7:29; 1 Tess 4:15) en daarom nie so baie waarde aan die Ou Testament geheg as die Jode nie. Die rede daarvoor - elke leser interpreteer 'n teks in relasie tot sy eie eksistensie: "The reader and the listener seek the meaning of the text for their own personal and social life (Christologiese apriori, my verduideliking - WGT) ... one seeks to better understand one's own existence in the mirror of the texts. Hermeneutics creates the relationship between text and existence" (Van der Ven 1993:47).

Die eerste Christene se Skrifbeskouing is bepaal deur hulle geloof in Jesus as die langverwagte Messias en gevolglik het hulle die Ou Testament grootliks gelees as 'n *profesie* wat met die koms van Jesus in vervulling gegaan het (Gunneweg 1978:26; Steyn 1997:146-153). Die wyse waarop die Ou Testament as *profesieë* gelees was, was deur dit *Christologies* te interpreteer: Alle uitleg was gedoen met die oog op 'n vooruitwysing na Jesus. "If the New Testament writers approached the Old Testament in the light of a preunderstanding that was theologically informed (for example, by

Christology), does this not mean that in order to be true to the tradition of the New Testament itself the interpreter will consciously approach the text from a particular theological angle?" (Thiselton 1980:23).

Die hele Ou Testament het vir die eerste Christene God se plan in die geskiedenis geword wat nou in Jesus 'n werklikheid geword het: Christosentries - "Jesus' news of the coming of the kingdom of God was a new interpretation of the old Jewish texts. Jesus was considered the last eschatological prophet, who taught how the Jewish writing must be interpreted" (Van der Ven 1993:47; vgl. ook Von Rad 1965:328). Spoedig het die Nuwe-Testamentiese skrywers eksegetiese metodes (tipologie, allegorie, belofte-vervulling) aan hulle eie tyd ontleen om sodoende skriftelike neerslag te verleen aan hulle eie identiteit wat in Jesus as persoon gesetel was, sowel as aan hulle profeties-eskatologiese interpretasie van die Ou Testament (Preuss 1984:62, 69, 85, 112; Gunneweg 1978:25-35).

Wat egter nie uit die oog verloor moet word nie, is dat die Christologiese interpretasie (aan die hand van eitydse eksegetiese metodes) van sekere dele van die Ou Testament deur die eerste Christene 'n onherroeplike hermeneuties-teologiese greep op die Ou Testament uitoefen. Die herinterpretasie van groot dele van die Ou Testament in die lig van die Jesusgebeure kan nie as teks (Nuwe Testament) weer ongedaan gemaak word nie, ongeag of die eksegetiese metodes waarmee dit gedoen was, steeds legitiem is al dan nie.

Van Zyl (1986:64) stel dit so: "... die 'paradystoestand' van 'n Christologiese gesuiwerde Ou Testament is vir altyd verlore. Die vraag vir die Christeneksegeet is dus nie of hy die Ou Testament Christologies mag benader nie - hierdie keuse is reeds vir hom gemaak, maar alleen *hoe* hy dit sal doen." Ten einde hierdie *hoe* (die Ou Testament Christologies te benader) uit te werk, sluit Van Zyl (1986:65) by Hanson (1983:189vv) aan en som dit dan so op: Die Nuwe Testament-skrywers "het daardie areas in die Ou

Testament aangestip wat die mees relevante vir die Christendom is, naamlik die profete, psalms en sekere dele van die wysheidsliteratuur. Hulle het daardie simbole en beelde uit die Ou Testament gekies wat geblyk het die mees effektiewe te wees in die verstaan en aanbieding van die Christelike evangelie: Die lam, die Woord van God, die seun van God, die tweede Adam, die draak, die bruidegom, die hoëpriester, die leeu van Juda, die bruid van Christus.” Hierdie *hoe* plaas dan volgens Van Zyl die Ou Testament binne ‘n groter heilshistoriese raamwerk. Wat hierdie ondersoek betref stem dit saam met Van Zyl (1986:64) as hy sê hierdie keuses kom op ‘n “tonnelvisie” van die Ou Testament neer, want wat dan nou van dié Ou-Testamentiese gedeeltes (die areas, simbole en beelde) wat nie as sogenaamd relevant vir die Christendom aangestip kan word nie?

Om uiteindelik gestalte te gee aan die *hoe*, sonder om die Nuwe-Testamentiese gebruik van die Ou Testament as norm vir hedendaagse eksegetiese te laat geld, neem Van Zyl (1986:72) ook ‘n Christologiese benadering tot die teks van die Ou Testament in, maar noem dit dan ‘n geloofstandpunt (‘n standpunt wat nie rationeel bewys kan word nie). Van Zyl is eerlik as hy erken: “Met hierdie geloofstandpunt neem ons dus die basiese uitgangspunt en oogmerk van die Nuwe-Testamentiese outeurs oor: Ons glo dat Jesus Christus die vervulling van God se diepste intensie met die ou volk Israel is, en ons beoog om die sinvolheid hiervan met ons metodes vanuit die Ou Testament waar te maak.” Die ondersoek deel egter nie in hierdie hermeneutiese greep van Van Zyl op die teks van die Ou Testament nie.

Jesus se totale lewe (vanaf ‘n geslagsregister uit die Ou Testament tot by sy hemelvaart) moes uit die Ou Testament gesanksioneer word, sodat die kerk homself kon onderskei van die Jodedom wat hulself afgegrens het van die Christene wat as bedreigend tot die tradisies van die Judaïsme beskou is (Reventlow 1986:133). Van Zyl (1996:66) is reg as hy sê: “Dit hang saam met hulle apologetiese motief: Christus moet ‘ten alle koste’ vanuit die Ou

Testament bewys word. Hulle het dus basies nie 'n eksegetiese belangstelling in die Ou Testament gehad nie, maar 'n apologetiese.” Die rede vir die afgrensing van die Ou Testament deur die Jode was daarin geleë dat Jesus nou die hermeneutiese sleutel tot die interpretasie van die Ou Testament vir die Christene geword het (Van der Ven 1993:47).

Die feit dat die toepassing van die Jode en die Christene se onderskeie hermeneutiese invalshoeke op die Ou Testament vir elk 'n totaal verskillende homiletiese inhoud oplewer, is 'n onomwonde bewys daarvan dat 'n hermeneutiese *apriori* uiteindelik die interpretasie van die teks bepaal: Vir die Jode was hulle *apriori* die *wet van Moses*, terwyl die Christene *Jesus* as *apriori* gehad het (Preuss 1984:140vv). Die resultate van beide groepe se eksegese was dus grotendeels bepaal deur hulle historiese gesitueerdheid, eerder dan deur die teks self. Dit is dus baie duidelik dat die eerste Christene se hermeneutiese sleutel tot die Ou Testament nie sonder meer as model vir die twintigste-eeuse kerk se Skrifinterpretasie gebruik kan word nie. Barr (1966:140) verduidelik ook dat Christus as Persoon nie die hermeneutiese sleutel tot die Ou Testament is nie, maar dat die Ou Testament gesien moet word as 'n boek wat die kerk besit, “... to ask in what way the guidance it affords help us to understand and discern and obey the Christ more truly.”

“Ons moet dus die Nuwe Testament-skrywers se Christologiese interpretasie van die Ou Testament beoordeel presies vir wat dit werd is, naamlik aan die een kant 'n heilshistoriese deurbraak, maar aan die ander kant onderworpe aan die spesifieke oogmerk vir daardie tyd en daarom eensydig en onvolledig” (Van Zyl 1986:67).



## **2.2 DIE GEBRUIKLIKE HOMILETIESE MODELLE VIR DIE VERHOUDING OU TESTAMENT/NUWE TESTAMENT**

In hierdie afdeling wil die ondersoek na die hermeneuties-teologiese modelle wat voortgaande aangewend word ten einde die probleem van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament op te los, maar die Ou Testament devalueer, verwys. Die ondersoek wil voortdurend daarteen waak om in 'n literatuur-ondersoek soos die van Baker (1991), *Two Testaments, One Bible* te verval. Daarin het hy reeds byna alle relevante modelle vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament krities-analities bespreek en by elke model 'n uitgebreide bibliografie toegevoeg.

Die kritiek wat die ondersoek op gebruikelike modelle lewer, word ter verheldering van die ondersoek se probleemstelling gedoen. Vir 'n diepgaande insig in die historiese ontwikkeling en die verskeidenheid van modelle vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament kan onder andere Gunneweg (1978), Preuss (1984:62-139), Reventlow (1985; 1986), Zeffass/Poensgen (1990:9-26), Dingemans (1991:84-101) en Zenger (1991) bestudeer word.

Alhoewel daar in hierdie hoofstuk na eksegetiese metodes verwys word, sal daar nie 'n krities-analitiese ondersoek na verskillende metodes se vermoë om die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament op te klaar, onderneem word nie - dit val buite die skopus van hierdie ondersoek. Dit is slegs die *diakroniese metode* wat geëvalueer gaan word (afd 2.2.5) omrede dit baie pertinent aanspraak maak op die sogenaamde 'oorspronklike betekenis' van die teks van die Ou Testament (Steck 1995:2).

### 2.2.1 Christologiese interpretasies van die Ou Testament

Verskeie Christologiese modelle maak hulle skuldig aan devaluasie van die Ou Testament in 'n poging om die boodskap daarvan vir Christene relevant te maak. Voorbeelde hiervan sou wees die gesogte allegorie, tipologie en belofte-vervullingskema (Dingemans 1991:98). Die ironie van die saak is juis daarin geleë dat hierdie modelle in hulle poging om die Ou Testament relevant te maak, juis tot gevolg het dat die Ou Testament nie tot sy reg kom nie.

Die oorsprong van hierdie modelle lê by die pogings van die Alexandrynse Vaders wat die Ou Testament wou red van Marcionisme: “Building on the deep desire of early Christians to keep the Jewish Scriptures for the Church (a la Irenaeus and Tertullian) - which meant, in turn, minimizing the negative and maximizing the positive features of Paul’s attitude toward the Mosaic law - the Alexandrian Fathers developed a distinctive approach to matters having to do with the relation of the testaments, particularly Clement of Alexandria and Origen” (Longenecker 1987:24).

Dit was veral met betrekking tot die **allegoriese uitleg** dat die kerkvaders 'n prominente rol gespeel het. “Origen (c.185 - c.254), perhaps the greatest biblical scholar of the early church, and Clement of Alexandria (c.150 - c.215) added their voices to the defence of the Old Testament against Marcion, dealing with many of its difficult texts by means of allegorical or spiritual interpretation” (Baker 1991:35). Die basiese uitgangspunt van die allegorie is dat 'n teks uit verskillende betekenislae bestaan en dat die letterlike, uitwendige betekenis eintlik maar net die omhulsel is waaragter die ware betekenis verskuil lê.

Die taak van die eksegeet is dan om deur hierdie omhulsel te breek om by die ware, verborge, mistieke betekenis van die teks uit te kom (Prinsloo 1994:5; 1995:379). “This method is not Israelite or Jewish, ... but Hellenistic in origin”

(Gunneweg 1978:32). Enige homileet wat vandag nog die Ou Testament gebruik deur dit te vergeestelik in die lig van die Nuwe Testament of Christelike gevolgtrekkings daaruit maak, is besig met 'n bedekte vorm van allegorie. Dit is veral die historiese tekste van die Ou Testament wat op hierdie wyse 'diensbaar' gemaak word vir die Christelike prediking. Dit mag egter nie gedoen word nie, want die geskiedenis kan tog nie opgehef word deur dit te vergeestelik nie.

'n Goeie voorbeeld hiervan is die *Goeie Samaritaan* wat deur Greidanus (1988:159) aangehaal word: "The traveler (Adam) journeys from Jerusalem (heaven) to Jericho (the world) and is assaulted by robbers (the devil and his helpers). The priest (the law) and the Levite (the prophets) pass by without aiding the fallen Adam, but the Samaritan (Christ) stops to help him, sets him on his beast (Christ's body) and brings him to an inn (the church), giving the innkeeper two denarii (the Father and the Son), and promising to come back (Christ's second coming)." Die allegoriese interpretasie van die Ou Testament is totaal onderhewig aan 'n subjektiewe en onkontroleerbare lees van die teks. Die *historiese konteks* tesame met die teks as *literatuur*, word totaal geïgnoreer.

**Tipologie** gaan van die voorveronderstelling uit dat die *tipe* eers sy werklike vervulling in die *antitipe* beleef (Evans 1992:862-866). "A type is an institution, historical event or person, ordained by God, which effectively prefigures some truth connected with Christianity" (Reventlow 1986:18). Hiervolgens vind die Ou Testament (die *tipe*) eers sy vervulling in die Nuwe Testament (die *antitipe*) (Poensgen 1990:22; Goppelt 1982). Gevolglik word die Ou Testament gesien as die voorafskaduwing van die Nuwe Testament - totaal gerelativeer en gedevalueer met betrekking tot die boodskap.

Alle tipologie loop uit op gedwonge Christologie: Die verlossingsgebeure van die Ou Testament (bv. Die uittogverhaal) het nie werklike betekenis sonder die antitipe in die Nuwe Testament nie. Preuss (1984:112vv) en Von Rad

(1965:364-369) beskryf ook die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament in terme van tipologie, maar dan op 'n gekwalifiseerde wyse: Die handeling van God in die Ou en Nuwe Testament vind op analoë wyse plaas. Die fout wat Preuss en Von Rad egter albei maak, is dat hulle hierdie tipologie (analogie) slegs op historiese tekste en kontekste in die Ou Testament kan toepas. Ander literatuur in die Ou Testament met byvoorbeeld 'n wysheids- of regspektief kan nie by wyse van *analogie* geïnterpreteer word nie.

'n Voorbeeld van tipologie wat nog dikwels in die prediking gehoor word is die offerlam (die tipe) in Gen 22 wat sy vervulling in die kruisdood van Christus (die antitipe) vind. “Die gevaar met die tipologiese duiding van die offerlam in Gen 22 is dat die *voorsiening* en die *trou* van God in sy historiese handeling met die aartsvaders uit die oog verloor word” (Vos 1996b:112).

'n Derde benadering wat die Ou Testament totaal relativeer, is die **belofte-*vervullingskema*** (Poensgen 1990:21). Hiervolgens gaan die Ou Testament (as belofte) in die Nuwe Testament in *vervulling*. Von Rad (1965:382-384) en Westermann (1991:218-230) is albei voorbeelde wat hierdie interpretasiemodel toepas (Hasel 1989:164). “... the various events which took place within the Old Testament sometimes look away from their own standpoint in time and forward to Jesus Christ, to be subsumed in him as their final fulfilment” (Von Rad 1965:382). “De belofte op de messias door de profeten diende ertoe om te bevestigen, dat het Nieuwe Testament de vervulling ervan verkondigde. Maar zou dat alles zijn, wat de profeten te betekenen hadden voor de komst van Christus, dan zou dat met de centrale opdracht van de profeten, namelijk de aankondiging van het gericht over het volk Israël, niets te maken hebben” (Westermann 1991:223). Albei hierdie Ou-Testamentici kwalifiseer egter dat alles in die Ou Testament nie gereduseer kan word tot belofte en alles in die Nuwe Testament tot vervulling nie (Vos 1996b:110).

'n Voorbeeld van hierdie skema is die uitleg van Gen 3:15 wat as voorlopige beloftes in Christus in vervulling gegaan het. Homiletiese voorbeelde van hierdie teks wat as die eerste profesie oor Christus in die Ou Testament uitgelê is, kom algemeen onder die opskrif *Protoevangelium* voor (Westermann 1984:260; Wenham 1987:79). Hierdie benadering kom waarskynlik die meeste van alle benaderinge onder Christene voor. Die Ou Testament word hierdeur gerelativeer en slegs die Nuwe Testament as die *vervulling* verkry homiletiese waarde.

Verhoef (1989:16-20) is eksponent van 'n eksegeet en homileet wat 'n Christologiese interpretasie van die Ou Testament voorstaan. In sy homiletiese kommentaar oor die boek Haggai in die kommentaarreeks *Skrifuitleg vir Bybelstudente en Gemeente* sê hy die volgende onder die opskrif, *Die inhoud van die boodskap*:

*Haggai 2:6-8 vertel ons wat God van plan was om in belang van sy tempel te doen, en ook daaruit blyk sy almag en soewereine beskikking oor almal en alle dinge: Hy sal die natuur laat bewe en die nasies laat wakker skrik; Hy sal sorg dat die skatte van die nasies tot die beskikking van die tempelbouers gestel word; Hy sal die tempel met groter roem beklee as selfs dié van Salomo, want Hy beskik oor al die silwer en al die goud ... In belang van Serubbabel, sy uitverkore seëlring, sal Hy die heelal laat bewe, trone van konings omvergooi, die mag van die koninkryke van die nasies vernietig, ... om sodoende die ruimte te skep vir die voorspoedige heerskappy van sy seëlring, uiteindelik van sy Seëlring by uitnemendheid, Jesus Christus, aan wie Hy alle mag sou gee (Mt 28:18; Flp 2:5-11) ... Die beloftes rondom die herbou van die tempel is in fases vervul, ook in aansluiting by die oorgang van die Ou-Testamentiese openbaringsgeskiedenis na die nuwe bedeling ... Die terme van die belofte sal eers by die wederkoms ten volle vervul word, wanneer ons 'n "onwankelbare koninkryk" sal ontvang (Heb 12:26-28). Daarheen sal die konings van die aarde hulle skatte bring (Op 21:24,26). Dit is waar dat die tempel as sodanig*

*uit die nuwe Godstad sal verdwyn (Op 21:22), maar die kern van die belofte sal vervul word in die nuwe Jerusalem, waar die woonplek van God by die mense sal wees (Op 21:3) ... Die tweede gesigspunt is dat die belofte van die toekomstige rol van Serubbabel saamhang met die Bybelse perspektief op die koms van die groot uitverkore Seun van God, aan wie die heerskappy oor al die nasies en die hele aarde gegee sal word (Pss 2, 110; Mt 28:18; Flp 2:9-11; Heb 1). Selfs toe Serubbabel van die toneel verdwyn het, het hierdie verwagting nie verdwyn nie. Serubbabel was 'n belangrike profetiese baken op pad na die **sentrale** en **finale** vervulling van die belofte in Christus ... In Christus het al hierdie en dergelike voorstellings vir God se uitverkore volk volle werklikheid geword: Hy is Immanuel, God-by-ons (Jes 7:14-16; 8:8; Mt 1:23); Hy is die "Vredevors" (Jes 9:5), en sy Gees is op pinkster uitgestort om altyd in en by ons te wees.*

Ten opsigte van modelle wat die Ou Testament devalueer kan die volgende samevattend gesê word: "Preken die dergelyke hermeneutiese sleutels hanteren, ontkomen er in de praktijk van de prediking niet aan om een dubbel subject aan te nemen: de HEER - in het eerste deel van de preek (*Ou-Testamentiese deel* - my verduideliking, WGT) - en Christus - in het afsluitende en belangrijkste deel van de preek (*Nuwe-Testamentiese deel* - my verduideliking, WGT)" (Bos 1998a:3). Dit is tog 'n bedenklike wyse van formulering van die verkondigingsinhoud as daar aan elke Ou-Testamentiese teks gevra word: Wat sê dit oor die Christusgebeure? Bright (1977:92) is reg as hy sê: "The Old Testament cannot be appealed to as authoritative in the church, or proclaimed with authority, unless its plain meaning is adhered to, and adhered to plainly. Once the plain meaning has been abandoned, control over interpretation is gone and Scripture may mean anything the spirit (and who shall say it be the Holy Spirit or the preacher's) may see in it. The sky is the limit!"

## 2.2.2 Die Nuwe Testament as eksegetiese model

Volgens hierdie benadering word die Nuwe Testament gebruik om betekenis aan die Ou Testament te gee (Dingemans 1991:100). Die legitimering van die Nuwe Testament as eksegetiese model berus op die verskynsel dat die Nuwe-Testamentiese skrywers op kontinuïteit met *Moses en die profete* aanspraak gemaak het. "These sayings ... illustrate the deep conviction that there was an indisputable connection between Christianity and the Old Testament" (Guthrie 1970:22). Hierdie interpretasie van die Ou Testament deur die Nuwe-Testamentiese skrywers is in 'n soortgelyke ondersoek deur Thirion (1996:90-105, 128-130) bespreek. Uit daardie ondersoek het dit duidelik geblyk dat só 'n benadering nie sonder meer gebruik kan word om vandag tekste in die Ou Testament te eksegetiseer nie. 'n Voorbeeld van so 'n eksegetiese model in die Nuwe Testament is: *Toe sê Hy vir hulle: "Wat 'n gebrek aan begrip en wat 'n traagheid van gees! Glo julle dan nie al die dinge wat die profete gesê het nie? Moes die Christus nie hierdie dinge ly om in sy heerlijkheid in te gaan nie?" Daarna het Hy by Moses en al die profete begin en al die Skrifuitsprake wat op hom betrekking het, vir hulle uitgelê* (Lukas 24:25-27).

Hierdie ondersoek wil enkele aspekte ten opsigte van hierdie aangeleentheid beklemtoon. Hierdie gebruik van die Ou Testament kom geforseerd voor: Vergelyk byvoorbeeld die kontekste van Matteus 2:14-15 met die van Hosea 11:1, tesame met die uitspraak: "Uit Egipte het Ek my Seun geroep." Dit is duidelik dat die eksegesis van die Ou Testament op hierdie wyse die boodskap en konteks van Hosea totaal ignoreer en ophef (Prinsloo 1986:378-385; Vosloo 1992:244-251). Nog só 'n voorbeeld van geforseerdheid uit die Ou Testament is die berig oor die kindermoord deur Herodus (Matteus 2:17-18): "Toe is die woord vervul wat die Here deur die profeet Jeremia gesê het: '... Ragel treur oor haar kinders ... omdat hulle nie meer daar is nie'" (Prinsloo 1994:10; 1995:385).

Vir die eerste Christene was die Ou Testament egter die enigste getuienisbron om Jesus mee te legitimeer. “It should be remembered that for the earliest Christians who inherited the Old Testament from Judaism and revered it as their sole Scriptures, its witness was unquestionably authoritative, and in such *testamonia* logical connection was not always looked for” (Guthrie 1970:22). Hierdie eksegetiese berus nie op enige wetenskaplike uitleg nie, maar op ‘n beslissing wat in die geloof geneem is (Versteeg 1977:21). ‘n Goeie voorbeeld hiervan is die aanhaling in Matteus 2:23: “Hy sal Nasarener genoem word.” Dit is volgens Matteus ‘n profesie wat in vervulling gegaan het, maar tog is dit nêrens in die Ou Testament te vinde nie.

Die Nuwe-Testamentiese skrywers het nie ‘n eksegetiese model daar probeer stel waarmee alle eksegetiese van alle tye gedoen behoort te word nie. Elkeen van die evangelieskrywers se eksegetiese model van die Ou Testament het in diens van sy ideologiese perspektief gestaan (Van Aarde 1982:60; Thirion 1996:60-65) en kan daarom nie sonder meer as kriterium gebruik word om vandag gegewens in die Ou Testament te kontroleer of te eksegetiseer nie (Ellis 1988:692). Indien dit wel toegelaat sou word, ontstaan die volgende vrae: As gedeeltes van die Ou Testament wat oorspronklik nie as profesieë bedoel was nie (byvoorbeeld Jesaja 53:4 in Matteus 8:17, vgl. Odendaal 1982:64-72; Burden & Prinsloo 1987:104; Koch 1982:140), maar tog só deur die Nuwe-Testamentiese skrywers aangewend is, as eksegetiese modelle moet dien, wat was hulle norm om die betrokke gedeeltes in profesieë te verander? Sal slegs dan dié *nie-profetiese* gedeeltes wat só deur hulle uitgewys is as *profesieë*, die enigste *verborge* profesieë in die Ou Testament wees?

Nog voorbeelde hiervan is: Jeremia 31:15 in Matteus 2:17; Hosea 11:1 in Matteus 2:15; Sagaria 9:9 in Matteus 21:5; Sagaria 11:12 in Matteus 27:9; Psalm 78:2 in Matteus 13:35. Kan latere wetenskaplike eksegetiese metodes nie dalk nog van hierdie tipe profesieë in die Ou Testament ontdek nie, of het,



met respek gesê, die Heilige Gees dit volledig aan die Nuwe-Testamentiese skrywers uitgewys? Indien die antwoord hierop negatief is, wat verhoed dan enige eksegeet om na willekeur nog profesieë te ontdek? Sou die antwoord bevestigend wees, kom daar 'n nuwe probleem na vore: Waarom gebruik die Nuwe-Testamentiese skrywers dan nie die betrokke gedeeltes uit die Ou Testament eenvormig nie? (Gunneweg 1978:21-31). “'n Voorbeeld hiervan is Psalm 2, een van die tekste wat die meeste deur die Nuwe Testament aangehaal word (vergelyk bv. Hand 4:25-26; Hand 13:33b; Hebr 1:5; Hebr 5:5; Openb 2:26-27; Openb 12:5; Openb 19:5). Om bogenoemde stelling te motiveer kan Psalm 2:7b (“Jy is my seun, vandag het ek jou vader geword”) as voorbeeld geneem word. In Handeling 13:33b word die teks met die opstanding van Jesus Christus in verband gebring, terwyl Hebreërs 5:5 dieselfde teks ‘aanhaal’ om die voortreflikheid van Jesus Christus bo die engele aan te toon” (Prinsloo 1994:10; 1995:386) (vergelyk ook Prinsloo 1988:24-48). Al dergelyke gebruike van die Ou Testament kom daarop neer dat daar volgens hierdie model met 'n kanon binne 'n kanon gewerk word.

Dit is veral argumente soos: *Jesus, Paulus en die Evangelieskrywers haal die Ou Testament in die Nuwe Testament aan wat probleme skep vir 'n Bybelse hermeneutiek*. As antwoord hierop kan net gesê word dat elkeen van hulle wat van Ou Testament-*aanhalings* gebruik gemaak het, in eie reg verstaan moet word. Elkeen moet binne sy eie tradisie-historiese raamwerk geplaas en verstaan word. Die *aanhalings* is nie almal op dieselfde hermeneutiese vlak geleë nie. Ter ondersteuning van hierdie argument sluit die ondersoek by die volgende uitsprake aan: “Die eerste Christene het vanuit hul Christusbepaaldheid *terug*-gekyk op die Ou Testament en verbande gelê tussen hulle eie situasie en dié van die Ou Testament. Dit het hulle gedoen vanuit die oortuiging dat wat met hulle gebeur het, 'n bepaalde *voorspel* in die Ou Testament gehad het. Die Ou Testament is dus vanuit hulle bepaalde historiese situasie geïnterpreteer” (Van der Watt 1989:63).

Combrink (1980:85) verduidelik die *aanhalings* deur Matteus só: “Die gesag van die aangehaalde werk kan ter ondersteuning van sy eie standpunt dien, óf hy vind die formulering van die sitaat meer sprekend as sy eie, óf hy wil deur die sitate ‘n hele aantal assosiasies wat met die sitate of hul breëre verband saamhang, voor die gees roep. Vir effektiewe kommunikasie is dit egter noodsaaklik dat die skrywers en die lesers ‘n gemeenskaplike agtergrond en verwysingsraamwerk moet hê, anders sal die assosiasies met die breëre konteks, asook allerlei subtiele toespelinge op die Ou Testament nie tot die leser deurdring nie.”

Paulus is seker die skrywer wat met die grootste omsigtigheid aangehaal moet word vir getuie as dit by *aanhalings* van die Ou Testament kom - veral met betrekking tot sy tipologie en allegorie. ‘n Baie waardevolle bydrae in die verband is dié van Ellis (1991). Paulus is uniek in sy gebruik van die Ou Testament en moet derhalwe in eie reg verstaan word: “The Pauline use of the Old Testament appears in three distinct forms: quotations proper, intentional and casual allusion, and dialectic and theological themes. The task of defining *quotation* in the Pauline literature is rather difficult, and the decision in the end is somewhat arbitrary. The apostle probably did not have our concept of quotation marks; he certainly did not give to it the sanctity which characterises our literary usage.” Op ‘n ander plek in sy boek druk Ellis (1991:148) hom so uit ten opsigte van Paulus se gebruik van die Ou Testament. “The problem posed by Pauline quotations lies in the variations of the Pauline text and the application given the passage by the apostle. The essential problem appears to be more one of interpretation than of a purely textual nature.”

Markus maak weer om ‘n ander rede gebruik van Ou Testament-*aanhalings*. Elke skrywer van ‘n Nuwe Testament-tekst het sy eie gebruik van die Ou Testament nagevolg. Vorster (1981:69) verduidelik Markus se gebruik van die Ou Testament so: “Rather than making use of a hermeneutical framework of

promise and fulfilment of the Old Testament in the New, Mark uses Old Testament quotations and allusions in the same way as he does with narrative commentary to substantiate a particular train of thought: he uses the Old Testament material to tell his story of the life and work of Jesus.”

Die gevaar is dat, indien hierdie *aanhalings* nie korrek verstaan word nie, die Ou Testament gedevalueer word tot slegs 'n tipe en belofte. Die *aanhalings* sou dan kon bewys dat daar met 'n belofte-ervullingskema gewerk mag word. Dit is duidelik dat die hermeneuties-teologiese model van die Nuwe-Testamentiese skrywers nie kan dien as basisteorie vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie. Nie een van die skrywers se aanwending van Ou-Testamentiese gegewens in hulle eie tekste het hoegenaamd rekening gehou met die oorspronklike gegewens se literêre, historiese of teologiese kontekste nie. Derhalwe sluit die ondersoek by Vorster (1981:71) aan: “The authors of the writings of the New Testament were, as far as the use of the Old Testament is concerned, children of their time. Judged by modern standards they did not attach importance to historical or literary context.”

Buttrick (1987:279) is 'n voorbeeld van 'n homileet wat apriori-gewys die Nuwe Testament as kriterium vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament aanwend: “But, likewise, the story line of scripture cannot truly be grasped except as it is read in the light of the awesome disclosure of God-love through the Living Symbol of Jesus Christ.” Pieterse (1988:2-6) stel dit ook min of meer so: “As hermeneutiese sleutel vir die verstaan van die Skrif vir die prediking in ons situasie, kies ek dus Jesus Christus ... indien 'n mens Jesus Christus in die middelpunt in die prediking plaas, en Hy die hermeneutiese sleutel is vir die verstaan van die Skrif vir die prediking aan die mens in sy konkrete situasie, moet jy jou afgrens van ander hermeneutiese sleutels wat in ons huidige situasie gebruik word ... Die hele Skrif moet dus vir die prediking steeds in sy eenheid geïnterpreteer word - weer eens, vanuit die eindpunt van die besondere openbaring van God in

Jesus Christus ... As ons weer eens terugkeer na die Ou Testament vanuit die perspektief van die Nuwe Testamentiese verkondiging van Jesus Christus, merk ons dat Jesus sê dat die Ou Testamentiese verkondiging op Hom betrekking het.”

### **2.2.3 Die Ou Testament - die wet, teenoor die Nuwe Testament - die evangelie**

Hierdie homiletiese model met die benadering van die *evangelie* teenoor die *wet* het sy oorsprong in Marcionisme. Longenecker (1986:22) verduidelik dit: “Claiming fidelity to Paul, Marcion laid stress on Paul’s critique of the Mosaic law and concluded (1) that the revelation that came in Jesus is opposed to the teaching of the Jewish Scriptures, (2) that the God of the New Testament is entirely other than the God of Judaism, and (3) that therefore Christians must repudiate everything associated with the Jewish law ...”

In Heyns (1992:291-296) se *Inleiding tot die Dogmatiek aan die hand van die Nederlandse Geloofsbelydenis* lewer hy kommentaar op Artikel 25. Heyns argumenteer soos volg: In die Ou Testament is daar ‘n groot hoeveelheid wette aanwesig wat reeds van vroeg af in drie onderskeibare groepe georden is: Die burgerlike wette wat dui op die reëlings, bepalinge en voorskrifte rakende die staatkundige en maatskaplike lewe van Israel; die seremoniële wette wat die godsdienstige handeling tot verering en aanbidding van Jahwe gereël het en die sedelike wette wat die lewe van die mens en sy verhouding tot sy naaste gereël het. Heyns verduidelik dan verder dat die Fariseërs en die Skrifgeleerdes van hierdie wette ‘n nuwe heilsweg gemaak het: Die mens se prestasie om die wet te gehoorsaam, en nie God se soewereine verkiesende liefde nie, het die basis geword van die verhouding tussen God en mens. Jesus se kritiek op die wet was gerig teen hierdie wanopvatting dat die wet ‘n middelaarsposisie tussen God en mens verkry, want daardeur het

die wet algaande 'n posisie verkry wat alleen aan Hóm, die ware en enigste Middelaar, toegeken is. Heyns vervolg deur te verduidelik dat Jesus wel hierdie wet vervul het: Die wet eis gehoorsaamheid en dit het Jesus gedoen, maar die wet straf ook elkeen wat ongehoorsaam is en dít het Jesus ook ondergaan. Jesus het volgens Heyns aan die *eis* en die *straf* van die wet vervulling gebied. “Die gevolg hiervan is duidelik: die wet eis nie van ons wat dit van Hom geëis het nie, en die wet straf ons nie soos dit Hom gestraf het nie” (Heyns 1992:295). Die probleem met hierdie dogmatiese dwang op die Ou-Testamentiese wette is daarin geleë dat dit aan die einde sê wat die wet nie in die Ou Testament bedoel het om te sê nie.

Heyns (1992:294) verduidelik dat die Fariseërs en Skrifgeleerdes se “ordemaking” van die bedoeling van die wet (vanaf die bewys van die vrug van Gods heilshandeling met sy volk tot 'n voorwaarde vir die ontvangs van die heil) uiteindelik daartoe gelei het dat die wet 'n heel ander funksie begin vervul het as wat God self in die gang van Israel se geskiedenis daaraan toegeken het. Die vraag is nou: Gee Heyns se “dogmatisering” van die wet nie ook weer aan die wet 'n ander funksie, naamlik 'n toesig en dreigende oordeel (*eis* en *straf* om Heyns se woorde te gebruik) as wat God self in die gang van sy openbaring aan die volk Israel daaraan toegeken het nie? Of het die Ou-Testamentiese wet eers met die teologisering van die Jesusgebeure 'n eis- en straffunksie of bedoeling verkry? 'n Bedoeling wat nie rym met die heilshandeling van God in die Ou Testament nie. Die probleem kan ook andersom geargumenteer word: As die wet dan alreeds in die Ou Testament die eis- en straffunksie gedra het, wat kon die gelowige daar doen om aan die eis te voldoen en die straf vry te spring - of het net diégene in die Ou Testament wat honderd persent gehoorsaam was aan die wet, die straf vrygespring?

Die gereformeerde tradisie is blykbaar tevrede met hierdie soort dogmatiese leerstellinge - maar die feit van die saak is, die *wet* van die Ou Testament

word geteologiseer met 'n Christologiese dwang op die teks van die Ou Testament. Let op hoe stel Heyns (1992:294) dit: "Met Christus se vervulling van die wet het dit duidelik geword dat die wet eintlik nooit sonder Christus was nie en ook nie bedoel was om sonder Hom te funksioneer nie. Met Christus se gehoorsaamheid aan die eis en onderwerping aan die straf van die wet, het Hy die volle rekening van die wet betaal."

Wat die ondersoek betref, was die Ou-Testamentiese wet nooit deur God aan sy volk gegee as 'n soort balansstaat wat uiteindelik net 'n opgehoopte verlies ("die volle rekening van die wet" - Heyns 1992:294 se woorde) na die nuwe boekjaar (die koms van Christus) kon oordra nie. In baie gevalle is die dialektiese spanning wat daar by homilete tussen *wet* en *evangelie* voorkom, terug herleibaar tot hierdie verstaan van die wet in die Ou Testament. Die oorsprong van hierdie spanning kan onder andere daaraan toegeskryf word dat die eksegetiese metodes van die Nuwe-Testamentiese skrywers as normatief vir die interpretasie van die Ou Testament aanvaar word (hierdie saak is reeds in afd 2.2.2 volledig bespreek). Heyns self het veral gebruik gemaak van die Hebreërbrief: "Sy dood het plaasgevind om mense te verlos van die oortredinge wat onder die eerste verbond begaan is, sodat dié wat geroep is, die beloofde ewige erfenis kan ontvang" (9:15b). "Die wet van Moses is slegs 'n skadubeeld van die weldade wat sou kom, nie 'n werklike beeld daarvan nie. Voortdurend, jaar na jaar, word dieselfde offer gebring, en tog kan die wet dié wat die offers bring, nooit volkome van sonde vry maak nie" (10:1).

Die vroegste tekens van hierdie spanning tussen *wet* en *evangelie* is sekerlik by Luther te vinde. Baker (1991:37) haal uit *Prefaces to the Old Testament in Luthers Works* (1960:333), die volgende aan om die kontras by Luther uit te wys: "The Old Testament is a book of laws, which teaches what men are to do and not to do ... just as the New Testament is gospel or book of grace, and teaches where one is to get the power to fulfil the law. Nevertheless just as

the chief teaching of the New Testament is really the proclamation of grace and peace through the forgiveness of sins in Christ, so the chief teaching of the Old Testament is really the teaching of laws, the showing up of sin, and the demeaning of good.”

Heyns (1982:293) verduidelik die spanning tussen wet en evangelie by Luther, na aanleiding van ‘n bydrae uit *Coram Deo. Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers Theologie*, (1956:25): “Die probleem met die wet en met name van die dekalog, is vir Luther nie die feit dat dit uitdrukking is van Gods heilige wil, en na sy inhoud dus norm is vir ons lewe nie, maar dat die wet die mens tref in sy gebodsvorm. Die wet eis en roep op. ‘Doen dit en jy sal lewe.’ Die wet vra gehoorsaamheid, en die mens kan dit nie gee nie. En daarmee het die botsing tussen God en mens ‘n werklikheid geword. Die mens kan die wet nie ontvlug nie, want daarmee sal hy die heilige God self, ontvlug.” Die kritiek teenoor hierdie verstaan van die wet (dekalog) is weereens daarin geleë dat die wet juis nie dít is wat hier gesê word nie. Eksodus 20:1 begin tog uitdruklik met die indikatief - die gawe en dan volg die imperatief - die opgawe. Heyns (1982:293) verduidelik Luther se spanning tussen wet en evangelie verder: “Die stem van God in die wet appelleer op hierdie verlore verhouding, maar wat deur die mens self nie herstel kan word nie. En dit is juis hierdie heilige en goeie karakter van die wet mét sy dodende en verskriklike werking, wat die wet vir die sondaar so onverdraaglik maak.”

Dit is nie so dat die Ou-Testamentiese wet gegee is om te appelleer op ‘n verlore sondaar wat nie die verlore verhouding self kan herstel nie. Die totale korpus van Ou-Testamentiese literatuur het aan die volk behoort met wie God reeds in ‘n verbondsverhouding gestaan het (die indikatief). Daarom is die ervaring van hierdie spanning tussen die Ou Testament se *wet* en die Nuwe Testament se *evangelie* so onnodig. Heyns (1982:294) beaam Luther se ervaring met die woorde: “Wet en evangelie wat van één God kom, ... is twee wêrelde en God alleen kan die mens oorplaas van die een na die ander.”

Vos (1996a:74) kom met nuwe perspektiewe op die *wet* na vore, naamlik die *vreugde*-aspek: “ Omdat die wet van die Here sy aard weerkaats, ervaar die mens soveel wins uit die onderhouding daarvan.” Vos (1997a:238) stel dit goed in sy resensie op die boek van Cilliers (1996), *Die uitwissing van God op die kansel*: “In dié verband dink ek aan die vreugde wat die wet bring in Psalm 19 en 119. Die wet verkwik die lewe; dit gee aan ons wysheid; dit maak ons bly; dit verlig ons oë sodat ons insig kan hê in dit wat reg en verkeerd is; dit bring eerbied vir God; dit leer ons dat God se uitsprake regverdig is; dit toets en beoordeel ons lewe in die lig van die wet; dit bewaar ons van die verkeerde pad deur ons daarop te wys en daarteen te waarsku. In die wet leer ons dat die liefde die hoogste goed en moraliteit verteenwoordig. Die klem is nie op die wet wat die heil skenk nie, maar die vreugde in die wet omdat God die heil bewerk het. In die Ou en Nuwe Testament spruit moralisme uit die misbruik van die wet.” Cilliers (1996:9) vra die vraag: “Wat veroorsaak wettiese prediking?” Vir Cilliers lê die hooforsaak in “... ‘n wanbegrip van die verhouding tussen wet en evangelie.” Cilliers (1996:11-12) noem egter ook nog ‘n paar ander oorsake. Hierdie ondersoek is egter die mening toegedaan dat die hooforsaak vir wettiese prediking ten diepste geleë is in ‘n onkunde en wanbegrip van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.

Christus (en die evangelie) staan nie teenoor die Ou Testament (en die wet) nie, maar is die Woord van God wat vlees geword het (Joh 1:14; Fil 2:5-8) en onder ons kom woon het. Omdat daar ‘n verbondsverhouding tussen God en sy bondgenote bestaan, is daar sprake van gawe én opgawe (beloftes én eise) in beide Testamente. Bos (1998a:6) stel dit duidelik: “Zonder in moralisme te vervallen plaats de christelike prediking de mens in het spanningsveld van het verbond met God ... De prediking nodigt de hoorders telkens uit en roept hen terug naar een leven uit de ‘vrijspraak-uit-genade-alleen’... Wie zichzelf niet hoeft te bewijzen, te bevestigen, te rechtvaardigen met woorden en/of daden, die is vrij om iets te betekenen voor de Ander en voor anderen.”



Von Rad (1965:405) neem ook 'n duidelike standpunt ten opsigte van die verhouding *wet-evangelie* in:

There is no basis in the Old Testament for the well-known idea which early Lutheranism exalted to almost canonical status, that Israel was compelled by God's law to an ever greater zeal for the Law, and that it was the Law and the emotions it evoked which prepared the way for true salvation in Christ. Had the Old Testament writers believed that the Law's function was to expose sin they would necessarily have presented sin as easy to understand in theological terms, or at least would have shown an awareness of it as something that was to be made manifest through divine instruction. Certainly, the Old Testament tells of many judgments which overtook the disobedient nation. But who was their author? Was it the Law? It was God himself acting on Israel, and not a legal system of salvation which worked out according to a prearranged plan. In particular, it was God himself who always remained Lord even over Israel's sin, and whose judgments even the pre-exilic prophets - and their successors even more clearly than they - represented as being at the same time evidence of his faithfulness to his chosen people.

Israel was dus deur God uitverkies nog voor die "wet" aan hulle gegee was. Dit is duidelik dat menslike gehoorsaamheid reeds in die Ou Testament nie 'n voorwaarde vir redding was nie, maar 'n dankbaarheidsreël. Die profete se oproep op die volk het juis gehandel oor hulle mislukking om te antwoord op Jahwe se heilsdade - tesame hiermee verkondig die profete dat daar 'n nuwe heilsinisiatief van Jahwe op hande is en waardeur Israel se mislukking oorbrug sal word.

#### **2.2.4 Die struktuuranalitiese benadering**

Preuss (1984:120-140), *Das Alte Testament in christlicher Predigt*, ontwikkel 'n *struktuuranalitiese* model waarmee hy die verhouding tussen die twee Testamente onder woorde bring (vergelyk ook in die verband Poensgen 1990:23-26 en Dingemans 1991:99). Sonder om Preuss se bydrae in die verband volledig te herhaal, gee die ondersoek die kern daarvan weer omdat Preuss 'n bykans volledige bydrae ten opsigte van 'n oplossing van die probleem Ou Testament/Nuwe Testament verhouding lewer en wanneer dit

by die *empiriese* kom, die kommunikatiewe handeling in diens van die kommunikasie van die evangelie in die praxis van die moderne samelewing (Heitink 1993:18), slaag hy nie die toets waarvan hyself die reëls gemaak het nie. Dit gaan vir Preuss in die Bybelse hermeneutiek om die betrekking van die *geskiedenis* op die teenswoordige tyd. Hy neem die verhouding tussen die Testamente as 'n *struktuuranalogie* op, en daarom is die geskiedenis en die teenswoordige op gelyke wyse vir hom medebepalend. Tussen die kanonvolgorde van die Ou Testament en die van die Nuwe Testament bestaan daar ook 'n struktuuranalogie. Preuss vind 'n indeling in albei Testamente volgens, soos hy dit noem, 'n grondbeginsel van *verlede, hede toekoms*. Daarmee sê Preuss, word die geloofseksistensie van latere hoorders en lesers aangedui.

Bybeltekste is volgens Preuss binne die kanon gesitueerd: Dit is gebonde aan hulle oorsprongsituasie en deur hulle plek in die kanon bewaar om verder en nuut in nuwe omstandighede te kan spreek. Hierdie voortgaande spreke vind dus analogies plaas - grondstrukture van die Bybelse getuienisse laat die mens grondervaringe van die werklikheid raaksien. Dit gaan in *struktuuranalogie* om analogie van eksistensie: 'n *Tipologie* van eksistensie. Daarom bly die uitleg van 'n teks altyd 'n historiese uitleg. Dit vergelyk terugwaarts, sywaarts, maar ook voorwaarts en stuur so af op 'n nuwe verkondiging in 'n nuwe situasie wat nie identies nie, maar analoog is. Ook die Ou Testament lei dus die kerk in sy reis op pad na die einde toe en vind ons in die vromes van die Ou Testament vanuit die Nuwe Testament *analogies* reisgenote op die weg na en saam met Christus. So word die eenheid van die Testamente in kontinuïteit en analogie verklaar.

Volgens Preuss gaan dit in die Ou Testament om *tipiese* handeling van God. Alhoewel Preuss hier met *tipologie* vorendag kom, maak hy daarop aanspraak dat hy verskil van die tradisionele siening van tipologie. Hy beweer hy devalueer nie die Ou Testament tot 'n *tipe* of voorafskaduwing van Christus

nie, maar tot analoë handeling van God in die Ou sowel as die Nuwe Testament. Tipologie so gesien, beskrywe God se handeling nie as 'n herhaling nie, maar as *ooreenstemming*. *Struktuuranalogie* fokus op die grondstrukture van die geloofseksistensie: God, die wêreld, die skepping en die geskiedenis. Daarom gaan dit vir Preuss om by wyse van *analogie van die handeling* van God uit die Ou Testament die wil en bedoeling van God in Christus beter te kan herken.

Vanaf die Nuwe Testament, die enigste legitieme vertrekpunt vir Christelike prediking van die Ou Testament vir Preuss, word daar teruggekyk op die Ou Testament en so word die boodskap van die Ou Testament deur die Nuwe Testament bevestig, gekorrigeer en uitgebou. Preuss se *struktuuranalogie* klink goed en werkbaar, dit wil beide Testamente op gelyke vlak plaas en die Ou Testament toelaat om sy eie boodskap te kommunikeer. Wat egter in Preuss se bydrae nie sin maak nie, is die *toepassing* vanuit die teks van die Ou Testament met behulp van *struktuuranalogie*.

In hoofstuk 14, *Predigten als Konkretisierungsmodelle*, verval Preuss (1984:190vv) in een of ander geloofsvoorveronderstelling en beland hy uiteindelik in die homiletiese vaarwaters van *vergeesteliking* van die Ou Testament vir die Christen. In sy *struktuuranalogie* gaan dit juis om die *eksistensiële*, tog maak hy in sy preeksketse die sprong uit die Ou Testament tot in die Nuwe, sonder enige noemenswaardige verdiskontering van die historiese of teologiese konteks van die Ou Testament. Sonder enige twyfel kom dit neer op 'n Christologiese lees van die Ou Testament. Preuss (1991) erken implisiet dat hy die Ou Testament hanteer vanuit die *Mitte: Uitverkiesing en verpligte handeling*. Dit is egter duidelik dat hierdie *Mitte* 'n groter rol in sy eksegetiese en homiletiese arbeid speel as sy *struktuuranalogie*. Preuss (1984:21) erken dat die Ou en die Nuwe Testament betrekking op mekaar het, maar nie vir hom gelyksoortig of gelykwaardig is nie: "Es hat eine abgeleitete Autorität. Die beiden Teile des christlichen Bibelkanons sind aufeinander

bezogen, aber weder gleichartig noch gleichwertig. Sie können und wollen (!) nicht in eins gesetzt werden.”

Die ondersoek wil bogenoemde kritiek staaf deur twee voorbeelde uit Preuss (1984:190-222) se preeksketse aan te haal:

- i Gen 6:9-22: Noag, die sondvloed en die ark. Preuss maak die stelling dat elke gelowige ‘n Noag kan wees - ‘n geredde een. Preuss sluit vanuit die gebeure in die Noagverhaal analogies aan by ‘n apokaliptiese verwagting van ‘n wêreld einde wat hy by wyse van ‘n atoomoorlog voorstel. Noag se verhaal kom uit 3000 v.C. en die potensiële ondergang van die wêreld was ‘n voortdurende bedreiging - maar toe kom daar ‘n Noag. Wat ‘n apokaliptiese einde van die wêreld betref, kan ons ook Noags wees. Die vraag is egter, wie of wat is jou ark? Die hemel is God se vesting, maar dit is ook ‘n groot damwal waaragter die laaste vloed dreigend opdam. Net soos Noag die sondvloed deur belofte oorleef het, kan ons die komende oordeel ook oorleef deur die verbond en uitverkiesing. Ons mag egter nie God se genade-aanbod in Christus net vir onself hou terwyl baie ander wegspoel nie. Die gemeente is die gelowige se ark en die vraag is: “Wen nehmen wir mit, so wollen wir fragen angesichts der Zusage, daß Gott uns in der Arche haben will. Du kannst Noah, wir können Noahs Familie sein” (Preuss 1984:192).

Dit is duidelik dat Preuss se struktuuranalitiese benadering ook nie die neiging van vergeesteliking van die Ou-Testamentiese teks vryspring nie. Waarom het Preuss nie vanuit die groter literêre konteks van Genesis 6-10, wat handel oor sosiale onreg en ‘n korrupte samelewing wat katastrofale gevolge in die gesig staar, sy analogiese toepassing gemaak nie? Die vloedverhaal kan beswaarlik as ‘n geïsoleerde verhaal gelees en toegepas word op Christene wanneer dit uit sy literêre verband losgemaak word.

- ii Eseg 37:1-14: Esegïel en die doodsbeendere. Preuss sluit weer *analogies* aan by die opstanding uit die dood in die Nuwe Testament, en wel in die eerste plek by die opstanding van Jesus Christus. Verder sê hy, ons kan deur die teks gelei, 'n stukkie van die pad wat na opstandingsgeloof lei, saam stap - moontlik sal dit ons eie opstandingshoop en -geloof verhelder en versterk. Preuss se *analogie* is weer eens niks anders dan 'n ver-Christeliking van die Ou-Testamentiese teks nie. 'n Homileet wat met *tipologie* die boodskap van *Esegïel en die doodsbeendere* wil verkondig, sal sonder enige twyfel by dieselfde preekinhoud as Preuss uitkom. Van die historiese konteks tesame met die teks as literatuur (Burden & Prinsloo 1987:175-194; Koch 1983:84-118), sowel as die eksistensie van die geloofservaring waarvan Preuss soveel in sy model maak, kom feitlik niks tot sy reg in sy hantering van die teks nie. Vergelyk die volgende uit sy preek: "Was bei Ezechiel ein Bild war, ein Zeichen, wurde Ostern Wirklichkeit"; "Ihre Kirche steht hier auf dem Friedhof"; "Man kann den Weg zu dieser glaubenden Hoffnung finden" (Preuss 1984:214).

Wat aanvanklik by Preuss 'n werkbare model in teorie was, het in die praktyk van die verkondiging van die Ou-Testamentiese boodskap ook "*ontaarden in een vermenging van leem en ijzer en derhalve een reus met zwakke voeten opgelevert*" (Bos 1998a:6). Preuss se model laat ook nie reg geskied aan die Ou-Testamentiese geskiedenis nie, want wat maak hy met gedeeltes waar analogieë tussen die twee Testamente nie uitgewys kan word nie?

### **2.2.5 Diakroniese eksegesië van die Ou Testament**

Daar bestaan die idee onder talle teoloë dat histories-kritiese eksegesië van 'n gegewe Ou-Testamentiese teks die probleem van die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament kan oplos en wel om die volgende redes: In 'n

diakroniese ondersoek van die teks word daar gekyk na die wyse waarop die spesifieke teks of perikoop met verloop van tyd ontstaan en gegroei het. Van hieraf word dan aanspraak gemaak op die oorspronklike betekenis van die teks in die verskillende stadiums van ontwikkeling en groei.

As voorbeeld om hierdie misverstand aan die kaak te stel, gebruik die ondersoek die werk van Steck (1995), *Old Testament Exegesis: A Guide to the Methodology*. Steck sê self in die voorwoord van sy boek die volgende: "With the aid of scientific exegesis, this manual shows one how to approach the *historical* meaning of Old Testament texts during the period of their productive formation. This meaning is the *original* meaning of an Old Testament text within the transmission realm of the Old Testament. This meaning must be processed because it is the foundational meaning. This meaning is constitutive for the formulation and the context of an Old Testament text." Steck sê tereg in sy voorwoord dat die onderwerp van sy ondersoek nie die toepassing van die Ou-Testamentiese teks is nie, maar vervolg dan deur te sê: "This book can accompany you as you become an attorney, ... of the text, in order that it can speak *its* message, and come to life for us." As demonstrasievoorbeeld vir sy diakroniese ondersoek gebruik Steck (1995:177-207) die teks van Gen 28:10-22.

Nadat Steck al die diakroniese stappe sorgvuldig op die gegewe teks toegepas het, kom hy by die fokuspunt van die teks uit wat hy as volg formuleer: "In all of these transmission stages, the *emphasis providing meaning to the text lies in the promises*" (my beklemtoning - WGT). Wanneer Steck (1995:207) nou die hermeneuties-teologiese sprong na die Nuwe Testament probeer maak, struikel hy in die kloof tussen die twee Testamente: "For the Christian, this depth is shown in Christ. Gen 28 would teach the Christian to understand Christ as the holy place of God's turning to the world; to understand Christ as a person, as a guarantee of the promise of God's accompaniment and sustenance of life." Die ondersoek vra die vraag: Indien

die teologiese fokuspunt van die teks eksegeties as “God se belofte” blootgelê is, waarom steek Steck nie die kloof na die Nuwe Testament oor met die *belofte* in die realiteit van die *doopbelofte* aan die verbondskind in die Nuwe Testament nie? Hierdie eksegetiese oefening van Steck is ‘n voorbeeld wat kan demonstreeer dat die probleem van die verhouding tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament nie ‘n eksegetiese probleem is nie, maar ‘n hermeneuties-teologiese probleem. Tereg sal hierdie ondersoek toegee dat alle teologie op kontroleerbare eksegetiese resultate behoort te berus, maar dit maak die teologie nog nie immuun met betrekking tot hermeneutiese wanpraktyke nie.

#### 2.2.6 ‘n Tematiese benadering

Daar bestaan ook die homiletiese gebruik om die eksegetiese inhoud van die Ou Testament in groot temas te groepeer om sodoende die brug na die Nuwe Testament te vorm. Temas soos die *verbond*, *uitverkiesing*, *wet*, *koninkryk* en *heiligheid* is van die mees gebruiklikes (Vos 1996a:63-104 - verbond, wet en koninkryk; Van der Ven 1993:69 - koninkryk; Verhoef 1997:148 - Koningsheerskappy van God, verkiesing van en verbond met Israel, Messiaanse verwagting, wetgewing as koninkryksadministrasie, erediens en eskatologie). Die rasionaal agter die tematiese benadering as brug tussen die Ou en Nuwe Testament kan so verduidelik word: “Each of the major themes of the Old [Testament] has its correspondent in the New, and is in some way resumed and answered there” (Hasel 1989:166).

Vos (1996a:63-104) beskou nie die temas *verbond*, *wet* en *koninkryk* as ‘n finale brug tussen die Ou en Nuwe Testament nie, maar praat van *perspektiewe in die lig van* dié spesifieke temas. Vir hom druk die begrippe *verbond*, *wet* en *koninkryk* verwantskap tussen die twee Testamente uit wat gedra word deur *intertekstualiteit*. Childs (1993:349-716) kies in geheel vir ‘n

tematiese benadering as brug tussen die Ou en Nuwe Testament. Hy het die ooreenkoms tussen die twee Testamente onder tien temas gegroepeer: “The Identity of God, God the Creator, Covenant, Christ the Lord, Reconciliation with God, Law and Gospel, Humanity, Biblical Faith, Gods’ Kingdom and Ethics.”

Die probleem met ‘n tematiese benadering op die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament is daarin geleë dat die Nuwe Testament gewoonlik die temas bepaal. Sulke temas is dan Christosentriese bepaald wat weer op hulle beurt Christosentriese druk op die Ou Testament mag uitoefen. Ou-Testamentiese perspektiewe wat nie onder hierdie Nuwe-Testamenties bepaalde temas getematiseer kan word nie, kom homileties baie moeilik aan die bod. Die grootste tekortkoming van hierdie benadering is seker daarin geleë dat dit op ‘n soort dogmatiese indeling geskoei is.

As voorbeeld hiervan kan die argument van Verhoef (1977:148-149) uitgewys word: Hy kies ses temas vir die Ou Testament wat, soos hy dit noem, die “tekstuur van die heilsgeskiedenis” aldaar vorm. Hy noem hierdie temas saam dan ook ‘n “teologiese snelweg” wat uit verskillende “bane” bestaan. Hy vervolg deur te sê: “Hierdie ‘bane’ vorm gesamentlik die ‘weg’ tussen teks en preek. Ons het nie sinvol oor ‘n Ou-Testamentiese teks gepreek as ons die teks nie met een of meer van hierdie ‘bane’ in verband gebring het nie.”

‘n Verdere probleem ten opsigte van hierdie gebruik is daarin geleë dat die inhoud van Ou-Testamentiese tekste met ‘n wysheidsperspektief (bv. Spreuke en Prediker), sowel as dié met ‘n regs-perspektief (bv. Levitikus 11), nooit tot hulle reg kan kom nie. Die rede daarvoor is dat die Ou-Testamentiese teks in baie gevalle moet “buig” voor dogmatiese dwang daarop. Die ondersoek verwys weer na Verhoef (1977:149): “Geen eksegetiese van ‘n afsonderlike teks (Ou-Testamentiese teks - my verduideliking, WGT) is volledig en verantwoord as dit geen verband met ons snelweg het nie. Ons weet dat daardie verband nie by alle tekste ewe duidelik aanwysbaar is nie. Die feit is egter dat geen



teks sonder die verband is nie, en dat ons maar net daarop moet konsentreer om dit te ontdek.” Hogenhaven (1987:30) gebruik ‘n klassieke voorbeeld deur ‘n aanhaling uit Procksch (1950:12) se *Theologie des Alten Testaments* om hierdie Christosentriese druk wat ‘n tematiese benadering op die Ou Testament plaas, te illustreer: “Alle Theologie ist Christologie. Jesus Christus ist die einzige Gestalt unserer Erfahrungswelt, in der Gottes Offenbarung vollständig ist. Gott ist in Christus und Christus in Gott, dies Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist völlig einzigartig in der Geschichte; es wiederholt sich in keiner andern Gestalt.” Die diversiteit van die Ou Testament (Reventlow 1985:58) is van so ‘n aard dat daar na ‘n ander verhouding tussen die twee Testamente gesoek sal moet word.

### **2.2.7 Die *sensus plenior* benadering**

Die Christen se verstaan van die Ou Testament sal verskil van dié van die Judaïs, omrede hulle teologiese raamwerk verskil. Vir die Christen bring dit mee dat die Ou Testament nie nou van ‘n voor-Christelike boek na ‘n Christelike boek kan verander nie. Om te beweer Christus se koms maak van die Ou Testament ‘n boek met ‘n *voller* boodskap as wat dit vir sy oorspronklike hoorders gehad het, is om op ‘n verborge wyse af te stuur op die teorie van *sensus plenior*. Reventlow (1986:41) verduidelik die term so: “The *sensus plenior* is that additional, deeper meaning, intended by God but not clearly intended by the human author, which is seen to exist in the words of the biblical text ... when they are studied in the light of further revelation or development in the understanding of revelation.” Greidanus (1988:111-112), *The Modern Preacher and the Ancient Text*, maak hom by uitstek skuldig aan hierdie soort Skrifgebruik: “Biblical literature, having been united in one canon, is bound to reveal meanings that go beyond the intentions of their human authors ... For example, Gen 3:15, ... has a fuller sense, in the light of the New Testament revelation, than the author Genesis would ever have realized.”

Alle lees van die Ou Testament in die sogenaamde *lig* of *verrykende perspektief* van die Christus-gebeure (Von Rad 1965:332: "... for Christians the Old Testament only has meaning in so far as it refers to Christ and was able to speak in the light of Christ") kom baie na aan die "fuller meaning" van die *sensus plenior* teorie: "This relates to the Old Testament as follows: in particular passages of the Old Testament it is thought possible to see a deeper significance (or 'fuller meaning', related to the Christ-event) hidden in the wording; this is only disclosed to the Christian interpreter in the New Testament or in the light of the New Testament" (Reventlow 1986:41).

Hierdie benadering vind veral sy weg tot die kansel deur die gebruik van twee Skrifgedeeltes - een teks uit die Ou Testament en een teks uit die Nuwe Testament. Die uitgangspunt hier is dat die Ou-Testamentiese teks nie sonder Christus-toepassings enige waarde vir die Christelike gemeenskap het nie. Daarom maak hierdie eksegete en homilete van twee perikope gelyktydig uit die Bybel gebruik - een uit die Ou en een uit die Nuwe Testament. In kritiek hierteenoor sluit die ondersoek by Bos (1998a:6) aan:

In preken naar aanleiding van twee lezingen komt het in preken echter zelden tot een theologische integratie van beide lezingen. Dergelijke preken ontaarden doorgans in een vermenging van leem en ijzer en levert derhalve een reus met zwakke voeten op. Op grond daarvan pleit ik er dan ook voor om alleen een tweede perikoop te lezen wanneer deze zich tijdens de preekvoorbereiding onontkoombaar opdringt. Wanneer de voorganger de indruk heeft: dit gedeelte speelt zo 'n prominente rol in de voorbereiding, mogelijk zelfs expliciet in de preek, ik onthoud mijn hoorders iets essentieels wanneer ik deze tweede perikoop niet lees.

Dingemans (1991:99) verduidelik die paradigma ('n evolustiese opvatting aangaande die openbaring) wat onderliggend aan hierdie model is: "Wat in de oudste lagen van het Oude Testament nog op een primitieve wijze aanwezig was aan godsvoorstellingen en heilsverwachtingen groeit uit naar een meer volkomen invulling die haar hoogtepunt vindt in de gestalte van Christus. Men kan wel uit het Oude Testament preken, maar men heeft er voortdurend het

Nieuwe Testament bij nodig, omdat daar de oudtestamentische voorstellingen zijn gelouterd en tot een diepere vervulling zijn gekomen.”

Helberg (1994:133) is 'n voorbeeld van 'n homileet (eksegeet) wat 'n Ou-Testamentiese teks in die sogenaamde verrykende perspektief van die Christusgebeure lees (eksegetiseer). Hy verklaar die boek Daniël en in die hoofstuk oor homiletiese riglyne sê hy die volgende:

*Die heerskappy van God se koninkryk is anders as dié van die wêreldryke. Hulle s'n is onmenslik, tiranniek, dierlik. God eis reg en geregtigheid en barmhartigheid teenoor dié wat in nood is (4:27). Ook die koningskap soos dit in Israel gegeld het, kan nie die ware verhouding tussen God en sy volk tot uitdrukking bring nie. Maar God sál iemand beskik wat dit kan doen: **die ware mens**, die mens soos hy geskep is en behoort te wees: beeld van God, koning van die aarde onder heerskappy van God. Die oplossing vir die krisis waarin die wêreld hom bevind, kom nie uit die aarde of die mensdom of deur 'n magsmens, menslike ontwikkeling, tegniek of wat ook al nie. God self beskik dit op 'n wonderlike manier: Hy beskik 'n mens uit die hemel (7:13), Jesus Christus (Mt 24:30). Hy is die ware Koning vir die verbondsvolk en Hy maak hulle konings wat saam met Hom regeer (Dn 7:18). Só vervul Hy God se bedoelinge met die verbondsvolk (vgl Eks 4:22; 19:6).*

### **2.2.8 Kanoniese benadering**

Wanneer daar na die *kanoniese benadering* as hermeneutiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament verwys word, is dit ongetwyfeld Childs (1979), met *Introduction to the Old Testament as Scripture*, wat vermelding verdien. Childs reageer hierin teenoor die histories-kritiese metodes as 'n alternatiewe benadering tot 'n “Biblical Theology.” Childs (1979:97) verduidelik dit só: “The modern hermeneutical impasse which has found itself unable successfully to bridge the gap between the past and

the present, has arisen in large measure from its disregard of the canonical shaping. The usual critical method of biblical exegesis is, first, to seek to restore an original historical setting by stripping away those very elements which constitute the canonical shape. Little wonder that once the biblical text has been securely anchored in the historical past by 'decanonizing' it, the interpreter has difficulty applying it to the modern religious context."

Hierdie standpunt van Childs bring nou mee dat daar nie meer gevra word na wat die "oorspronklike betekenis" (histories-kritiese aanspraak) van die Ou-Testamentiese teks is nie, maar na wat die teks in sy *kanoniese* stand vir die Nuwe-Testamentiese gelowige te sê het. 'n Kanoniese benadering is dus eerder geïnteresseerd in hoe 'n Bybelse teks behoort gelees te word, eerder as in wat die outeur van die teks bedoel het om met die teks te sê. Childs (1970:83) ontken egter die aanklag: "Attention to the canon establishes certain parameters within which the tradition was placed. The canonical shaping serves not so much to establish a given meaning to a particular passage as to chart the boundaries within which the exegetical task is to be carried out." In 1993 verskyn Childs se *Biblical Theology of the Old and New Testament* aan die hand van "a canonical approach to Biblical Theology." Childs (1993:70-78) gee 'n uiteensetting wat hy met *kanoniese benadering* bedoel:

I used the term 'canonical' as a cipher to encompass the various and diverse factors involved in the formation of literature. The term was, above all, useful in denoting the reception and acknowledgment of certain religious traditions as authoritative writings within a faith community. The term also included the process by which the collection arose which led up to its final stage of literary and textual stabilization, that is, canonization proper. Emphasis was placed on the process to demonstrate that the concept of canon was not a late, ecclesiastical ordering which was basically foreign to the material itself, but that canon-consciousness lay deep within the formation of the literature. The term also serves to focus attention on the theological forces at work in its composition ... The modern theological function of canon lies in its affirmation that the authoritative norm lies in the literature itself ... The term canon points to the received, collected, and interpreted material of the church and thus establishes the theological context in which the tradition continues to function authoritatively for today.

Om redes aan te voer waarom 'n *kanoniese benadering* nie geskik is vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie, kan daar sekerlik by verskillende argumente aangesluit word. Daar moet egter mee rekening gehou word dat hierdie ondersoek net op soek is na 'n prakties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament en nie 'n 'Teologie van die Bybel' wil skryf nie. Die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament is maar één van die probleme wat oorkom moet word in die skryf van Teologieë of 'n Bybelse Teologie. Die *teosentriese benadering* van hierdie ondersoek moet aan die hand van die *doelstelling* (afd. 1.2) die *hipoteses* (afd. 1.3) toets, en hierdie doelstelling vra om *hermeneuties-teologiese teorievorming* en nie om suiwer teologiese besinning nie. Om dus agter te kom wat die kanoniese benadering onder die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament verstaan, sal daar op fyner nuanses gelet moet word en dit is te vinde in Childs (1993:77-78): "Our concern ... has been to explore for Biblical Theology the hermeneutical implications of the form which the canon has given the Christian Bible. Emphasis has fallen on the unity of the one composition consisting of two separate testaments. The two testaments have been linked as Old and New, but this designation does not mean that the integrity of each individual testament has been destroyed."

Hierdie hermeneutiese implikasie van die twee Testamente in een kanon klink goed en werkbaar, maar net totdat Childs (1993:77, 85) die volgende stellings maak: "Both testaments make a discrete witness to Jesus Christ which must be heard, both separately and in concert; The discipline has its fundamental goal to understand the various voices within the whole Christian Bible, New and Old Testament alike, as a witness to the one Lord Jesus Christ; The Old Testament bears testimony to the Christ who has not yet come; The New to the Christ who has appeared in the fulness of time."

Hierdie ondersoek maak die gevolgtrekking dat ook nie die *kanoniese benadering* die sleutel tot die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament dra nie. Christologiese dwang op die teks van die Ou Testament is vir die ondersoek in die ontwikkeling van 'n hermeneuties-teologiese teorie onaanvaarbaar.

### **2.2.9 Tradisie-historiese / heilshistoriese benadering**

Von Rad (1965;1975) is natuurlik die mees verteenwoordigende eksponent van die *tradisie-historiese benadering* tot beide Testamente. Hy verklaar die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament aan die hand van 'n tradisie-historiese model (1965:319-356). Volgens Von Rad (1975:121) was 'hervertelling' die mees legitieme vorm van teologisering vir die volk Israel. Gebeure in die volk Israel se lewe is aan Jahwe verbind en so het daar op konfessionele basis 'credo's' ontstaan (bv. Deut 26:5-9). Rondom hierdie 'credo's' het die heilsgeskiedenis dan gegroei tot 'tradisies' (bv. Die Heksateug). Vir Von Rad (1975:111) is die objek van die Ou Testament Teologie juis hierdie geloofsbelydenisse waaruit die Ou Testament opgebou is. Vanuit hierdie benadering tot die Teologie van die Ou Testament het Von Rad (1965:319-356) dan ook besin oor die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament. Von Rad (1975:121) maak gebruik van die verskynsel van 'herinterpretasie' (tradisies word geaktualiseer deur herinterpretasie daarvan binne 'n nuwe konteks) om die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament te verklaar. Die profete aktualiseer byvoorbeeld tydens die ballingskap die uittog (Jes 49:8-13), die intog (Eseg 37:12) en die verbond (Jer 31:31).

Beloftes word nie net eenmalig vervul en dan vergeet nie - dit word telkemale weer beloftes met die oog op die toekoms. Die Ou Testament is dus 'n boek van "altyd groter wordende antisipasie" (Von Rad 1975:115). Elke belofte en verwagting in die Ou Testament het voordurend wyer gegroei en nooit is 'n

belofte gelaat om tot niks te word nie. Onvervulde beloftes is voortdurend op die nageslagte oorgedra en vervulde beloftes word die bron van 'n nuwe belofte in die kontemporêre situasie. Volgens Von Rad (1965:327) speel presies dieselfde proses hom tussen die Ou en Nuwe Testament af: Christus, die nuwe Kurios, bring mee dat "ou beloftes" deur 'herinterpretasie' binne 'n nuwe teologiese verwysingsraamwerk beland en dit noem Von Rad (1965:364-369) *tipologie*.

Dadelik moet daarop gewys word dat Von Rad se term *tipologie*, radikaal verskil van die algemene opvatting met betrekking tot die term. Hy bedoel daarmee: "The term 'typical' introduces something very simple into the discussion: namely, the question of the larger context to which the specific Old Testament phenomenon belongs - a context which contains some sort of analogy and in whose light the essential nature of the phenomenon can be better understood" (Von Rad 1965:369). Von Rad se *tipologie* is dus nie dié van persone, sake of instellings nie, maar 'n *tipologie* (na analogie van) van gebeure wat afspeel tussen Israel en God en wat herhaal word in die Nuwe Testament.

Die Christusgebeure het daartoe gelei dat die "ou beloftes" op so 'n wyse geherinterpreteer is dat dit fundamenteel van andere se interpretasie van die "ou beloftes" gelei het, byvoorbeeld die van die Skrifgeleerdes en die Qumrangemeenskap (Von Rad 1965:371). Wat Von Rad (1965:336) betref, het die Christusgebeure gelei tot 'n volledige nuwe interpretasie van die Ou Testament in geheel. Die vraag is nou: Behou die Ou Testament dan nog sy aktualiteit ná die koms van Christus? Von Rad (1965:336) is van mening dat, met die koms van Christus, die ware aktualiteit van die Ou Testament eers aangebreek het en dat dit eintlik van die begin af op die Christusgebeure gefokus was. Die beloftes wat nog uitstaande was, is finaal in Christus vervul en alle verwagtinge van die Ou Testament is bevredig.

Hierdie model van Von Rad vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament bring mee dat die Ou Testament met betrekking tot die Nuwe Testament 'n voorbereidende funksie het en dat die Ou Testament die "taal" vir die Christusgebeure voorsien (Von Rad 1965:352). Die Ou-Testamentiese "taal" (Gunneweg 1978:223) is deur die Nuwe Testament-skrywers gekontinueer. Vir Von Rad is daar 'n onmiskenbare *strukturele analogie* tussen die heilgebeure van die Ou Testament en dié van die Nuwe Testament. Die Ou-Testamentiese tekste praat nou op 'n nuwe manier met elkeen wat bewus is van die Christusgebeure (Von Rad 1965:361). Gebeure in die Ou Testament word nou herken as vooruitwysings: "It was also assumed that the real tenor of this course of history had never been properly understood until this time, for it was full of pointers to the saving event of the New Testament and from the very beginning was written 'for us'." Die *heilsgeskiedenis* self is vir Von Rad (1965:382) die primêre verband tussen die twee Testamente, want in Jesus Christus word by herhaling die verbinding van *Goddelike woord* en *historiese dade* gevind wat so kenmerkend is van die Ou Testament.

Die vraag is nou: Waarom nie Von Rad se model gebruik vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie? Die ondersoek het nie beswaar teen Von Rad se patroon van 'herinterpretasie' van die Ou-Testamentiese beloftes nie, maar om dít as 'n hermeneuties-teologiese model vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament aan te bied, is problematies. Die ondersoek se kritiek in die verband sluit by Snyman (1988:136) aan: Die eerste kritiese opmerking is daarin geleë dat, alhoewel nie die belangrikste nie, Von Rad se model 'n baie komplekse oplossing bied. Hy gebruik byvoorbeeld terminologie wat oorvleuelend is met ander oplossings wat nie geldig is nie, byvoorbeeld terme soos *belofte-ervulling*, *tipologie* en *heilshistories*. Snyman haal ter ondersteuning in die verband vir Spriggs (1974:74), aan: "These chapters betray a lack of integration with the rest of the book and with one another. Indeed they show an alarming



confusion of thought, self-contradiction and ambiguity which makes it doubtful whether Von Rad has amended the deficiencies he sees in other treatments.” Die ondersoek wonder of dít darem nie ‘n bietjie te sterk gestel is nie. Dit kom meer daarop neer dat Von Rad nie ‘n gesistematiseerde model vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament aanbied nie, maar verskillende terminologieë waarmee hy die herinterpretasie in die Nuwe Testament mee wil bevestig, vermeng.

Scheffler (1983:48) se beswaar teen Von Rad se model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament is meer legitiem: “Aan die een kant word die Nuwe Testament ‘n soort appendiks tot die Ou Testament (as’t ware die kersie op die koek), en deurdat die Ou Testament aan die ander kant slegs in Christus betekenis het, word dit ook van sy eie bestaansreg ontnem. Op ‘n meer subtiele wyse kom die skema *belofte en vervulling* weer ter sprake (Von Rad gebruik ook hierdie terme) en word die Ou Testament eintlik weer ontdaan van sy historiese konteks en christologies geïnterpreteer.”

Om meer helderheid ten opsigte van die term *heilsgeskiedenis* in onderskeiding van Von Rad se *tradisie-historiese* benadering te verkry, sluit die ondersoek by Reventlow (1985:99) aan: “The problem of ‘salvation history’ is above all a hermeneutical question, in which perspectives from a systematic point of view play a decisive role.” Die vrae wat veral ‘n rol speel in die hermeneutiese teorievorming van *heilsgeskiedenis* as ‘n verstaansmodel, is: Word die *geskiedenis* self gesien as God se heil of word God se heil in die verloop van die *geskiedenis* ontplooi?; is die heilsgeskiedenis ‘n liniêre beweging tot by Jesus Christus?; word die heilsgeskiedenis afgelees vanuit die openbaring in Jesus Christus? Hierdie ondersoek wil egter nie krities omgaan met wat verskillende teoloë al te sê gehad het ten opsigte van die definisie en toepassing daarvan binne die metodologie van die Ou Testament Teologie nie. Die ondersoek wil eerder bepaal of dié hermeneutiese model geskik is al dan nie vir die interpretasie van die verhouding Ou

Testament/Nuwe Testament. Dit is veral Cullmann (1962:37-51) se verstaan van die term *heilsgeskiedenis* wat die grootste inslag gevind het by oplossings wat deur middel van 'n heilshistoriese model die probleem van die verhouding tussen die twee Testamente wil oplos. Vir Cullmann beteken *heilsgeskiedenis* 'n "Goddelike liniêre plan van verlossing" wat 'n beginpunt (die Ou-Testamentiese heilsgebeure) en 'n kulminasiepunt (die Christusgebeure) het.

Die ondersoek gaan vervolgens 'n bydrae van Van der Watt (1989:61-79) getiteld, *Die verhouding tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament heilshistories oorweeg*, aanhaal om die heilshistoriese benadering as oplossing tot die probleem van naderby te beskou. Van der Watt wys daarop dat daar veral drie realiteite ter sprake is wat die hermeneutiese raamwerk van die vroeë Christene bepaal het: Die realiteit van die geloof in die lewende God, die nuwe lewensrealiteit van verlose Christene en die realiteit van die Ou Testament as bron.

Die lewende God van die Ou Testament is deur die eerste Christene as die God van die Christendom gesien - vir hulle was dit van belang dat die "goddelike kontinuïteitslyn" wat in die Ou Testament begin het, sy weg deur die Christendom voortsit. Die eerste Christene het in geloof die optrede van Jesus geïnterpreteer en as die aanbreek van die eskatologiese realiteit wat reeds in die Ou Testament beloof was, verstaan.

Die nuwe lewensrealiteit van die verlose Christene was Christologies en eskatologies bepaald en gekleurd: "Dit is daarom verstaanbaar dat die vroeë Christene nie anders as vanuit 'n Christologiese perspektief oor die Ou-Testamentiese gebeure gepraat het nie. Die gawes en verwagtinge, die nuutheid en vryheid wat God se nuwe era sou bring het onbetwisbaar deel van hul lewenservaring geword" (Van der Watt 1989:63). Die ervaring van die Heilige Gees was ook deel van hierdie nuwe lewensrealiteit wat nou 'n werklikheid geword het.

Voorts het die eerste Christene vanuit die Christusgebeure teruggekyk op die Ou Testament - hulle het dit gedoen met die oortuiging, dat wat met hulle gebeur, 'n vooruitwysiging in die Ou Testament gehad het. Die integrasie van die Ou Testament met die genoemde nuwe lewensrealiteite van die eerste Christene was met 'n baie besondere rede gedoen: "Die Ou Testament moes in die Nuwe-Testamentiese situasie 'spreek' en wel in terme van en vanuit die 'Christusgebeure'. Dit gaan dus nie hier om 'n bloot willekeurige toepassing van die (nog nie afgeslote) Ou Testament op die Christusgebeure nie, maar om 'n *tradisie-geskiedkundige* voortsetting in die Nuwe Testament van die openbaring wat reeds in die Ou Testament begin het" (Van der Watt 1989:64).

Hierdie integrasie van die Ou-Testamentiese teks met die vroeg-Christelike situasie is deur drie *verbande*, naamlik die teologiese, soteriologiese en historiese moontlik gemaak. *Teologies* kom dit daarop neer dat dieselfde God in die Ou-Testamentiese teks en die vroeg-Christelike situasie werksaam is. "Die tipies-teologiese funksie (skepping en verlossing) van die God van die Ou Testament word in die Nuwe Testament aan Jesus toegeskryf" (Van der Watt 1989:65). Die *soteriologiese* verband word daarin gevind dat dit in albei Testamente oor die heil wat dieselfde God bring, gaan. "Juis omdat die Ou Testament en die Nuwe Testament deel van een heilsproses is, kan Christus die openbaring van God se geheimenis en so die heilskulminasie daarvan wees" (Van der Watt 1989:65). Die derde verband is die *geskiedenis* self wat in die Ou Testament begin het en voortgesit word in die Nuwe Testament. Van der Watt (1989:66) wys daarop dat hierdie drie verbande tussen die twee Testamente nie sommer direk en ongenuanseerd plaasgevind het nie. Elkeen van hierdie drie verbande funksioneer volgens die eienskappe van *vervulling*, *kontinuiteit* en *diskontinuiteit*.

Wat die vervulling van die *teologiese* verband betref, stel Van der Watt (1989:67) dit so: "Sake soos die verbond, die eskatologiese koms van die dag van die Here, die ware aard van die Koninkryk van God en so meer - sake wat

almal reeds in die Ou Testament beklemtoon word - word in die Nuwe Testament vanuit die perspektief van Christus nuut en 'voller' geïnterpreteer." Wat die *soteriologiese* verband tussen die twee Testamente betref, verstaan Van der Watt dit vanuit die vervulde heilswerk in Christus. Die *historiese* verband word ook deur vervulling in die volmaakte offer en Hoëpriester gedra.

Die *teologiese*, *soteriologiese* sowel as die *historiese* verbande word gekontinueer in die optrede van Jesus, sowel as in sy heilshistoriese verlossingsdaad. Die eienskap van diskontinuiteit het ook op al drie hierdie verbande ingespeel: Op *teologiese* vlak is sake soos die "nasionale Israel", die "verbond" en die "beeld van God" onder andere op 'n sekere wyse herinterpreteer (gediskontinueer). Van der Watt (1989:69) verduidelik die diskontinuiteit van die *soteriologiese* verband so: Christus is "God se soteriologiese antwoord op die heilsroep van die Ou Testament." Die *historiese* verband het ook 'n diskontinuiteit ondergaan: Die ou era vervaag in die lig van Christus se koms - die oue het geëindig en die nuwe het begin.

Ten slotte verduidelik Van der Watt (1989:74-76) hoe hierdie heilshistoriese model daartoe kan bydra om die Ou Testament vir vandag te interpreteer:

a) Hierdie model plaas die Ou Testament binne die Christelike konteks waarbinne dit van die begin af vir Christene sin gemaak het en waarbinne die Christen-teoloog vandag ook nog staan.

b) Die toepassing van hierdie model sal daartoe bydra dat die Ou Testament nie sy betekenis ontnem word nie. Van der Watt (1989:75) voeg egter by dat: "Deur die Ou Testament 'in eie reg' te lees beteken onder andere om die teologiese of soteriologiese aansprake van daardie gedeelte na te gaan, soos dit in die voor-Christelike Ou-Testamentiese perspektief na vore tree. Hierin kom die Ou Testament tot sy volle reg wat sigself betref, maar allermins wat sy posisie in die geheel van God se openbaring betref. Christus het gekom en daarom moet die interpretasie van die Ou Testament (in sigself) as 'n

verdere stap in die interpretasieproses, in die lig van die Nuwe-Testamentiese gebeure geplaas word. Dit belig verdere dimensies binne die Ou-Testamentiese gedeelte wat die boodskap van die Ou Testament 'voller' maak, omdat dit binne 'n voller perspektief gelees word."

c) Die model is daartoe in staat om die perspektief wat die Nuwe Testament werp op dieselfde problematiek wat in die betrokke Ou-Testamentiese teks behandel word, te verreken ten einde daarvan werklik die "volle evangelie" te kan maak - of dit nou kontinu of diskontinu met die Ou-Testamentiese gebeure staan.

d) Die model laat toe dat dieselfde God van die Ou Testament in die konteks van die Christelike gemeente gehoor kan word, maar dat die heil waarna die Ou Testament net kon verwys, nou gerealiseerd aangebied kan word.

Die vraag is weer eens: Kan die *heilshistoriese benadering* die probleem van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament hermeneuties-teologies oplos? Die antwoord kan sekerlik met die eerste oogopslag ja wees. Daar is baie aspekte van hierdie model wat sekerlik daartoe kan bydra dat die Ou Testament tot sy reg kom: één God, één geloof, één geskiedenis - één Boek.

Die ondersoek het egter 'n paar kritiese opmerkings wat daartoe bydra dat dié model nie geskik bevind word vir 'n hermeneuties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie:

i) Die drie verbande naamlik, die teologiese, soteriologiese en historiese is ook maar net drie temas waaronder die totale inhoud van die Ou en Nuwe Testament gesistematiseer word. 'n Tematiese benadering se swakpunt is juis geleë in sy voortreflikheid, naamlik om 'bymekaar te maak'. Wanneer is alles nou bymekaar en watter waarborg is daar dat niks uitgeval het nie? Wat van die gedeeltes wat nou nie so goed wil inpas onder 'n spesifieke tema nie? Met die toepassing van 'n tematiese benadering, is die gevaar van dogmatiese indeling altyd 'n wesentlikheid.

ii) Hoe word die inhoudelike aspekte waarop die eienskappe van vervulling, kontinuïteit en diskontinuïteit toegepas word, bepaal? En wanneer daarin geslaag is om dit te bepaal, is dit nie ook weer 'n tematisering van "uitgesoekte" aspekte binne die Christelike tradisie nie? Die gee van *tiendes* is byvoorbeeld so 'n "uitgesoekte" aspek wat een groep wil kontinueer, maar 'n ander groep wil diskontinueer.

iii) In watter mate laat die model van heilsgeskiedenis reg geskied aan Ou-Testamentiese literatuur soos die skeppingsverhale, die sages, die Psalms en ook die wysheidsliteratuur?

iv) Ten opsigte van 'n laaste beswaar teen die heilshistoriese benadering as model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament haal die ondersoek uit Gunneweg (1978:202) aan: "It cannot, however, be said that salvation is realized in a gradual development or that it is finally achieved at the culmination of some historical process. It cannot even be claimed that according to the account in Genesis the patriarchs, say, who lived in the promised land as bearers of the promise and aliens, had a smaller share in salvation than the generation which took possession of the land of themselves." Hieruit is dit duidelik dat die model van *heilsgeskiedenis* onvoldoende is om die Ou Testament in totaliteit mee op te som. Elke reddingsmoment in die Ou Testament het sy eie boodskap en is nie 'n onderdeel van 'n groter momentum van verlossing nie.

Die Christusgebeure is slegs die finale reddingspunt in die geskiedenis en nie 'n kulminasiepunt van 'n proses nie. Die verlossing wat Christus gebring het kan nie van elders af gesien word of vanuit iets anders afgelei word nie, behalwe as om ontmoet te word op die punt in die geskiedenis waar dit aangebied word - by die kruisgebeure. Die verlossing wat Christus gebring het, het nie iewers in 'n Ou-Testamentiese teks opgesluit gelê en gewag om te realiseer nie. Die Christusgebeure is nie deur 'n 'geskiedenis van heil' van lankal af voorberei nie. Baie Jode het as gevolg van hulle deurweektheid in

hulle eie tradisie (die Ou Testament) aanstoot geneem aan 'n lydende Messias (1 Kor 1:23). Dit is juis dié vertolking van die Ou Testament wat Jesus se kruisdood tot gevolg gehad het. Daar kan dus aangevoer word dat juis die misinterpretasie van die Ou-Testamentiese tradisie die verlossing in die Nuwe Testament gebring het. Vanuit so 'n perspektief is daar nie sprake van vervulling van die Ou Testament nie.

### **2.2.10 Die teologiese interpretasiemodel**

Die laaste gebruiklike homiletiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament waaraan die ondersoek aandag wil skenk, is dié van Bright (1989), *Authority of the Old Testament*. Bright het self nie hierdie term, "teologiese" interpretasie aan sy verstaan van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament gegee nie, maar die ondersoek "etiketteer" Bright met dié term om verskeie redes. Om reg en billik teenoor Bright te wees, net eers die volgende opmerking in sy eie woorde (1989:10): "I am acutely conscious that at a number of points I am still groping for positions that may elude me, and that yet further thinking remains to be done. I cannot hope that what is said here will command the reader's assent at every point. But if he should be stimulated, perhaps by his very disagreement, to ponder the matter and to search for positive answers of his own, this book will have achieved its purpose (Bright 1989:10).

Bright (1989:10) is van mening dat die "classical solutions", soos hy dit noem, geen bydrae lewer tot die oplossing van die probleem nie: Om die Ou Testament uit die kanon te verwyder is net so sinneloos as om aan die Ou Testament 'n Christelike karakter te gee. As die Nuwe Testament die antitipe van die tipe in die Ou Testament is, waarom moet Christene dan nog hoegenaamd die Ou Testament lees? Bright probeer eerder 'n "teologiese" verband tussen die Ou en Nuwe Testament lê. Die grootste beswaar teen sy

“teologiese” verband tussen die twee Testamente is dat hy nie met minder as ‘n ‘belofte-vervullingskema’ eindig nie.

Alhoewel Bright baie verduidelikings probeer gee, klink sy “teologiese” verband so: “The New Testament is, in fact, a reinterpretation of the Old in the light of Christ. The New Testament faith did not break with that of the Old or deny its validity, but rather announced its fulfilment” (Bright 1989:140, 148). Die kritiek teen Bright se “teologiese” verband beteken nie dat alles wat hy sê, ongeldig is nie. Daarom gaan die ondersoek probeer om sy argumente vir ‘n “teologiese” verband tussen die twee Testamente te volg: “We must begin with the Old Testament’s own theological assertions and concerns. With the Old Testament’s own structure of faith, we must follow that ahead through history to see how it was taken up in the New Testament, and then, from that perspective, we may look back and again understood the Old” (Bright (1989:112). Tog stem Bright (1989:148) saam dat die geloofstruktuur nie eiesoortig is aan die Ou Testament nie: “One can go so far as to say that the structure of the New Testament’s theology is essentially the same as that of the Old.”

Bright (1989:149) verduidelik die “teologiese” verband verder só: “In fine, the Old Testament’s form of belief and practice cannot be our forms, or directly a model for them. Indeed, in many of its texts the Old Testament seems in its plain meaning to have little to say to us as Christians. But it is as we examine these ancient forms ... and then see what the New Testament has done with that theology in the light of Christ - it is then, through its theology, that the Old Testament speaks its authoritative word to the church.”

Bright (1989) beskryf die teologie van die Ou Testament op die volgende wyse: “A coherent description of the structure of belief actually found in the Bible (1989:113); Biblical theology is historical in character and sets forth what the sacred writers thought about divine matters (1989:114); But surely Old Testament theology has the task ... of describing the faith of ancient Israel



(1989:122); Israel's faith had a history, and in the course of that history it expressed itself in a variety of ways, ... the various theologies to be found in the New Testament are by no means artificially to be harmonized with one another" (1989:122). Bright het hiermee gepoog om die geloof in die Ou Testament histories en teologies bloot te lê. Hy wil eintlik verklaar dat Israel se unieke geloof onderliggend is aan hulle geskiedenis en teologie. Hy stel dit dan ook so: "But what is this that so had a history and so expressed itself? Is there not, behind all the development, an entity that so developed?" (Bright 1989:123). Hy gee dan self die antwoord: Die geloof van Israel. Daarna vra Bright dieselfde vraag aan die Nuwe Testament en kom by dieselfde antwoord uit - die geloof van die Nuwe Testament.

Na aanleiding van bogenoemde argumente slaag Bright dan daarin om die Ou Testament en Nuwe Testament in verhouding te plaas: "In spite of the manifest differences between the religion of two Testaments, there is a theological as well as a historical link that binds the two together within the same heritage of faith" (Bright 1989:123). Bright verstaan die Ou Testament verder só: "And it is the central theological concern of the ancient account of the Yahwism who tells how God called Abraham and fulfilled the promise made to him by bringing Israel out of Egypt into the Promised Land. Belief in Israel's election is one that pervades the whole of the Old Testament" (1989:132). "It was believed that this history was moving toward a destination, the triumphant establishment of God's rule on earth and the fulfilment of his promises ... the Old Testament is an incomplete book, a history with no ending. It announces a conclusion, but it never arrives at it (1989:137).

Vanuit hierdie argument van "theologically incomplete", steek Bright die grens oor na die Nuwe Testament en bereik so die, "completion of incomplete history." Bright (1989:138) stel dit so: "The New Testament has the boldness to announce that the long-awaited eschatological event, and the turning point of all history, has taken place in Jesus Christ. To make this announcement is

the New Testament's central theological concern.” Bright (1989:139) se argumente om ‘n verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament te skep, loop darem amper uit op ‘n belofte-vervullingskema: “Where the Old Testament expects, the New Testament announces: it has happened! The time is fulfilled (Mark 1:15). Jesus is the Christ, the promised deliverer of David’s line, he is the servant of God foretold by the prophet (Luke 4:16-21). He has done his sacrificial work (Phil 2:10-15). He has given to his followers the new covenant promised by Jeremiah (Jer 31:31-34).”

Vir Bright (1989:140) is die wese van die teologie van die Ou Testament naamlik, “Heilsgeschiede that does not arrive at Heil”, voortgesit en vervul in die Nuwe Testament: “Everywhere the New Testament seizes hold of the key themes of the Old and gives them a new meaning in Christ. In doing this, it both completes the Old Testament’s incompleteness and binds it irrevocably with itself within the canon of Christian Scripture.”

Nadat Bright se argumente sorgvuldig uiteengesit is, blyk dit asof hy van mening is dat die heilsgebeure in die Ou Testament **onvolledig** en **oneffektief** was. Die heilshandeling van God het in Jesus Christus wel ‘n voltooiing bereik, maar dan nie omdat dié van die Ou Testament onvolledig was nie. God se heilshandeling en heilsorde het in die Ou Testament dieselfde struktuur as in die Nuwe Testament. Die aartsvaders byvoorbeeld, is ook deur God uitverkies en aldaar volledig gered.

Die beswaar teen Bright se hermeneutiek is daarin geleë dat hy in wese altyd by Christus wil en moet uitkom. Sonder dat hy dit besef, loop sy argumente uit op ‘n devaluasie van die Ou Testament. Vir Bright het die Ou Testament geen boodskap as dit nie in die lig van ‘vervulling’ gesien word nie. Hy wil te gou uitvind wat die Nuwe Testament oor die Ou Testament te sê het: “ ... the preacher must, because he is a Christian and has received the Old Testament from the hands of Christ, who is its fulfilment, bring his text to the New Testament for a verdict. He must ask what the New Testament has done with

this aspect of the Old Testament faith in the light of Christ” (Bright 1989:211). Vir Bright het die teologie van die Ou Testament slegs betekenis as hy kan vasstel wat die Nuwe Testament daarmee gedoen het.

Die ondersoek wil graag na ‘n tweede bydrae verwys wat by wyse van ‘n “teologiese” interpretasiemodel die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament wil beskrywe. Zenger (1991), *Das erste Testament: die jüdische Bibel und die Christen*, is die mening toegedaan dat die spreekwoordelike uitdrukking, naamlik *die Nuwe-Testamentiese openbaring het die Ou-Testamentiese openbaring vervang*, deur die eeue heen in die kollektiewe onderbewussyn van die Christendom vasgesteek het. Hierdie vervullingsgedagte is met verloop van tyd veral met die term “verbond” in verband gebring. Zenger (1991:92-94) haal twee radikale standpunte aan ten opsigte van die verhouding van die Ou Testament (en die verbond) tot die Christen: “Daß Bund eigentlich keine neutestamentlich-christliche Kategorie sein könne und daß der Begriff dort, wo er im Neuen Testament begenet, nur eingesetzt werde, um den Gegensatz und das Neue der Kirche gegenüber Israel auszudrücken. Die Tochter Christentum solle sich endlich von ihrer Fixierung auf die Mutter Judentum lösen. Und vor allem solle sie der Mutter Judentum voll Zurückgeben, was sie ihr gestohlen habe: Das Alte Testament. Es sei deshalb allerhöchste Zeit, mit der Vermengung von Altem und Neuem Schluß zu machen.”

Zenger (1991:98) self wil nie só ‘n radikale standpunt aanvaar nie en voer aan dat die Ou Testament en die verbond nie met die koms van Jesus Christus “oud” geword het nie. Die formule, “Ek sal vir julle ‘n God wees en julle moet vir my ‘n volk wees,” het nie betrekking op Israel as nasionalistiese entiteit nie, maar op hulle wat in ‘n verbondsverhouding die gebooe gehoorsaam. Die eise van die verbond, naamlik hartsverandering en sondevergifnis, bly in beide Testamente die kern van die saak en het nog nie verander nie. Die ope uitnodiging aan alle mense is nie ‘n Nuwe-Testamentiese gedagte nie, maar

kom reeds in die Ou Testament voor, want God is al daar as 'n genadige God geskilder. Volgens Zenger (1991:108) is die "ou" verbond nog geldig: "Der Alte Bund ist von seiner Mitte her immer schon ein neuer Bund." Die Nuwe Testament het gevolglik nie die Ou Testament vervul nie.

Volgens Zenger gebruik baie teoloë Jer 31:31-34 om daarmee te bewys dat die "ou" verbond wel in die Nuwe Testament vervulling sou ondergaan. Zenger meen egter dat, na gelang van die konteks, die bedoeling nie is dat daar in 'n *teenstelling* met die "oue" 'n "nuwe" op pad is nie, maar slegs 'n *vernuwing* van die bestaande. Daar is volgens hom geen sprake van "afskeid neem" van 'n "ou" verbond nie. Israel het die verbond verbreek en God wil die bestaande verbond herstel. Gevolglik is daar kwalitatief gesproke, nie sprake van 'n "beter" verbond wat op pad is nie, meen Zenger. Hierdie verbondsvernuwing maak steeds van die bestaande verbondsformule gebruik en het dieselfde doel as die Sinai-verbond. Jeremia 31:34 vermeld wel sondevergnis as die basis van die "vernuwing" van die verbond, wat vanuit 'n diakroniese perspektief op die verbond wel 'n nuwe interpretasie van die Deuteronomistiese verbondsteologie beteken, maar bly steeds die gawe van dieselfde Verbondsgod van Sinai - aldus Zenger.

Samevattend stel Zenger (1991:117) sy standpunt só - 'n standpunt waarmee die teosentriese benadering, vanuit 'n geloofsperspektief (sien afd. 3.1) op die verbond wat God met Israel gehad het, hom nie kan vereenselwig nie: "Die im Alten Testament vielfach erzählte und reflektierte Bundestheologie ist deshalb zutiefst die Botschaft vom barmherzigen Gott, der aus Treue zu sich selbst und dem einmal geschlossenen Bund mit Israel immer wieder neue Wege sucht und geht, um sich als Leben spendender Gott zu erweisen. Insofern Israel Gottes Bundesvolk ist, ist es immer schon - unabhängig vom Neuen Testament - Volk des Neuen Bundes."

Dit is so dat die boodskap van die Ou Testament vanuit 'n verbondsperspektief, 'n barmhartige God wat uit trou aan Homself die eens

geslote verbond voortdurend op nuwe maniere “verfris”, voorstel. Die teosentriese benadering kan egter (weer eens vanuit ‘n geloofsperspektief) nie Zenger se siening deel nie, naamlik dat in soverre Israel God se verbondsvolk is, hulle dit steeds is onafhanklik van die volk van die nuwe verbond (Nuwe Testament). Daar bestaan wél ‘n nuwe verbond in en deur Jesus Christus en daarsonder is niemand langer die nageslag van Abraham kragtens enige vorige beloftes van God nie (Matt 3:7-12; Gal 3:26-29). Dit is egter seker dat Zenger hierop sou wou antwoord dat hierdie interpretasie daaraan te wyte (of te danke?) is dat die Nuwe Testament ‘n vermenging van die Oue is en derhalwe sulke aansprake kan maak. Die verskil tussen die teosentriese benadering en Zenger se standpunt in hierdie verband is daarin geleë dat die voorveronderstelling van mekaar verskil.

## 2.3 SAMEVATTING

In 'n samevatting ten opsigte van die gebruiklike homiletiese modelle vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament, sal dit die verantwoordelike weg wees om nou na die hipoteses van die ondersoek te verwys:

- ☞ 'n **Teosentriese** benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n *prakties-teologiese model* plaas die twee Testamente op gelyke vlak as die gesaghebbende Woord van God.
- ☞ 'n **Teosentriese** benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n *prakties-teologiese model* verhoed die praktyk van 'twee-preke-in-een-preek' in 'n poging om die boodskap van die Ou Testament in die kommunikatiewe praxis van die drie onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie toepaslik te maak.
- ☞ 'n **Teosentriese** benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n *prakties-teologiese model* is by uitstek daartoe in staat om die boodskap van die Ou Testament in die praxis van die geloofsgemeenskap en die moderne samelewing te kommunikeer sonder om Christus op 'n gedwonge wyse in die Ou Testament in te lees.

Indien enige een van die tien bespreekte homiletiese modelle aangewend sou word as 'n hermeneuties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament, bevestig dit net een uitslag: Die ondersoek se hipoteses sal sonder moeite afgewys word, aangesien dit onsuksesvol in betoog was. Ten spyte van alle aansprake en voornemens van die verskillende modelle, is nie een van dié modelle daartoe in staat om die hipoteses van die ondersoek in bewese stelling te omskep nie. Wat hierdie ondersoek betref, lyk dit of die gereformeerde tradisie een van twee keuses sal moet maak: Lees die Ou Testament Christologies óf lees dit as

Christen nié-Christologies. Wat help al hierdie hermeneutiese en dogmatiese systappe as al die modelle aan die einde van hulle betoog maar weer aan dieselfde “verbode vrug” eet, naamlik die devaluering van die boodskap van die Ou Testament. Die vraag wat onwillekeurig by die ondersoek opkom, is: Hoeveel van hierdie gebruiklike homiletiese modelle is nie gebou op ‘n voorveronderstelling (onbewustelik) dat die Ou Testament ‘n mislukking is, of alternatiewelik, eintlik oorbodig is? As die Ou Testament alleen sin maak in terme van die Christusgebeure, waarom dan nie nét die Nuwe Testament vir die kerk behou nie? Die ondersoek wil dit waag om die bewering te maak dat, vir baie van die gebruiklike modelle, die Ou Testament hoogstens historiese toeligting bevat. Die waarheid is egter: Die Ou Testament het as openbaring van God ten volle sin gemaak nog vóór Christus se koms.

## HOOFSTUK 3

### 3. 'n TEOSENTRIESE MODEL: 'n HERMENEUTIES-TEOLOGIESE BASISTEORIE

Hierdie ondersoek maak onder andere gebruik van 'n uitgangspunt van Scheffler (1983:38-52) in die ontwikkeling van 'n teosentriese hermeneuties-teologiese basisteorie vir die prakties-teologiese handelingsvelde: Enige een wat die kanonisiteit van óf die Ou Testament óf die Nuwe Testament ontken, het inderdaad geen hermeneutiese probleem ten opsigte van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie. Die hermeneutiese probleem bestaan vir die Christen - hy/sy wil beide Testamente as normatief en gesaghebbend beskou, maar kry telkemaal te doen met die onderlinge "teenspraak" en verskille tussen die twee Testamente. Daarom word daar allerhande hermeneutiese sleutels ontwikkel in 'n poging om die twee Testamente tot 'n eenheid saam te bind. Sulke hermeneutiese sleutels werk dan beperkend in op die diversiteit wat daar in die twee Testamente bestaan. "Indien 'n bepaalde gedeelte van die Ou Testament dus anders geïnterpreteer word (of selfs geherinterpreteer word) ten einde die gesag daarvan te "red", word die gesag juis in die proses ontken deurdat die ooglopende betekenis van die teks verander word" (Scheffler 1983:50). Scheffler (1983:51) stel dan voor (waarmee die ondersoek hom vereenselwig) dat: "... alhoewel ons die Bybel mag beskou as kanon en geïnspireer deur die Heilige Gees, die Bybelskrywers self, toe die verskillende Bybelboeke geskryf of saamgestel is op verskillende stadiums in die geskiedenis, nie soseer bewus was daarvan dat hulle besig was om "kanon" te skryf nie. Kanonisiteit is eers later aan die geskifte toegeken. Dit sou dus loon om aandag te gee aan die gesag van die Bybel op die vlak van die Bybelskrywers self toe hulle met die op skrifstelling besig was."



Om die probleem van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament in die lig van bogenoemde perspektief aan te spreek en 'n sinvolle basisteorie daar te stel, moet daar ongetwyfeld na een of ander *verband* tussen die twee Testamente gesoek word wat met hierdie 'gesag' van die Bybelskrywers self te doen het en aan die volgende vereistes voldoen: Dit moet, a) die twee Testamente tot 'n eenheid saambind, sonder om diversiteit prys te gee, b) die onderskeie Testamente op gelyke vlak as gesaghebbende Woord van God interpreteer, c) nie die teks van die Ou Testament ver-Christelik deur 'n tweede boodskap uit die Nuwe Testament daarby te voeg, of Christus op 'n gedwonge wyse in die teks "inlees" nie, d) die volle spektrum van Ou-Testamentiese literatuur sinvol kan aanbied en van toepassing kan maak in die kommunikatiewe praxis van die Christelike geloofsgemeenskap, e) nie die verband tussen die twee Testamente met 'n paar korresponderende hoofemas wil weergee nie, f) die historiese-, literêre- en teologiese karakter van die Ou-Testamentiese teks respekteer, g) nie die Ou Testament verplaas tot buite Christelike konteks nie. 'n *Verband* wat aan hierdie vereistes wil voldoen, moet die volgende in gedagte hou (Van Zyl 1970:9-10):

Wie die Oue alleen verkies, staan onderweg verleë soos 'n reisiger wat sy eindbestemming uit die oog verloor het en dit nie kan bereik nie. Wie die Nuwe alleen wil aanhang, is soos 'n man wat aan geheueverlies ly en sy herkoms nie ken nie. Lot se vrou, halfpad versteen tussen Sodoms-oordeel en die bevrydingsland, is elkeen wat by die Ou Testament bly vassteek. Of 'n geestelike Melgisdék "sonder vader, sonder moeder, sonder geslagsregister", is diegene wat beweer die Nuwe Testament het dit wat verbygegaan het en vervul is, nie meer nodig nie."

Die begrip **teosentries** moet allereers duidelik omskrywe word alvorens daar voortgegaan kan word met die ontwikkeling van die voorgestelde hermeneuties-teologiese model as 'n basisteorie. Die ondersoek wil die verskillende fasette van die teosentriese model in terme van *kontoerlyne* as metafoor beskrywe: *Kontoerlyne* omdat daarmee iets uitgedruk wil word van die voorlopigheid van enige Teologie van die Ou of Nuwe Testament, ook dié van die teosentriese model. Die ondersoek is terdeë daarvan bewus dat elke

Teologie maar 'n poging met *kontoerlyne* is en nooit by 'n stadium van finaliteit aanland nie.

Die belangrikste rede waarom hierdie model nie finaal kan wees nie is omdat dit, net soos enige ander Teologie, ook op die huidige stand van historiese en eksegetiese navorsing berus. Hogenhaven (1987:112) verduidelik dit: "It lies in the nature of historical results that they are constantly open to revision and modification due to the establishing of new facts, the development of new methods, and the elaboration of new theories and insights."

Die tweede rede waarom die ondersoek die teosentriese model in terme van *kontoerlyne* beskrywe, is daarin geleë dat 'n totaal objektiewe, deskriptiewe houding teenoor die teks van die Ou Testament en die bestaande hermeneutiese modelle vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament net nie moontlik is nie. Ten spyte van die beste bedoeling kan die ondersoek hom nie losmaak van sy apriori nie. "Om dié rede is 'n teologie ... altyd tydsgebonde; dit sal altyd her- en oorgeskryf moet word en ons sal - in elk geval in hierdie bedeling! - nooit klaar kry met die teologie nie" (Prinsloo 1987:38).

'n Derde rede waarom die ondersoek die teosentriese model in terme van *kontoerlyne* beskrywe, is omdat die model in wese nie 'n Teologie van die Ou óf die Nuwe Testament wil verteenwoordig nie: Die model sal slegs gemene delers met die Teologieë van die Ou en Nuwe Testament hê. Gevolglik sal slegs dié *kontoerlyne* (ontleen aan Ou Testament en Nuwe Testament Teologieë) wat die teosentriese model kan vergestalt, in perspektief geplaas word en dan maak die ondersoek daarmee nog hoegenaamd nie aanspraak op volledigheid nie.

Die ondersoek wil dit egter duidelik stel dat die ontwikkeling en toepassing van 'n teosentriese model as hermeneuties-teologiese basisteorie op twee "bane" gelanseer word. Die een "baan" is dié van die sistematiese aspekte wat in



afdeling 3.1 uitgewerk word. Die ander “baan” is die eksegetiese aspekte wat aan die hand van ‘n bepaalde eksegetiese weg blootgelê en geïnterpreteer moet word (afd. 3.2 verduidelik die gekose eksegetiese weg). Die eksegetiese arbeid self (met betrekking tot die tekste van die Ou Testament) is nie deel van die opgawe van die ondersoek nie. Alle teksverwysings wat deur die ondersoek aangehaal word, is gedoen uit *Die Bybel: nuwe vertaling, 1986*.

### 3.1 DIE KONTOERE VAN 'N TEOSENTRIESE MODEL IN PERSPEKTIEF

Die ondersoek wil daarop wys dat 'n besluit, dat die twee Testamente wel op die een of ander wyse 'n verband het, reeds 'n voorveronderstelling is waarvandaan uitgegaan word: "If we raise the question how the Old Testament can be related adequately and properly to the New Testament, then we have admittedly decided on an *apriori* basis that both are related to each other in some way" (Hasel 1989:156).

Die eerste stap in die ontwikkeling van 'n *teosentriese benadering* tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament, is om 'n *geloofsuitspraak* te maak: ***Die God wat Homself vanaf die aartsvader tot aan die 'einde'(?), van die Ou Testament aan mense openbaar het, is dieselfde God van die Nuwe Testament (wat Hom in Jesus Christus openbaar het).***

Die inhoud van hierdie belydenis kan nie bewys word nie - nie eksegeties nie, nie histories nie, nie rationeel nie - dit kan nêg geglo word. Vanuit hierdie belydenis kan die verband tussen die twee Testamente niks en niemand anders wees as slegs God en Hy alleen nie. Hierdie "Verband" is die enigste *struktuurbinding* tussen die twee Testamente en dit kan nêg geglo word!

God het van die begin af 'n *doel* gehad en dit is nie Jesus Christus nie (1 Kor 15:23-28). God se *doel* is om die wêreld met Homself te versoen (Joh 1:1-18, 3:16; 2 Kor 5:19; Kol 1:19-20; 1 Joh 2:2). In die Ou Testament het God dit in die geskiedenis van Israel ontplooi en voltrek en in die Nuwe Testament doen God dit in en deur Jesus Christus. Childs (1993:91, 93) stel dit goed in sy kanoniese benadering : "It seems to me compatible to the canonical structure to describe the Old Testament's witness to God's redemptive will in the context of the history of Israel; It seems to me compatible to the canonical structure to describe the New Testament's witness to God's redemption through Jesus Christ in the context of the early church."

Die ondersoek wil dadelik daarop wys dat daar nie met hierdie geloofsuitspraak toegegee word aan 'n *heilshistoriese benadering* nie (sien die ondersoek se kritiek teen dié benadering in afd. 2.2.9). Wat die opname van Childs (1993:91, 93) se argument in die ondersoek betref, word sy heilshistoriese verwysingsraamwerk nie saam met sy geloofsbelydenis oorgeneem nie. Wat die teosentriese model wil sê is dat dié God, waaroor die Ou Testament getuig, Hom herhaaldelik momenteel op 'n besondere wyse verbind het aan die geskiedenis en lotgevalle van die volk Israel. Hy het hulle uitverkies, Hy het met hulle 'n verbond gesluit en Hy het hulle gemaak tot draers van 'n boodskap wat vir alle volkere te alle tye en oor die hele aarde van lewensbelang is. Die geskiedenis van die volk Israel was die bedding waarin hierdie openbaring gedurende die tyd van die Ou Testament gevloei het. Barr (1982:29) wys daarop dat daar nie 'n onderskeid hoef gemaak te word tussen die godsdiens en die openbaring in die Ou Testament nie: Openbaring produseer godsdiens, maar terselfdertyd is openbaring ook van godsdiens afhanklik.

Die tweede stap in die ontwikkeling van 'n teosentriese benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament sal daaruit bestaan dat die inhoudelike struktuur van hierdie *doel* van God beskrywe sal word (teologieë van die Ou Testament). Hierdie inhoudelike struktuur sal deur die eksegetiese proses blootgelê word. Wat die Ou Testament betref, lê die eksegesië 'n hele sisteem van godsdiens bloot (inhoudelike struktuur) wat die teologie van die Ou Testament verwoord: Priesters, profete en konings is gesalfdes van Jahwe; 'n land, 'n stad en 'n tempel is die konkrete seën en teenwoordigheid van Jahwe; 'n hele offerstelsel om die versoening te bewerk en die voorsiening te erken as Godgegewe; 'n hele Wet om as riglyne vir 'n dankbaarheidslewe te dien; die Profete om die verbondsvolk te rig in die hede én die onmiddellike toekoms en die Geskrifte om die daaglikse handel en wandel van die volk te orden.

Dit word ook duidelik uit die eksegesi dat hierdie hele religieuse korpus herhaaldelik geïnterpreteer is totdat dit “doodgeloop” het in die intertestamentêre periode. Die teologiese onderbou van hierdie godsdienst het met verloop van die geskiedenis opmerkbare “verskuiwings” ondergaan: Dit begin met ‘n aartsvadergeskiedenis wat oorgaan in ‘n Rigterstyd en opgevolg word met ‘n tydperk van Israelitiese koningsideologie wat deur die Natanbelofte (1 Sam 7) gedra is tot in die ballingskap en selfs daarna. Maar hierdie hele sisteem van godsdienst is voorafgegaan met ‘n daad van God om sy *doel* te bereik. Hy het die volk uitverkies en ‘n verbond met hulle gesluit én Hy hou dié verbond in stand. Dit wil nou nie sê dat die *verbond* die *Mitte* van die Ou Testament is nie - God bly die *Mitte*. Die verbond met die mens is God se werkswyse om sy *doel* te bereik, daarom hoef nie net “verbondsliteratuur” in die Ou Testament aan die beurt te kom wanneer ‘n teosentriese benadering na die teologie van die Ou Testament vra nie - liefdesliedere, regspraak, geskiedvertelling, dank- en klaagliedere, individuele trooswoorde, wysheid en skepping is alles ewe belangrik en gesaghebbend.

Om terug te keer na die “verskuiwings” op die gebied van die teologie in die Ou Testament, moet daarop gelet word dat die teologiese perspektief waarmee daar na alle waarskynlikheid aanvanklik in die Ou Testament begin is, nie enduit volgehou is nie. Die “koningsideologie” van die volk het gou verander in ‘n ‘God-is-aan-ons-kant-teologie’ (Amos 5:20; Jer 7:1-4). Terselfdertyd was daar die duidelike kritiek op die voorspoedbeleid van Salomo (Deut 17:14-20) - deuteronomiese teologie. Die voor-eksiliese profete se oordeelsprediking was gerig teen die sedelike verval onder die koningsbepind en die deuteronomistiese geskiedwerk oordeel die konings wie se beleid nie op God se wil geskoei is nie. Jes 7:1-16 se vertrekpunt is ook die ‘God-is-aan-ons-kant-teologie’, maar hy verkondig dit met ‘n verskil: Die heil is nie onvoorwaardelik nie, maar afhanklik van die voorwaarde van geloofsvertroue. Die ‘kneg-van-die-Here-teologie’ van die ballingskap was waarskynlik vir die volk die moeilikste om te verstaan, want die Natanbelofte

was nog lewend. Daarom het baie eerder die 'heropbou-en-ontwikkelings-teologie' van profete soos Haggai (1:12-14) en Sagaria (8:1-23, 12:10-14, 13:1) ondersteun. Dan mag die 'apokaliptiese-teologie' van die intertestamentêre tydperk natuurlik ook nie misgekyk word nie (bv. Dan 7).

Uit hierdie oorsig oor die "verskuiwings" in die teologiese perspektief en die gepaardgaande literatuur wat verskyn het, staan één saak helder uit: God het nooit afgesien van sy *doel* met sy volk nie - Hy het hulle draers gemaak, soms struikelende draers, van 'n boodskap wat vir die nasies van lewensbelang was en daar mag nooit gesê word dat hierdie proses 'n mislukking was en daarom was God genoodsaak om dit in Jesus Christus te herhaal nie. Loader (1981:8) verduidelik dit:

In hierdie ryke veelvoud lê die innerlike struktuur van Gods doel met Israel - hoewel ons natuurlik moet onthou dat ons alleen maar flitse van sy raad kan onderken. Dit alles beteken dat Gods doel nie geleë is in kriptiese woorde en gebruike waarvan die draers niks geweet het en dus die lewelose kassetbande was nie. Die offers was daar om in hul aktuele situasie versoening te bewerkstellig tussen 'n waarlik teenwoordige God en 'n werklik sondige volk. Die himnes was daar vir mense wat werklik gejubel het en hul lof aan God betekenisvol gebring het. Die koningsliedere was daar om die werklike Judese koning toe te sing en Gods seën oor hom af te bid. Die sosiale kritiek van die profete was daar om die werklike misstande van die tyd op betekenisvolle wyse te ontbloot.

Die derde en laaste stap in die ontwikkeling van 'n teosentriese benadering (teologiese basisteorie) tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament is 'n verdere geloofsuitspraak wat verband hou met die *geloofsuitspraak* van die ondersoek vroeër in die hoofstuk, naamlik ***Die God wat Homself vanaf die aartsvader tot aan die 'einde'(? ) van die Ou Testament aan mense openbaar het, is dieselfde God van die Nuwe Testament (wat Hom in Jesus Christus openbaar het):*** Dié God van die Ou Testament wat in die geskiedenis en godsdiens van Israel die *Mitte* was, het op 'n gegewe tydstip self sy volk besoek deur inkarnasie - Immanuel: God-met-ons: Jesus Christus, en sy *doel* het nog dieselfde gebly: 1 Kor 15:12-28:

As ons dan verkondig dat Christus uit die dood opgewek is, hoe kan party van julle nog beweer dat daar geen opstanding van die dooies is nie? As daar geen opstanding van die dooies is nie, beteken dit dat Christus ook nie opgewek is nie. En as Christus nie opgewek is nie, is ons prediking sonder inhoud en julle geloof ook sonder inhoud. Verder sou dit beteken dat ons vals getuigenis oor God afgelê het, omdat ons teen God in getuig het dat Hy Christus opgewek het. As dit dan waar is dat die dooies nie opgewek word nie, het Hy Christus ook nie opgewek nie. En as Christus nie opgewek is nie, is julle geloof waardeloos en is julle nog gevange in julle sondes. Dan is ook dié wat in Christus gesterf het, verlore. As ons net vir hierdie lewe ons hoop op Christus vestig, is ons die bejammerenswaardigste van alle mense. Maar nou, Christus is opgewek uit die dood, as eersteling uit dié wat gesterf het. Aangesien die dood deur 'n mens gekom het, het die opstanding van die dooies ook deur 'n mens gekom. Net soos almal deur hulle verbondenheid met Adam sterf, so sal almal in Christus lewend gemaak word. Maar daar is 'n volgorde: die eersteling is Christus, daarna, by Christus se koms, dié wat aan Hom behoort. Daarna kom die einde, wanneer Hy die koningskap aan God die Vader oordra, nadat Hy alle bese magte vernietig het. Hy moet as koning heers totdat die Vader al sy vyande aan Hom onderwerp het. Die laaste vyand wat vernietig word, is die dood. Daar staan immers geskrywe: "Alles het Hy aan Hom onderwerp." Maar as die Skrif sê dat alles aan Christus onderwerp is, is dit duidelik dat die Vader wat alles aan Hom onderwerp het, uitgesonder is. Wanneer alles dan aan die Seun onderwerp is, sal Hy Hom ook self onderwerp aan die Vader wat alles aan Hom onderwerp het. So sal God alles wees vir alles.

**Maar waarom inkarnasie? Wat sal die rede wees dat God op so 'n besondere wyse sy skepping besoek het? In aansluiting by Dunn (1998:204-206) wil die ondersoek dié vraag aan die hand van Pauliniese Christologie beantwoord. Romeine 8:3b lees so: "Hy het die sonde binne die sondige bestaan van die mens veroordeel deur sy eie Seun in dieselfde gestalte as die sondige mens te stuur as 'n offer vir die sonde." Galasiërs 4:4a stel dit duidelik: "Maar toe die tyd wat God daarvoor bepaal het, aangebreek het, het Hy sy Seun gestuur." Die diepste gronde vir die inkarnasie is dus in die wese van God self te vinde en kan slegs by wyse van 'n geloofsuitspraak saam met die Nuwe Testament bely word. Kolossense 1:19-20a stel dit ook so: "God het besluit om met sy volle wese in Hom te woon en om deur Hom alles met Homself te versoen." Paulus stel dit duidelik dat die "volle wese" van God in Christus beliggaam is (Kol 1:19). "The key term is 'fullness' (*pleroma*), a term which in itself denotes completeness. Hence its regular Greek use for the full**



complement of a ship's crew. Consequently we can assume that the ambiguity of the text cloaks the thought of the full presence of God being pleased to dwell in Christ" (Dunn 1998:204). Om die vraag na die rede vir *inkarnasie* finaal te beantwoord, stel Dunn (1998:206) dit samevattend só (en hiermee vereenselwig die ondersoek hom ten volle): "... for Paul salvation was intended to fulfill the purpose of creation. And to achieve that, God had reached down to the depths of human impotence under the powers of sin and death and had identified himself in an unprecedented way (incarnation?) with the man Jesus."

God bly derhalwe die enigste "Verband" (geloofsuitspraak) tussen die twee Testamente. Hierdie hele beweging van God deur die Ou-Testamentiese tradisie lewer twee belangrike perspektiewe op: a) Die tradisie van die Ou Testament het op 'n gegewe en Godbepaalde stadium in die geskiedenis 'verbygegaan' - dit het die bedeling geword wat genoem word, "voor-Christus". b) 'n Teosentriese benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament neem nie die Ou Testament in die eerste plek in terme van temas, motiewe en tradisies op nie, maar in terme van die funksionele innerlike struktuur daarvan, naamlik die teologieë van die Ou Testament (afd. 3.1.4). 'n Teosentriese benadering sal reg laat geskied aan die Ou Testament se eie getuienis aangesien dit oor 'n basisteorie beskik wat sal verhoed dat 'n hermeneutiese model wat vanuit die Nuwe-Testamentiese perspektief ontwikkel is, die Ou Testament (of gedeeltes daarvan) die stilswye oplê.

### **3.1.1 Één God vir twee Testamente**

'n Teosentriese benadering plaas God in die *Mitte* van die Ou sowel as die Nuwe Testament. Wat die Ou Testament in besonder betref, is die voordeel daarvan dat: "We have stated that the Old Testament Scripture has a central content without falling into the trap of organizing the event-centred character and manner of God's self-disclosing revelation into a system. It is refraining

to systematize that which cannot be systematized without losing its essential nature” (Hasel 1989:179). Janowski (1998:7) se bydrae, *Der eine Gott der beiden Testamente* ondersteun hierdie gedagte van Hasel: Hy pleit vir die beoefening van differensiasie met betrekking tot die twee Testamente wat oor die één God getuig. “Nach Hebr 1,1f war das Urchristentum überzeugt, daß derselbe Gott, der diesem Zeitenende zu uns durch [den] Sohn geredet hat, zuvor auf vielfältige und vielgestaltige Weise zu den Vätern durch die Propheten geredet hat.” Die Ou Testament bly gevolglik die ‘een deel’ van die Bybel wat aangaande hierdie één God getuig en wanneer dit gelees word, kan dit nie verander word om te lees soos die ‘ander deel’ nie. “Es wurde kein Versuch unternommen, das Alte Testament durch redaktionelle Eingriffe - wie z. B. das Hinzufügen christlicher Kommentare - zu christianisieren” Janowski (1998:9).

Die één God se wyse van betreding van die leewêreld van die mens deur inkarnasie verskil natuurlik van sy wyse van betrokkenheid by die gelowige soos uitgebeeld in die Wet, die Profete en die Geskrifte. Dit beteken egter nie dat die inkarnasie die besondere tipe betrokkenheid van God by sy volk in die Ou Testament vervang omdat dit dalk misluk het nie. Die wyse van betrokkenheid van die één God by sy volk gaan met Christus se koms oor in ‘n nuwe wyse van betrokkenheid. Janowski (1998:14) neem Handeling 8:26-35) om hierdie beginsel te verduidelik: “Ich flehe dich an, über wen redet der Prophet dies? Über sich selbst oder über einen anderen?” (Apg 8,34). Filippus verduidelik dan nie vir die Etiopiër dat Jes 52:13-53:12 ‘n voorspelling van ‘n man met die naam Jesus Christus is nie, maar “Da begann Philippus zu reden und von jener Schriftstelle ausgehend ihm das Evangelium von Jesus zu verkündigen (Apg 8,35), wurde das Christusgeschehen immer wieder im Licht der Gottesknechtlieder, insbesondere von Jes 52,13-53,12, gedeutet. In dieser Korrelation kommt zum Ausdruck, daß die zweigeteilte Schrift von *demselben* Gott spricht” (Janowski 1998:15).

Vir 'n sinvolle toepassing van 'n teosentriese model, is 'n goeie verstaan van die Drie-eenheid van wesenlike belang. Wanneer die ondersoek hierdie voorwaarde stel, dan word daarmee nie gesuggereer dat die gereformeerde tradisie nou 'n ander (vreemde) verstaan van die Drie-eenheid moet aanvaar ter wille van 'n teosentriese benadering tot die twee Testamente nie, maar net dat dit wat wél geleer word, toegepas sal word in die verstaan van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.

Daar bestaan een besondere misverstand ten opsigte van die bestaans- en handelingswyse van God drie-enig onder sommige teoloë. Barr (1982:153; 1973:167) as voorbeeld maak hom in twee afsonderlike gevalle skuldig aan hierdie misverstand: "... the One God of Israel is also the Father of the Lord Jesus Christ"; "... if for Christians Jesus is the finality and the culmination, ... Jesus himself stands under the God of Israel." Bos (1998a:2) beweeg ook te na aan die periferie van die triniteitsleer: "Het lijkt mij dan ook meer in de lijn der Schriften te liggen ... beide testamenten getuigen van Israëls God." Bos sal egter versigtig moet wees met sy formulering hiervan, want elders formuleer hy dit sò: "De HEER, de *God van Israël*, is de Vader van de *Jood Jezus*" (Bos 1998b:2). Dingemans (1991:96) deel ook hierdie spreekwyse deur só na die één God te verwys: "God, de God van de bijbel, de God van Jezus Christus, is de definitieve overwinnaar."

Die misverstand wat hier ter sprake is hou verband met *modalisme*: Die één God openbaar Homself op verskillende wyses (*modi*). Dit kom in kort daarop neer dat, "dieselfde één God is tegelyk Vader, Seun en Gees, sodat dit maar net 'n verskil in benaming is wanneer na God op hierdie drie maniere verwys word" (Jonker 1983:19). Daar moet voortdurend daarteen gewaak word dat die Drie-eenheid nie net 'n *openbaringstriniteit* is nie, maar wel 'n *ontologiese triniteit* (Heyns 1992:125). 'n Openbaringstriniteit (modalisme) leer dat die één God Hom in die tyd histories ná mekaar openbaar - eers in die *modi* Vader, daarna trek Hy Hom terug en openbaar Hom in die *modi* Seun, trek Hom weer

terug en openbaar Hom dan in die *modi* Heilige Gees. Terwyl die één God Vader is, is Hy nie die Seun of die Heilige Gees nie; en terwyl Hy die Seun is, is Hy nie meer die Vader nie en nog nie die Gees nie, en as Hy die Gees is, is Hy nie meer die Vader of die Seun nie (Heyns 1992:125).

'n Teosentriese model neem monoteïsme as vertrekpunt, maar dan nie téénóór die triniteitsleer nie. 'n Teosentriese model sluit die *begrip* Drie-eenheid uit die Ou Testament uit, maar impliseer die *ontologiese realiteit* daarvan reeds in die Ou Testament. Dit kom daarop neer dat die Drie-eenheid nie eers met die koms van Jesus 'n realiteit geword het nie, maar dit beteken ook nie dat die *rûah 'elohîm* (Gen 1:2) gelyk aan die *begrip pneumatikos* (Joh 14:26) is nie. Die ondersoek steun in hierdie verband op die bydrae van Vos (1984:79): Die *rûah 'elohîm* (Gen 1:2) druk God se *skeppende teenwoordigheid* uit en kan nie aangewend word vir 'n teologiese fundering van die realiteit van die Drie-eenheid nie. Ook die ander moontlikhede wat deur die term *rûah* in die Ou Testament verteenwoordig word, is eksegeties-dogmaties deur Vos (1984:76-104) op 'n verantwoordbare wyse uitgespel. In alle gevalle het hy bevind dat daar nie van die Gees as *Persoon* in die Ou Testament sprake is nie (Vos 1984:107). Vosloo (1983:62-63) het ook in dié verband 'n bydrae gelewer en bepaal wat die verband tussen die *rûah* en die Heilige Gees is. Hy som dit samevattend só op: "Daar is reeds daarop gewys dat die *rûah* van die Here dikwels bloot verwys na die krag van die Here of na die personifikasie van die werking van die Here self. Die *rûah* tree dikwels op asof onafhanklik van die Here, maar anders lyk dit na die teenwoordigheid van die Here self. Alhoewel 'n mens sou kon sê dat die werking van die Heilige Gees in die Ou Testament duidelik sigbaar is, was dit eers die Nuwe Testament wat die Heilige Gees as derde Persoon van die Drie-eenheid aan die mensdom bekend gestel het. Die kenmerkendste werksaamheid van die *rûah* van die Here was die toerusting of bekragtiging tot 'n daad of 'n verandering van lewenswyse van diégene wat andersins dit nie sou doen nie."

God is in numeriese sin één, maar dit sluit nie uit dat daar in die één God wél 'n Drie-eenheid kan voorkom nie. Tog was/is in die één God geen wordingsproses aan die gang in dié sin dat Hy in 'n latere stadium anders sou wees as in 'n vroeëre stadium nie (Heyns 1992:43). Die Drie-eenheid dui daarop dat die één God in drie Persone (*una substantia tres personae*) onderskeie is in die Nuwe Testament. Vanuit hierdie *una substantia* bestaan en handel die één God in die Nuwe Testament as Vader, Seun en Heilige Gees. Hierdie wyse van bestaan en wyse van handel ontstaan nie met die gang van die tyd nie, maar is van ewigheid af daar. Heyns (1992:115) verduidelik verder wat hy hiermee bedoel: In die één Wese van God is daar drie Persone en van elkeen van die drie Persone kan daar iets gesê word wat nie van die ander een/twee Persone gesê kan word nie. Dit kan so verduidelik word: Benewens God se *algemene eienskappe* (ewig, onbegryplik, on sienlik, onveranderlik, ens.), het Hy ook drie *besondere eienskappe*. Dié eienskappe is só besonder en onmededeelbaar met mekaar dat die naam *Persoon* daarvoor gebruik word.

Heyns (1992:115) wys terselfdertyd op die misverstand wat die term *Persoon* kan inhou. Met die begrip *una substantia tres personae* word die eenwesenheid van God voorop gestel. Heyns verstaan tereg hiermee dat die *wese van God* nie iets *naas of teenoor* die Vader, Seun en Heilige Gees is nie - dit sou ongetwyfeld uitloop op die formulering van 'n *Vier-eenheid* van God. Tog is die *wese van God* ook nie iets waaraan die Vader, Seun en Heilige Gees afsonderlik deel het nie - dan loop dit uit op 'n *triteïsme*. Met die begrip *wese* word die "Goddelikheid" van God aangedui en Heyns (1992:115) wys dadelik daarop dat hierdie één Wese nie sonder sy *drieheid* verstaan kan word nie. Wanneer hierdie *drieheid* nou as *Persone* aangedui word, skep dit moontlikhede vir misverstand: "Die begrip *persoon* dui immers op 'selfbewussyn' en 'individualiteit' en kan inderdaad tot 'n triteïstiese dwaling aanleiding gee" (Heyns 1992:115). Heyns verduidelik dit verder só: Die Latynse woord *persona* is afgelei van die Griekse woord *prosopon*, wat

aanvanklik *gesig* of *gelaat* beteken het. Daarom dui die Latynse woord *persona* op die 'masker' wat 'n toneelspeler gedra het wanneer hy die rol van iemand anders speel. In die Nuwe Testament dra dit egter oorwegend die betekenis van 'aangesig' as ekwivalent vir *aanwesig* wees (2 Kor 8:24). Heyns verduidelik dat dit juis vanweë die moontlike misverstand op grond van die oorspronklike betekenis van *prosopon* is dat sommige kerkvaders die woord vermy het en 'n ander Griekse woord (*hipostasis*) gebruik het wat "bestaan" of "werklikheid" beteken. Die gevaar daaraan verbonde om die term *prosopon*, met die betekenis van masker, as 'n openbaringsmodi te gebruik, is reeds in 'n voorafgaande paragraaf bespreek. Volgens Heyns (1992:115) het Calvyn wél die woord *persoon* gebruik en dit soos volg gedefinieer: "Persoon dui op 'n selfstandigheid (*subsistentia*) in die wese van God wat in sy verhouding tot die ander (my beklemtoning, WGT) deur onmededeelbare eienskappe onderskei word." Hierdie onderskeiding in 'n *bestaanswyse* en 'n *handelingswyse* beskryf Heyns (1992:122) dan só:

Die Vader is ons Skepper deur sy krag, sê die NGB. Uit die Skrif kan toegevoeg word: Hy is die Skepper uit wie alle dinge is en vir wie ons lewe (1 Kor 8:6). Aan Hom het die hele gemeenskap van gelowiges in die hemel en op die aarde sy bestaan te danke (Ef 3:15). Hy is die een wat alles gebou het (Heb 3:3), wat alles laat gebeur volgens sy raadsbesluit (Ef 1:11) en 'n verskeidenheid van kragtige werkinge in alles tot stand bring (1 Kor 12:6). Maar van dit alles is die Seun (Ps 33:6; 1 Joh 1:1-3; Kol 1:15-17) en die Heilige Gees tog nie uitgesluit nie (Gen 1:2; Ps 104:30). Die Seun is ons Saligmaker en Verlosser deur sy bloed (1 Tim 2:5). En volgens Johannes 1:14 was Hy die Woord wat mens geword en onder ons kom woon het. Hy het Homself verneder deur die gestalte van 'n slaaf aan te neem en aan mense gelyk te word (Filip 2:7). As Borg van 'n beter verbond (Heb 7:22), het God die wêreld deur Christus met Homself versoen (2 Kor 5:1). Maar van al hierdie werke was die Vader (Heb 10:5; Joh 3:16) en die Heilige Gees nie uitgesluit nie (Luk 1:35). Die Heilige Gees, sê die NGB saamvattend [sic], is ons Heiligmaker deur sy inwoning in ons harte. En Johannes 3:5 sê Hy wederbaar ons, skenk ons geloof (2 Kor 4:13), stort liefde in ons harte uit (Rom 5:5) en vernuwe ons lewe (Tit 3:5). Maar ook die Vader (Tit 3:6; Gal 4:6; 1 Tess 5:23; Joh 14:26) en die Seun (Joh 15:26; 1 Kor 1:30) is by dié werksaamheid betrokke.

Heyns slaag daarin om hom nie skuldig te maak aan, soos Gunton (1991:170) dit stel: "... commits the characteristic sin of Western trinitarianism, of seeing

the persons not as constituting the being of God by their mutual relations but as in some way inhering in being that is in some sense prior to them.” Gunton (1991:170) verduidelik verder: “ ... the best way to define the person is ostensibly, by indicating where persons are to be found and the way they are to be conceived to be an act.” Na aanleiding van hierdie opmerkings van Gunton(1991) kan daar toegegee word dat, alhoewel die term *persoon* wat Heyns gebruik vatbaar is vir triteïsme, hy sy begroning daarvan duidelik daartéén wil verskans. Heyns (1992:116) bedoel tereg ook nie dat hierdie drie *besondere eienskappe* en die *drie Persone* as wissel terme gebruik kan word nie: “God is wat sy wese betref één, en wat sy Persone betref drie ... die één God openbaar sy Godheid op drie verskillende maniere. Hy het nie net één bestaanswyse nie, maar drie bestaanswyses.”

Dit is duidelik uit dié bydrae van Heyns (1992) af te lei dat die ondersoek hoegenaamd nie sy hermeneutiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament deel nie. Vergelyk byvoorbeeld die aanhalings van Psalm 33:6 (as verwysing na die *Seun*) en Genesis 1:2 en Psalm 104:30 (as verwysings na die *Heilige Gees*). Waarom die ondersoek tog wel soveel klem lê op Heyns (1992) se bydrae, is daarin geleë dat hy bepaald die ontologiese realiteit van die Drie-eenheid onderliggend aan die Ou én die Nuwe Testament wil bevestig. Wat 'n teosentriese model betref, is dit van uiterste belang om daaraan vas te hou dat, indien één van die drie Persone van die Drie-eenheid met sy *spesifieke werk* besig is, die ander twee Persone nie afwesig is nie (Heyns 1992:122-126). 'n Teosentriese model is in aansluiting by Heyns (1992:125), nie gebaseer op 'n openbaringstriniteit nie, maar 'n ontologiese triniteit wat in die Nuwe Testament as Vader, Seun en Heilige Gees openbaar is. Coetzee (1988:235) ondersteun dié uitgangspunt: “Terselfdertyd is dit die kragtige getuienis van Paulus dat dit in die realisering van die heil sowel in Christus se werk as in die lewe van die kerk én in die lewe van die individuele gelowige, **Vader en Seun en Heilige Gees onlosmaaklik en in volkome harmonie saamwerk.**”

Gunton (1991:97) bepleit ook 'n ontologiese triniteit op die basis van bestaans- én handelingswyse (soos Heyns 1992) van die één God. Om die triniteit slegs in terme van handelingswyse uit te spel, is om af te stuur op triteïsme. Hy verduidelik dit só: "In God the particular is ontologically ultimate because *relationship is permanent and unbreakable*. Because the Father, the Son and the Spirit are always together, the particular beings are the bearers of the totality of nature, and thus no contradiction between 'one' and 'many' can arise. In trying to identify a particular thing, we have to make it part of a relationship, and not isolate it as an *individual* ... there is a reality of communion in which each particular is affirmed as *unique* and irreplaceable by other."

Sonder hierdie ontologiese realiteit van 'n Drie-eenheid is 'n teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie werkbaar nie. Hierdie *besondere eienskappe* wat *Persone* genoem word (soos geopenbaar in die Nuwe Testament), is nie koue, onpersoonlike, intellektuele waarhede nie, maar deur *persoonlike toeëiening* is dit werke wat die één God ten opsigte van die mens gedoen het en nog steeds doen as **Vader, Seun en Heilige Gees**. Die *drie Persone* is God se rykdom van *verskillende werke* met die mens, vir die mens en deur die mens. Die één God doen drie soorte werke en ten einde dit te kan doen, is Hy driemaal God - elke keer op 'n ander wyse (Heyns 1992:122).

Daar mag wel op hierdie punt 'n misverstand ontstaan ten opsigte van die *persoonlikheid* van die Heilige Gees. Ten einde enige twyfel daaromtrent uit die weg te ruim, sluit die ondersoek by Vos (1984:241), wat op sy beurt weer vir Jonker (1981:132) met betrekking tot die Persoon-likheid van die Gees in die Nuwe Testament aanhaal, aan: "Die Gees mag nie net verstaan word as die modus van die teenwoordigheid van Christus nie ..." Vos (1984:242) stel dit duidelik: "In die Bybelse spreke word God voorgestel as God-as-Vader, God-as-Seun en God-as-Heilige Gees." Vir 'n teosentriese model is die term



*Drie-eenheid* gevolglik nie net 'n *spreekwyse* oor die één God nie, maar 'n ontologiese bestaans- én handelingswyse wat net geken kan word as daar in *verhoudingsterme* oor die één wese van God gepraat word. 'n Volledige bespreking ten opsigte van die funksie en taak van die Heilige Gees per se, val egter buite die skopus van hierdie ondersoek. Vos (1984:245) het 'n bydrae met waardevolle insigte ten opsigte van hierdie aspek gelewer en die ondersoek neem dit oor ter versterking van die basisteorie van 'n teosentriese model: "Pinkster beteken nie slegs die skitterende koms van die Heilige Gees nie. Dit is die koms van die Vader, die Seun en die Heilige Gees. Dit wil nie sê dat die Vader, die Seun en die Heilige Gees vóór Pinkster afwesig was nie. Daarvoor is die skepping, die geskiedenis (heil én onheil) en die kruis te werklik. Die Vader, die Seun en die Heilige Gees het wél anders voor Pinkster gewerk. Sedert Pinkster val die skaduwee van die kruis oor die kosmos as genade én gerig. En die lig van die opstanding skitter oor die kosmos as lewe én dood. Die boodskap van Pinkster is: God drie-enig is met sy kosmos na die eskatologiese voltooiing én fees onderweg ... In die eskatologies-gelade tussentyd tree die Parakleet, Jesus en die Vader in 'n liefdesgemeenskap met almal wat Hom liefhet en sy gebooië bewaar."

Klauck (1999:107) se bydrae ten opsigte van die metaforiese spreke oor die bewuswording van die funksies van die Parakleet as 'n invloed afkomstig vanaf Philo van Alexandria, is insiggewend. Hy stel dit só: "Philo combines the punishing Furies (cf Cicero) and the benevolent guardian spirit (c. Seneca) of Graeco-Roman mythology and philosophy with the reproof from Jewish Wisdom literature, and so he creates a concept that helps him to give a visual description of the strict but nevertheless kind guidance God practices on man." Die bewuste ervaring van die Parakleet het volgens Klauck (1999:113), soos die twee kante van 'n muntstuk te doen met: "... as an advocate pleading for mercy." En die anderkant: "There are paracletes who by their mere presence are able to influence the trial in favor [sic] of the accused."

Wat 'n teosentriese model betref is hierdie bestaanswyse en handelingswyse (wat van ewigheid af daar was) wat eers in die Nuwe Testament geken word, inklusief in God se bestaans- en handelingswyse in die Ou Testament. Dit kom dan met betrekking tot 'n teosentriese model daarop neer dat die één God van die Ou Testament én die Nuwe Testament reeds in die Ou Testament algenoegsaam (wat alle behoeftes volkome kan bevredig) met die mens gehandel het, ofskoon Hy nie daar so in "Drie" onderskei kan word soos in die Nuwe Testament nie.

Prinsloo (1994:12; 1995:388) stel dit duidelik dat daaraan vasgehou moet word dat die God van die Ou Testament en die God van die Nuwe Testament dieselfde God is: "Wanneer die Ou Testament God as Jahwe benoem, word daarmee nie slegs God die Vader bedoel soos wat so dikwels vanselfsprekend aanvaar word nie. Met die naam Jahwe word in terme van ons uitgangspunt dus God drie-enig bedoel. Die woord teosentries impliseer dat al drie die Persone van die Drie-eenheid, afhange van die konteks en bedoeling van 'n Bybelteks, tot hulle reg moet kom. Deur die term teosentries op die Ou en Nuwe Testament van toepassing te maak, word dit beklemtoon dat die teologiese struktuur van die Ou en Nuwe Testament dieselfde is."

In hierdie verband steun die ondersoek verder op die argument van Dingemans (1991:99): "Het Oude en het Nieuwe Testament spreken over dezelfde God, die zich in Israël op dezelfde wijze heeft geopenbaard als in Christus. Oude en Nieuwe Testament zijn gelijkwaardig in hun visie op God en zijn handelen, ook al is het OT primair gericht op Israël en het NT op de christelijke gemeente en op de hellenistische wereld. In het 'object' zit verschil, niet in de wijze van Gods handelen - die is in het Oude en Nieuwe Testament principieel gelijk."

Bos (1998b:2) maak 'n fout in sy teologisering: Hy kies 'n spesifieke naam van God (De HEER) en maak dit die subjek van beide Testamente. Die probleem is daarin geleë dat die benaming "HEER" gebruik word vir die term "Jahwe" in

die Ou Testament, sowel as vir die term “kurios” in die Nuwe Testament. Om na Christus as “Heer” te verwys soos wat die Nuwe Testament doen en dan daarvandaan ‘n koppeling na die Ou Testament se “Heer” (*YHWH*) te maak om sodoende die God van die Ou Testament en die God van die Nuwe Testament as dieselfde God aan te wys is, teologies gesproke, geen legitieme sprong nie (Kümmel 1973:159; Goppelt 1982:82-84; Dunn 1998:244-252). *YHWH* is nie die enigste eienaam vir die God van die Ou Testament nie (De Moor 1990:4-40; Albertz 1994:49, 76) en die eienaam “Heer” soos in vertalings aangetref, is ook nie eie aan die Ou Testament nie aangesien die woord “Heer” afkomstig is vanaf die Griekse woord “kurios” wat in die Septuagint die eienaam *YHWH* (foutiewelik) verteenwoordig. Die weg wat die eienaam *YHWH* uit die Ou Testament gevolg het tot in die Nuwe Testament as “Heer”, kan nie aangewend word om te getuig ten gunste van één God vir twee Testamente nie (Steyn 1997:146-153; Gunneweg 1978:25,79).

Die werk van Dunn (1998), *The Theology of Paul the Apostle*, het hierdie ondersoek op ‘n besondere wyse daartoe in staat gestel om ‘n teosentriese model te ontwikkel vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament. Die insigte wat hierdie ondersoek by Dunn (1998:28-49) oorneem, word so verwoord: Die één God van die Ou Testament is fundamenteel onderliggend aan Paulus se totale teologiese denke in die Pauliniese corpus. Die woord “God” kom 548 maal in die Pauliniese literatuur voor, waarvan 153 in die boek Romeine alleen. “As a rule in the Pauline letters God is mentioned at once as the primary legitimating factor behind Paul’s life work” (1998:28). Die probleem waarmee Paulus die Teologie laat, is daarin geleë dat sy oortuiging aangaande God aksiomaties van aard is. Die wese van sy Godsbegrip is die apriori van sy teologie en hy doen geen moeite om dit bloot te lê nie. Die gevolg hiervan is dat daar nie uit die Pauliniese literatuur ‘n ‘teologie oor God’ “afgelees” kan word soos wel die geval is met Paulus se verstaan van ‘regverdigmaking deur die geloof’ (Rom 3-4) en sy teologisering ten opsigte van die ‘opstanding van die dooies’ (1 Kor 15) nie.

Hierdie aksioma in die teologie van Paulus is daaraan toe te skrywe dat hy nie nodig gehad het om sy geloof omtrent God te verduidelik nie, aangesien dit reeds 'n gemene deler met sy lesers was - Paulus het 'n bepaalde konteks van geloof, wat nie verduideliking geverg het nie, met sy lesers gedeel. "As will quickly become evident, these shared beliefs were Jewish through and through" (1998:29). Die *Brief aan die Romeine* is by uitstek 'n voorbeeld van getuienis dat sy lesers die gemeenskaplike Joodse denke aangaande God gedeel het: 1:25 > "Dit is hulle wat die waarheid van God verruil vir die leuen. Hulle dien en vereer die skepsel in plaas van die Skepper, aan wie die lof toekom vir ewig." 3:6 > "Hoe sou God anders oor die wêreld kan oordeel?" 4:17b > " ... God wat dooies lewend maak ..." 8:27a > "En God wat die harte deurgrond, ..."

Dunn (1998:29) stel dit duidelik dat Paulus se kennismaking met Christus Jesus nie sy persepsie of spreekwyse omtrent die één God van die Ou Testament verander het nie ('n verskynsel wat waarskynlik nie van alle Christenteoloë gesê kan word nie): "Paul's conversion had not changed his belief in and about God. It was the Creator God of Genesis who had also enlightened him (2 Cor. 4.6, echoing Gen. 1.3). It was the God who had called Jeremiah who had also chosen him (Gal. 1.15, echoing Jer.1.5). It was the grace of this God which had made him what he was (1 Cor. 15.10)." Wanneer Paulus met die heidense volke in gesprek tree, gaan hy steeds uit van hierdie 'joodse'-apriori aangaande geloof in die één God. "As for preaching to Gentiles unfamiliar with Jewish traditions, it will be no accident that Luke portrays Paul's two "Gentile sermons" (Hand 14:15-17; 17:22-31, my verduideliking - WGT) as devoted almost entirely to the proclamation of God - hardly at all of Jesus. In so doing Luke simply expresses the logic of a Jew preaching to non-Jews: turning to God meant turning to the God confessed by Jews." Paulus self het hierdie appél in 1 Tess 1:9 gemaak: " ... hoe julle van die afgode tot God bekeer het en nou die lewende en ware God dien en dat julle sy Seun wat Hy uit die dood opgewek het, uit die hemel verwag,

Jesus deur wie ons gered word van die oordeel wat kom.” Paulus het nooit die fundamentele Joodse monoteïsme prysgegee nie. Reg deur al sy literatuur het God vir hom één gebly - getrou aan die *Shema*: “Luister, Israel, die Here is ons God, Hy is die enigste Here.” 1 Kor 8:3 > “Maar as iemand God liefhet, ken God hom.” 1 Kor 8:4b > “ ... dat daar ook geen God is nie, behalwe Een.” Gal 3:20 > “ ... en God is net één.” In *Die eerste Brief aan Timoteus* maak Paulus waarskynlik van die duidelikste uitsprake aangaande Joodse monoteïsme (vergelyk 1 Tim 1:17; 2:5; 6:15-16).

’n Ander aksioma in die teologiese denke van Paulus is sy oortuiging dat die één God van die Joodse geloof die Skeppergod is. Rom 1:20-21a > “Van die skepping van die wêreld af kan ’n mens uit die werke van God duidelik aflei dat sy krag ewigdurend is en dat Hy waarlik God is.” “What is significant at this point , however, is Paul’s essentially Jewish conception of cosmos which was created good (Gen. 1.26-31). Humankind is still the image of God (1 Cor. 11.17). So the created realm still speaks of God (Rom. 1.19-20), and, despite its present subjection to futility, it will share in the final redemption (Rom 8.19-23)” (Dunn 1998:39). Paulus bring telkemaal die skeppingsvermoë van God (en die herstel van die skepping) ter sprake wanneer hy die verlossing verduidelik: Rom 4:17 > “ ... God wat dooies lewend maak en dinge wat nie bestaan nie, tot stand bring deur sy woord.” Vergelyk ook Kol 1:15-20 waar Paulus die Christologie in terme van ’n kosmiese geheel uitdruk en Efes 4:24 en Kol 3:10 maak ook melding van God se skeppingsvermoë.

Samevattend kan daar gesê word dat die God wat Paulus ter sprake bring, die één God van Israel is en dat hy wat Paulus is, nooit afgesien het van Joodse monoteïsme nie. “Israel alone had the true perception of God because the one God had given Israel the special revelation of himself through the fathers and Moses. Gentiles were now coming to share in the blessings promised by God particularly to (and through) Israel (Gal. 3.6-14). Gentiles who have not known God have now been given share in Israel’s knowledge (4.8-9)” Dunn

(1998:44). Net so natuurlik en maklik as wat dit vir Paulus was om in monoteïstiese terme (sonder Christologiese dwang) oor en van God te praat, net so natuurlik en maklik is dit veronderstel om te wees om in teosentriese terme oor en van God drie-enig te praat. Die Christologiese dwang wat die meeste hermeneutiese modelle op die wese van God drie-enig afdwing, is nie so Paulinies van oorsprong as wat daar algemeen aanvaar word nie. Die één God van die Ou Testament kan, vanuit die konteks van gemene delers in Christus en op die 'hermeneutiese golfengte' van Paulus, gepreek word sonder om Christus op 'n gedwonge wyse ter sprake te bring.

### 3.1.2 Een geloofstruktuur en heilsorde

Die Christologiese interpretasies van die Ou Testament is by uitstek dié benadering wat *kontinuiteit* en *diskontinuiteit* tussen die Ou en Nuwe Testament na 'n eenvoudige oplossing vir die probleem laat lyk: Alles uit die Ou Testament word in Christus gekontinueer óf gediskontinueer. Voorbeelde van sulke standpunte is Bright (1977:201-212), Baker (1991:265-266) en Verhoef (1977:145-157). Die tekortkoming van hierdie interpretasietegniek is daarin geleë dat die Ou-Testamentiese teks aan die woord kom 'in die lig van' wat Christus gedoen het. Ongetwyfeld word die Nuwe Testament as kriterium aangewend om die temas vir kontinuiteit en diskontinuiteit uit die Ou Testament te bepaal en sal die wysheidsliteratuur byvoorbeeld ge-allegoriseer moet word om onder Christus gekontinueer te word. Hierteenoor gaan 'n teosentriese model uit van 'n standpunt dat alle literatuur van die Ou Testament oor 'n teologiese intensie beskik wat op drie teosentriese beginsels berus, naamlik één God, één geloofstruktuur en één heilsorde.

Kontinuiteit en diskontinuiteit is gevolglik terminologie wat nie in 'n teosentriese model funksioneer nie. Die *beginsels* wat in 'n teosentriese model ter sprake is kom daarop neer dat, die God van die Ou Testament en

die God van die Nuwe Testament **dieselfde God** is, **dieselfde geloofstruktuur** vir beide Testamente geld, en die **heilsorde** in die Ou en Nuwe Testament dieselfde is. God se heilshandeling staan altyd voorop met 'n dankbare reaksie as 'n noodwendige gevolg daarop. Geloof bly in beide Testamente die *instrument* waarmee God se heil ontvang en in besit geneem word (vgl. Jes 7:9b; Rom 3:30-31). Bos (1998a:7) verduidelik dat die basiese element van hierdie geloofstruktuur 'n "relasie" met God impliseer: "Geloven is niet het aannemen van een aantal stellingen of waarheden aangaande God maar geloven betreft een relatie hebben met de HEER (Die God van beide Testamente, my toevoeging - WGT). Het getuigenis aangaande God is niet slechts een objectieve waarheid die verstandelijk aanvaard moet worden maar het heil wil in de menselijk existentie ingaan en in de menselijke ervaring diepe sporen trekken. 'God kennen' duidt in het Oude Testament op de vertrouwelijke omgang tussen God en mens, een omgang in liefde, vertrouwen en gehoorzaamheid."

Dunn (1998:46-49) verwoord hierdie menslike *ervaring* met God op 'n besondere wyse vanuit Paulus se oortuiging daaromtrent: "The ancient Hebrew convictions, however, had always been rooted more deeply in experience of revelation - God experienced in summon and call (archetypically of Abraham and Moses), in prophetic inspiration, in the emotion-stirring imagery of the psalmist, and in the wisdom given from on high, not to mention the visions and mystical experience of the apocalypses." Dunn stel dit duidelik dat Paulus se *ervaring* van die "kennis van God" meer dan 'n rasionele oefening is (Hand 14:15-17; 17:24-29). Die Ou-Testamentiese konsep van "ken" impliseer 'n persoonlike verhouding. Om God te "ken" beteken meer as wat 'n teoretiese stelling kan verwoord.

Paulus was gedrenk in hierdie 'ervaringsteologie' van die Ou Testament. "To know God is to worship Him. As Paul had noted earlier: human wisdom is inadequate to achieve the knowledge (1 Cor. 1.21); to know God is to be

known by him, a two-way relationship of acknowledgment and obligation (Gal.4.9). As in the (Jewish) scriptures, the “knowledge of God” includes experience of God’s dealings, the two-way knowing of personal relationship” (Dunn 1998:47). Paulus se bekeringservaring op die Damaskuspad was bepalend vir sy teologiese denke. Hy onthou en vermeld dit voortdurend dat hierdie ervaring ‘n *ervaring van openbaring* is: “ In die evangelie kom juis tot openbaring dat God mense van hulle sonde vryspreek enkel en alleen omdat hulle glo. God openbaar vanuit die hemel sy toorn oor al die goddeloosheid en ongeregtheid van die mense wat die waarheid deur hulle ongeregtheid probeer onderdruk” (Rom 1:17a,18); “Aan ons dan het God dit deur die Gees bekend gemaak” (1 Kor 2:10a); “Dit verkondig ons ook, nie met geleerde woorde wat die menslike wysheid ons leer nie, maar met woorde wat die Gees ons leer” (1 Kor 2:13); “God wat gesê het: ‘Laat daar lig skyn uit die duisternis’, het ook in ons harte ‘n lig laat skyn om ons te verlig met die kennis van die heerlijkheid van God, wat van Jesus Christus uitstraal” (2 Kor 4:6); “Dit moet julle goed besef, broers: die evangelie wat ek verkondig, is nie deur ‘n mens uitgedink nie. Ek het dit ook nie van ‘n mens ontvang of by ‘n mens geleer nie. Intendeel, Jesus Christus het dit in ‘n openbaring aan my gegee” (Gal 1:11-12).

Paulus was dus geen vreemdeling in die *ervaring* van sy geloof (openbaring) nie. Hierdie *ervaring* van God het Paulus raakgesien en geïnterpreteer as die transformerende krag van die genade in sy daaglikse lewe: “Ek is immers die geringste van die apostels en is dit nie werd om ‘n apostel genoem te word nie, omdat ek die kerk van God vervolg het. Maar deur die genade van God is ek wat ek is. Sy genade aan my was nie tevergeefs nie; intendeel, ek het harder gewerk as hulle almal; eintlik was dit nie ek nie, maar die genade van God wat by my is” (1 Kor 15:9-10). Vergelyk ook die uitspraak van Paulus in Rom 1:16: “ Ek skaam my nie oor die evangelie nie, want dit is ‘n krag van God tot redding van elkeen wat glo ...” Paulus het sy daaglikse lewe geleef en ervaar vanuit ‘n voortdurende bewuste teenwoordigheid van God (2 Kor



2:17; 12:19; 1 Tess 1:3; 3:9). Paulus vertrou voortdurend in alle omstandighede op God en skryf sy bekwaamheid ook aan God toe (2 Kor 3:4-6). Dit is ook duidelik uit Paulus se *ervaring* van sy geloof dat hy *ervaar* dat God hom persoonlik onder moeilike omstandighede bemoedig (2 Kor 1:3-7). “The three great fruits of the Spirit, love, joy, peace - whose emotional dimension should not be ignored - he naturally attributed to God” (Dunn 1998:48). Vergelyk in die verband Romeine 5:1, 5; 15:13. Wat ‘n teosentriese model betref, kom dit daarop neer dat hierdie *ervaring* van ‘n verhouding met God ‘n Pneumatologiese kategorie verg. “Die Gees wat by die mens kom inwoon, is ook werksaam in die mens. Dit kom veral deur die charismata aan die lig” (Vos 1996a:116).

Die vraag is nou: Kan die *geloof* (as instrument) die *heil* van God nog steeds uit die Ou Testament as teks in ontvangs neem? Met ander woorde, moet daar eers vanuit die Nuwe Testament as teks gepreek word alvorens daar deur die geloof ‘n relasie met God tot stand kan kom? Die vraag sou ook anders gestel kon word: As *geloof* in die Ou Testament (in die God van die Ou Testament) dan nie omgang in liefde, ‘n relasie, vertrou en gehoorsaamheid impliseer nie, wat is dan die inhoud daarvan? *Goeie werke* is ook in die Ou Testament ‘n dankbare reaksie op God se heilshandeling en nie ‘n middel tot verlossing nie. Die dekalog is ‘n voorbeeld hiervan (vgl. Eks 20:2-3): Die geboie is die wyse waarop of die struktuur waarbinne dankbaarheid teenoor God en medemens uitgeleef behoort te word. Ook die offers in die Ou Testament moet in dié lig gesien word. Telkens wanneer dit gebeur het dat die volk van God die offers as ‘n heilsmiddel gebruik het sodat die *heilssorde* daardeur omgekeer word, het dit skerp veroordeling van die kant van die profete (bv. Amos) tot gevolg gehad (Prinsloo 1994:13; 1995:389).

Die heil wat God in die Ou Testament bring, verduidelik Bos (1998a:7) só: “Gods kennen van mense beteken ... Zijn liefhebbend omgaan met, Zijn zorg dragen voor, Zijn aandacht geven aan mense.” Die vraag kan weer gevra

word: Is hierdie heil dan nie meer ter sprake wanneer daar uit die Ou Testament (sonder Jesus) gepreek word nie? Paulus se repudiëring van die eietydse godsdiens (Fariseërs se verlossing-op-grond-van-goeie-werke-teologie) word meermale so geïnterpreteer asof hy daarmee te kenne gegee het dat die Ou Testament slegs heil kon bring op grond van goeie werke (wat toe nie geslaag het nie), maar dat daar nou deur Jesus 'n beter en toegankliker *heilsorde* aangebreek het: Genade staan nou voorop, omdat Jesus die Ou-Testamentiese wet vervul het en die onmoontlike (toegang tot God) moontlik gemaak het. Voorbeelde wat vir hierdie argument aangewend word, is die volgende: “Maar nou is ons vrygemaak ...” (Rom 7:6); “Wat die wet nie by magte was ...” (Rom 8:3); “Christus is tog die einde van die wet ... Moses skryf naamlik van die vryspraak op grond van wetsonderhouding dat die mens wat doen wat die wet beveel, daardeur sal lewe” (Rom 10:4-5). Nog voorbeelde van Skrifgebruik ter staving van hierdie argument is: 2 Kor 3:7-8; Gal 3:12; Gal 4:9-10.

Dit is egter duidelik dat Paulus dit teen die wettiesisme van die Judaïsme het: Dit gaan vir Paulus in sy repudiëring nie om die afwysing van die Ou-Testamentiese heilsorde nie, maar oor die manier waarop die Ou-Testamentiese heilsorde verdraai is tot *vryspraak* op grond van goeie werke (onderhouding van die wet). Paulus is eintlik deurentyd in sy betoog besig om terug te gryp na die basiese *heilsorde* en *geloofstruktuur* van die Ou Testament (vergelyk die volgende Skrifgedeeltes: Rom 3:20,28; 4:14,16; 7:12; 9:30-32; 10:1-3; Gal 2:15-16; 3:17-18; 5:4).

Die onvermydelike vraag wat uiteindelik deur 'n teosentriese model beantwoord moet word, is: Indien iemand nou die Ou Testament sou lees en die *heilsorde* en *geloofstruktuur* van God aldus daar aanvaar, sal dit deur God vir hom/haar tot vryspraak op grond van geloof uit genade alleen toegereken word? Hierdie knaende vraag sal op die volgende wyse vanuit die perspektief van 'n teosentriese model beantwoord kan word:

Wanneer die heil van God drie-enig nou slegs *in Christus* voorgestel word, is die noodwendige vraag: Kom dit nie juis op devaluasie van die Ou Testament neer nie? Die antwoord hierop is 'n onomwonde, nee! Die handelingswyse van God-in-Christus met die wêreld moet as 'n voortgaande handelingswyse van God-met-Israel gesien word (Dingemans 1991:99; Childs 1993:91, 93). Vanuit 'n teosentriese model word die heil van God (ook in die Nuwe Testament) op so 'n wyse voorgestel dat die God van die Ou en Nuwe Testament die Subjek van die heilshandeling bly. Bos (1998b:10) verduidelik dit goed: "De christelike prediking zal het besef moeten voeden dat de gelovigen uit de volkeren een geënte loot zijn op de stam van Israël. De geschiedenis van heil is niet pas in en met Christus begonnen." As die Nuwe Testament nodig is om betekenis aan die geloofstruktuur en heilsorde van die Ou Testament te verskaf, dan is al God se verlossingsdade in die Ou Testament tot mislukking gedoem. Ter ondersteuning van hierdie standpunt van die ondersoek, haal dit Vorster (1977:190-202) aan:

But as far as interpretation is concerned, it seems to me that one has to take cognisance of the fact that the Old Testament is a *book* in its own right. Within the framework of a macro-context such as the Bible, the Old Testament remains the Old Testament and the New Testament, The New Testament. In terms of interpretation one has to face the fact that the Old Testament is a pre-New Testament collection of writings, which has to be treated as such in the first instance.

Bos (1998b:10) stel dit duidelik dat die heilsgeskiedenis van Israel nie gesien moet word as 'n *mislukte eksperiment* nie. "Op de basis van dat uitgangspunt kan de christelike prediking naar aanleiding van oudtestamentische teksten niet anders dan negatieve beeldvorming van Joden en het jodendom voorkomen. Daarbij is allereerst te denken aan de karikatuur dat het jodendom een legalistische godsdienst is."

*Dat* God die verlossing in beide Testamente bewerk, is 'n ononderhandelbare geloofsbesit van sowel die Ou Testament as die Nuwe Testament. Prinsloo (1994:13; 1995:389) is die mening toegedaan dat, "hoe God die verlossing in

die Ou en Nuwe Testament onderskeidelik bewerk het, verskil van mekaar.” Die definisie van hierdie *hoe* het Prinsloo egter nooit uitgewerk nie. Wat ‘n teosentriese model betref, kom die verskil in hierdie *hoe* God die verlossing in die Ou en Nuwe Testament onderskeidelik bewerk het, daarop neer dat God in die Ou Testament deur sy profete gepraat en deur die metafoor van die kultiese handeling en gebruike die heilsorde aldaar uitgespel het. In die Nuwe Testament bied *dieselfde God* nog *dieselfde heil* aan, maar dan in die Middelaar Jesus Christus. Dit is juis hierdie verskil in die *hoe* tussen die Ou en Nuwe Testament wat ‘n probleem vir die Jode veroorsaak het. Rom 10:1-3: “Broers, my hartewens en my gebed tot God vir my volk is dat hulle gered word, want ek kan van hulle getuig dat hulle vol ywer vir God is, maar sonder die regte insig. Hulle het hulle nie gesteur aan die manier waarop God mense vrysprek nie. Hulle wil niks van God se manier van vryspraak weet nie; hulle probeer dit op hulle eie manier kry. Christus is tog die einde van die wet, sodat elkeen wat glo, vrygespreek kan word.” Dingemans (1991:98) ondersteun hierdie gedagte aan die verskil in die *hoe*: “Maar wij zijn niet de kinderen van Abraham; wij zijn hooguit in het joodse volk ingeplant als een nieuwe ent op de oude stam” (Rom 11:17).

Om hierdie argument ten opsigte van die *hoe* wat tussen die Ou en Nuwe Testament verskil nog beter te rugsteun, word daar aangesluit by vroeëre navorsingsresultate van Thirion (1996:65-70, 75-79): Jesus het Homself as die gesagvolle *Bekendmaker van God* gesien; Jesus was die sigbare *Hoe* waarin mense die onsigbare God op ‘n sigbare wyse kon waarneem; Jesus het self daarop aanspraak gemaak dat Hy in dieselfde tradisie as die Ou-Testamentiese profete en charismatici staan (Matt 23:29-37); Hy was die Een deur wie mense God kon leer ken (Matt 11:27); Jesus het deur sy lering op gesag van God aanspraak gemaak deur die koninkryk van God aan Homself te verbind (Matt 4:17); Jesus het gehoorsaamheid aan die wil van God (wet en die profete) herbevestig met die term ‘geregtigheid voor God’. Die toegang tot die koninkryk van God het Jesus gedefinieer in terme van wat die *wet en*

*die profete* reeds gesê het (Matt 5:20); Jesus verduidelik vir die Fariseërs dat die *wet* van die Ou Testament goed is en in liefdesdiens van betrokke omstandighede gedefinieer behoort te word (Matt 12:1-8); Jesus sê die profeet Hosea het reeds daarop gewys dat die wet in diens van die liefde teenoor God en mense geïnterpreteer behoort te word (Hos 6:6 in Matt 12:7).

'n Teosentriese model op die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament se verlossingsboodskap is gebaseer op 'n 'God-met-ons-teologie': Immanuel. "In geboden en beloften, in uitredding en gericht betoont deze God zich als de God-met-ons, als de Bondgenootgod, de God die zich naar mensen toewendt. De gehele bonte inhoud van het Oude Testament is gericht op de bondgenootschappelijk omgang tussen God en mens. Het 'christelijke' van een 'christelijke preek' wordt bepaal door de wijze waarop de preek geënt is op en verwijst naar deze bondgenootschappelijke verhouding tussen de HEER (Die God van die Ou en Nuwe Testament, my verduideliking - WGT) en de hoorders" (Bos 1998a:4). Hierdie "bondgenootschappelijke verhouding tussen de HEER en de hoorders" word vanuit 'n teosentriese benadering beskou, Christologies gerealiseer en Pneumatologies geëffektueer (Vos 1996:105). Dit beteken nou nie dat elke preek uit die Ou Testament met die vermelding van die titel Christus moet eindig nie. God is nie slegs sedert Christus die God-met-ons nie. 'God-met-ons-teologie' kom reeds in die Ou Testament voor en kan aldaar vir die Christelike geloofsgemeenskap ontgin word omrede die *heil in Christus* as aksiomaties beskou kan word. Uitdrukings in preke soos: *Dit weet ons sedert Christus*, het niks met die Ou-Testamentiese boodskap te make nie. Sulke en dergelike uitdrukings sal vermy word wanneer 'n teosentriese model op die Ou Testament toegepas word. "Elk ter sprake brengen van Christus moet ervoor waken de indruk te wekken dat het in Nieuwe Testament gaat om een groter, beter, evangelischer boodschap waar het uiteindelijke heil voor de hoordes in gebracht wordt. In Christus vindt de bevestiging, de be-aming plaats van Gods God-zijn van eeuwigheid" (Bos 1998a:4).

Bos (1998b:9) is tereg die mening toegedaan dat Christus in die Ou-Testamentiese prediking ter sprake kan kom as dié Een wat die muur van skeiding tussen Jode en heidene weggeneem het en waardeur gelowiges uit die heidendom deel kry aan die verbonde en beloftes aan Israel. Bos haal Efesiërs 2:11vv aan ter ondersteuning van hierdie argument: “Hou dan in gedagte wat julle vroeër was ... In die tyd was julle sonder Christus, uitgesluit uit die burgerskap van Israel, ver van God af sonder deel aan die verbonde en die beloftes wat daarmee saamhang, sonder hoop en sonder God in die wêreld ... Julle wat vroeër ver van God gelewe het, het nou naby gekom deur die bloed van Christus ... Julle is dus nie meer ver van God af nie, nie bywoners nie, maar medeburgers van die gelowiges en lede van die huisgesin van God ... ” Bos se argument is die beste en eerlikste antwoord wat ‘n teosentriese model kan gee op die vraag: Indien iemand nou die Ou Testament sou lees en die *heilsorde* en *geloofstruktuur* van God aldus daar aanvaar, sal dit deur God vir hom/haar tot vryspraak op grond van geloof uit genade alleen toegereken word? Die veronderstelling is natuurlik dat hierdie *iemand* vanuit die ‘heidennasies’ afkomstig is, anders geld die reeds aangehaalde argument van Paulus in Rom 10:1-3.

Die vraag wat ‘n teosentriese model egter nog moet beantwoord, is: Wat is die betekenis van Jesus se plaasvervangende lyding en sterwe binne hierdie model? In afdeling 2.2.2 is *Die Nuwe Testament as eksegetiese model* vir die interpretasie van die Ou Testament met voldoende bewyslewering afgewys en dit bring die plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus onmiddellik in spel. “Die apostels, en veral Paulus, het op hierdie tradisie van skrifinterpretasie voortgebou, met die vroeë kerk wat in hulle spore gevolg het. God se *verborge plan* (my beklemtoning - WGT), ‘n boodskap van verlossing vir die hele mensdom deur die lyding van Jesus as Christus, was verkondig aan die mense van hierdie tyd binne hulle eie geografiese, politiese en kulturele konteks” (Steyn 1997:152). Vergelyk ook Ellis (1988:720): “Some NT writers, particularly the Evangelists and Paul, represent the OT as a *hidden word* (my

beklemtoning - WGT) of God, a divine mystery whose interpretation is itself a divine gift and act of revelation.”

Dit is duidelik dat, net soos ‘n Christologiese lees van die Ou Testament vir die Nuwe Testament-skrywers op bepaalde voorveronderstellinge berus, die fundering van die ‘plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus’ vanuit die Ou Testament op dieselfde voorveronderstellinge berus. Ellis (1988:710) ondersteun hierdie waarneming en identifiseer vier van dié voorveronderstellinge: “eschatology, typology, a corporate understanding of man and of Messiah, a conception of scripture as a hidden Word of God.”

Uit hierdie argumente wil dit nou amper voorkom asof ‘n teosentriese model nie die plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus kan verreken nie aangesien dit die Christologiese interpretasie van die Ou Testament verwerp en daarmee tesame waarskynlik die fundering van die plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus vanuit die Ou Testament. ‘n Teosentriese model wil egter ‘n onderskeid handhaaf tussen twee perspektiewe van die Nuwe Testament-skrywers wat die teologiese paradigma van ‘n teosentriese model sal blootlê en derhalwe kan verduidelik hoe dit vir die model moontlik is om die Christologiese fundering van die lyding en sterwe van Jesus vanuit die Ou Testament af te wys en tegelykertyd die teologiese relevansie daarvan te erken en te bely.

Die eerste perspektief is dié van *ideologie*. Hierdie perspektief is egter reeds met voldoende redevoering in afdeling 2.2.2 hermeneuties en teologies belig. Die eerste Christene het in ‘n bepaalde konteks gestaan waarin hulle op ‘n apologetiese wyse Jesus vanuit die Ou Testament moes legitimeer. Onder hierdie omstandighede het die Nuwe Testament-skrywers eksegetiese metodes aangewend wat in diens van hulle apologetiese verantwoordelikheid gestaan het en nie normatief vir alle tye en onder alle omstandighede kan geld nie. Steyn (1997:152) se argument kan hierdie standpunt van ‘n teosentriese model bevestig: “In die ontwikkeling van die Nuwe Testamentiese dokumente,

was die sentrale boodskap wat bevat is in die talle aanhalings, verwysings en die algemene gebruik van materiaal uit die Joodse Skrifte, om die mense van daardie tyd te oortuig dat die historiese persoon, Jesus van Nasaret, inderdaad die beloofde Messias was, die afstammeling van Dawid wat beloof en verwag was deur al die eeue volgens die verstaan van hierdie Joodse Skrifte. Dieselfde Skrifte is dan gebruik om sy dood, opstanding en verheerliking sowel as die “vertraging” van sy wederkoms te verduidelik. Hierdie Skrifte is dus primêr gelees vanuit ‘n Christologiese perspektief, en tog gelykertyd geïnterpreteer op ‘n profeties-eskatologiese wyse.”

Die tweede perspektief wat die ondersoek wil definieer is dié van *teologisering*. ‘n Teosentriese model onderskei *teologisering van ideologiese perspektief* wat op grond van ‘n apologetiese intensie op ‘n Christologiese wyse die Ou Testament ver-Christelik het ter wille van hulle eie perspektief. Die besondere *ideologiese perspektief* geld nie meer vandag nie, maar die *teologiese perspektief* is ‘n altyd geldende perspektief aangesien dít teosentriese van oorsprong is - ‘n aanspraak wat die ideologiese perspektief nie kan maak nie. Na aanleiding van hierdie onderskeiding (na alle waarskynlikheid ‘n hermeneuties-teologiese onderskeiding) wat ‘n teosentriese model tussen twee perspektiewe wat *ineen gevleg* is (Janowski 1998:9) maak, is dit vir die model moontlik om die teologiseringsaspekte van Jesus se plaasvervangende lyding en sterwe op te neem as die geloofskonteks van die kontemporêre Christelike geloofsgemeenskap waarin die boodskap van die Ou Testament gekommunikeer moet word (sonder Christologiese dwang op die teks daarvan) en terselfdertyd die Christologiese apriori (ideologiese perspektief) van die Nuwe Testament-skrywers te verwerp.

Die *teologie* van die plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus is duidelik af te lei uit die Evangelies: Matt 10:38-39; Mark 8:34-35; Luk 9:23-24. Dit is duidelik dat die *kruis van Jesus* vra dat sy volgelinge ook “kruisdraers” deur die wêreld sal word: ‘Nee’ te sê vir die self en lyding in verbondenheid met



Jesus te verdra. Paulus maak van die kruisgebeure 'n teologiese belydenis: God se krag en wysheid word deur die kruisgebeure geopenbaar (1 Kor 1:24 en 2 Kor 13:4); Die kruis bewerk versoening en vrede (Ef 2:16 en Kol 1:20); Die kruis bring verlossing van sonde en die wet (Gal 3:13 en Kol 2:14); Die kruis is die bewys van Jesus se liefde vir die sondaar (Gal 2:20); Die kruis is die openbaring van Jesus se gehoorsaamheid (Fil 2:8). Hieruit is dit duidelik wat 'n teosentriese model bedoel met 'n onderskeiding in twee perspektiewe - die een wat nie as normatief kan geld nie en die ander wat normatiewe geldende geloofswaarheid dra. Die *ideologiese perspektief* op Jesus se menswording het dadelik selektiewe Ou-Testamentiese tekste (vergelyk byvoorbeeld Jes 7:14 aangehaal in Matt 1:22-23; Miga 5:1 aangehaal in Matt 2:5-6) aangewend in 'n poging om aan die kontemporêre hoorders te verduidelik wie Jesus nou eintlik volgens hulle tradisie is. Wanneer die menswording van Jesus *geteologiseer* word, word die waarde daarvan dat Jesus werklik mens geword het en groot betekenis vir die elke dag se lewe het, beskrywe (Heb 5:7-8; 1 Pet 2:23). Die wete dat Christus tot in die uiterste uithoeke van die menslike bestaan binnegedring het en dus die mens se swakhede en tekortkominge, sy versoekinge en stryd ken, maak die avontuur van menswees weer moontlik. Lewensmoegheid het geen plek in sy lewe nie, want Christus het oorwin en daarom kan die mens ook oorwin.

Nuwe-Testamentiese tekste waarin die *ideologiese perspektief* swaarder geweeg het as die *teologisering* van Jesus se lyding en sterwe tot 'n versoeningsoffer vir die sondaar (sekere selektiewe Ou-Testamentiese materiaal, veral die breë konteks van Jes 53-56 is hiervoor ingespan) is onder andere die volgende: Matt 3:2; Mark 1:2-3; Luk 3:3-6; 4:21; Joh 1:23; Hand 2:14-32; 8:28, 32-33. 'n Teosentriese model wil egter nie die indruk skep dat dit nie die Skrifgesag van hierdie genoemde tekste aanvaar nie. 'n Teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament aanvaar net nie die Nuwe Testament-skrywers se *ideologiese perspektief* en hulle gepaardgaande *eksegetiese metodes* as

normatief nie. Dit is heeltemal iets anders as om die gesag van sekere Skrifgedeeltes te kritiseer.

Die *teologie* van plaasvervangende lyding kan deur middel van 'n teosentriese model ryklik gevoed word vanuit die teks van die Ou Testament, maar dan nie omdat Jesus se lyding reeds daar voorspel sou gewees het nie. Enige interpretasiemodel wat hom daaraan skuldig maak om eksegeties uit die Ou Testament te bewys dat Jesus as God se lydende Messias na ons toe gekom het, neem met ander woorde ook die Nuwe Testament-skrywers se ideologiese perspektief as normatief vir hulle eie situasie oor en dit skep tog 'n onhoudbare hermeneutiese brug.

Om nou die vraag, wat is die betekenis van Jesus se plaasvervangende lyding en sterwe binne 'n teosentriese model eksplisiet te beantwoord, sluit die ondersoek in hoofsaak by Dunn (1998:223) se teologiese denke aan: "In short, to say that Jesus died as representative of Adamic humankind and to say that Jesus died as sacrifice for the sins of humankind was for Paul to say the same thing ... Jesus' death was the end of humankind under the power of sin and death, the destruction of man and woman as sinner (cf. Rom. 7.4). This evidently, so far as Paul was concerned, was the only way God could deal with the power of sin and death. The sentence of death on the infected portion of humanity was the means to life for the rest of humanity." Wat 'n teosentriese model nou betref, word die plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus op hierdie wyse "ideologies-vry" binne die kontoere van die model geteologiseer. Die model wil die *teologisering* (sonder 'n ideologiese perspektief) van die plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus nog verder versterk deur argumente uit Dunn (1998:223): "Despite its much favoured pedigree, 'substitution' tells only half of the story. There is, of course, an important element of Jesus taking the place of others - that, after all, is at the heart of the sacrificial metaphor. But Paul's teachings is *not* that Christ dies "in the place of" others so that they *escape* death (as the logic of "substitution"

implies). It is rather that Christ's sharing *their* death makes it possible for them to share *his* death."

Dunn (1998:231) verduidelik verder dat Paulus 'n rykdom van metafore aangewend het aan die hand waarvan hy die betekenis van Jesus se sterwe geteologiseer het: Plaasvervangende verteenwoordiging [*hyper panton*] (Rom 1:18-21; 1 Kor 15:22; 2 Kor 5:14-15); 'n offer vir die sonde [*hilasterion*] (Rom 3:24-26); loskoping [*exagorazo*] (Gal 3:13); verlossing [*apolytroxis*] (Rom 3:24; 6:1-14); versoening [*katallasso*] (2 Kor 5:18-20); Christus is die Oorwinnaar oor alle dinge [*ta panta*] (Rom 8:31-39). Dunn (1998:231) beklemtoon die volgende sterk:

It is important to recognize their character as metaphors: the significance of Christ's death could be adequately expressed only in imagery and metaphors. As with all metaphors, the metaphor is not the thing itself but a means of expressing its meaning. It would be unwise, then, to translate these metaphors into literal facts, as though, for example, Christ's death were literally a sacrifice provided by God (as priest?) in the cosmos, conceived as a temple. The point is underlined by the variety of these metaphors. Paul does not hesitate to run them together ... Presumably the point is that no one metaphor is adequate to unfold the full significance of Christ's death. The fact that they do not always fit well together (Col. 2.11-15 !) makes the same point. It would be unwise, therefore, to make one of these images normative and to fit all the rest into it, even the predominant metaphor of sacrifice.

Guthrie (1981:508) is ook daarvan oortuig dat een metafoor nie voldoende is om die volle betekenis van die lyding en sterwe van Jesus mee te beskrywe nie: "The various ways in which Paul and others explained the death of Christ throw light on the different problem which man experienced as a result of sin. One interpretation or figure of speech was not enough to embrace a total understanding."

Campbell (1996:106) se argument kan ondersteuning bied aan 'n teosentriese model se pleidooi dat die kerk God se menswording in 'n ietwat breër konteks moet interpreteer na aanleiding van die verskillende metafore vir die plaasvervangende lyding en sterwe, eerder as om so eng 'hamartiosentriese'

daaroor na te dink: “The church has been plagued in its theology and liturgies by the belief that what happened on the cross was a transaction of one kind or another that involved principalities and powers in high places. The ultimate One took satisfaction from the death of the Sinless One and thus was now free to forgive. Jesus gave what God wanted so that God could give us what we need. Such a position impugns the very character of God!” Link (1988:20) ondersteun hierdie gedagte van Campbell:

The *one* God reveals himself as a *communion* of life and love. The Father makes a radical gift of himself through the incarnation of his eternal Son, who shares the human condition even to the point of death, in order to offer to humanity the resurrection and eternal life (John 3:16). The life of the incarnate Son, as the total gift of self to God and to his fellow human beings, reveals that in God himself, life is mutual self-giving and communion. The cross cannot be understood apart from the Trinity, nor the Trinity apart from the cross. Without the God who is love, the cross is both scandal and foolishness, just as the doctrine of the Trinity, without the cross, remains intellectual acrobatics, if not an absurdity.

Ten slotte wil die ondersoek dit duidelik stel dat Jesus se sterwe en opstanding ook vir 'n teosentriese model die enigste alternatief op die mag van die sonde en die dood is. “Those who ignore that response will find that their death is their own, as they choose, and that’s that - finis. But for those who find in Christ’s death the answer to sin and death, who identify with him in his death, there is the prospect of sharing with him also in his resurrection beyond death” (Dunn 1998:233).

### 3.1.3 Een erediens vir twee Testamente

In aansluiting by Barnard (1985:58) en Vos (1997b:6) verstaan 'n teosentriese model 'n erediens as die saamkom van die Christelike gemeente in die Naam en teenwoordigheid van God drie-enig. Tydens hierdie samekoms vind daar verskillende liturgiese handeling plaas wat alles te make het met gemeenskap - hoor-, leer-, terapeutiese- en feesgemeenskap. Josuttis (1991: 40) verduidelik die liturgiese praktyk só: "Orientierung, Expression und Affirmation. Der Kult stellt das Orientierungswissen öffentlich dar durch symbolische Repräsentation, dramatische Inszenierung und verbindliche Interpretation. In der Expression können sich Gefühle und Sehnsüchte, Ängste und Wünsche artikulieren. In der Bearbeitung grundlegender Negativitäten wie Leid, Schuld und Tod erfolgt Affirmation: Vergewisserung, Versöhnung, Erneuerung ... " Hierdie drie perspektiewe op die wese van die liturgiese handeling werk Josuttis (1991:47) aan die hand van die volgende sewe begrippe uit: "Das Gehen, das Sitzen, das Sehen, das Singen, das Hören, das Essen, das Gehen."

Immink (1998:68) stel dit duidelik dat die wese van die liturgie nie sonder die teenwoordigheid van die gemeente self, sin maak nie: "We kommen naar de kerk, we gaan zitten en we staan weer op, we horen en zien, we zingen en bidden, we eten en drinken. Manfred Josuttis heeft in zijn liturgisch ontwerp *Der Weg in das Leben* terecht aandacht gevraagd voor het lichamelijk en zinnelijke karakter van de liturgie."

"Die erediens vind binne die kragveld van die Woord en die sakramente plaas. Binne die kragveld word die ontmoeting met God en sy gemeente voltrek. Verskillende relasies word deur die ontmoeting gevestig: God en die gemeente; God en die enkeling; Gemeentelede onderling; Die gemeente en die wêreld; Die enkeling en die wêreld. Uit hierdie ontmoeting spruit verskillende handeling in die erediens" (Vos 1997b:7).

'n Teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament kan doeltreffend aangewend word in diens van die verskillende liturgiese handeling gedurende die erediens. Vos & Pieterse (1997:29-105) het, wat gereken kan word as 'n standaardwerk (vergelyk ook Oskamp en Schuman 1998 se standaardwerk op die liturgiese praktyk), 'n *teologiese teorie vir die liturgie* uitgewerk. Vanuit die *teologiese teorie vir die liturgie* is daar *teologiese boustene vir 'n liturgiese praktyk* ontwikkel. 'n Teosentriese model se stelling, "een erediens vir twee Testamente", maak gebruik van hierdie teologiese boustene vir die ontwikkeling van 'n liturgiese praktyk waarin die Ou-Testamentiese teks vrylik aangewend kan word sonder om dit eers te ver-Christelik tot 'bruikbaarheid' vir die Christelike geloofsgemeenskap. 'n *Teosentriese* liturgiese praktyk vir die Christelike geloofsgemeenskap is moontlik op grond van die volgende argumente en boustene:

- i Die gelowige met sy hoop en teleurstellings, met sy teensprekende ervarings in die lewe, kan homself deur die geloof ansvry en in God se Naam onvoorwaardelik laat opneem in die kommunikatiewe handeling van die liturgie. Die *votum* het reeds die samekoms gekonstitueer as 'n *saamkom van gelowiges* wat in 'n verbondsverhouding met God drie-enig staan. Vos (1997:204) verduidelik die sin van die *votum* goed: "Die woord *votum* (gelofte, wens, gebed) druk 'n verlange na God se teenwoordigheid uit; dit is 'n gebed waarin op God se teenwoordigheid gereken word; dit is 'n verklaring dat die gemeente in God se teenwoordigheid verkeer; dit is 'n proklamasie van die aard van die samekoms; verder is dit 'n belydenis en getuienis dat God in die erediens teenwoordig is."
- ii 'n Teosentriese liturgiese praktyk sluit ook die viering van die verbond in - 'n bousteen wat met ryke betekenis uit die Ou Testament aangevul kan word. In die verbond gaan dit in besonder oor God se verbintenis

- aan die gelowige en sy toekoms en verbind die gelowige homself weer opnuut in gehoorsaamheid aan God. Die Nuwe-Testamentiese sakramente kom vanuit 'n teosentriese perspektief te sprake - 'n vieringsgeleentheid waartydens God se liefde en genade op 'n konkrete wyse (brood en wyn) voorop staan.
- iii Die viering van feeste en liturgiese seisoene kan ryklik vanuit 'n teosentriese model waar God die Subjek van die handeling ten behoeve van die gelowige is, gevoed word. Die teks van die Ou Testament is besonder ryk aan teologiese boustene vir vieringsgeleenthede. Die ondersoek dink byvoorbeeld in besonder aan die rykdom van *simboliek* vanuit die Ou Testament.
  - iv Die teologiese bousteen, *saamkom van die gelowiges*, hoef nie eers Christologies begrond te word nie aangesien "Christologies" reeds deur die *votum* as aksioma verklaar is.
  - v In die liturgie gaan dit om 'n ontmoeting tussen God en sy gemeente en 'n aanbidding van God deur sy gemeente. Hierdie *ontmoeting* en *aanbidding* kan nie plaasvind sonder geloof dat God in die erediens teenwoordig is nie. Hierdie *teenwoordigheid* van God kan as 'n teosentriese werklikheid bemiddel word. Heyns (1992:115) stel dit duidelik dat, indien één van die drie Persone van die Drie-eenheid met sy *spesifieke werk* besig is, die ander twee Persone *nie afwesig* is nie. Natuurlik staan die *spesifieke werk* van die Heilige Gees as *Bemiddelaar* (Vos 1996a:105) óók vir 'n teosentriese model in die *ontmoeting* en *aanbidding* voorop, maar dit verhoed nie dat die liturgiese praktyk teosentries ingeklee kan word nie.
  - vi Hierdie teenwoordigheid van God in die erediens is 'n *heilsame* en *reddende* teenwoordigheid. Hierdie heil en redding word deur die Woord as heilsmiddel in die erediens bemiddel (vanuit die Ou én Nuwe

Testament) en daarvoor is 'n teosentriese model uiters geskik. 'n Teosentriese model ontken hiermee nie dat Jesus Christus die *Middelaar* (Vos 1996a:105) van hierdie *heilsame* en *reddende* teenwoordigheid is nie, maar bied die teologie daarvan teosentries aan sodat die Ou Testament ook tot sy reg kan kom.

- vii In die erediens word die gelowige beweeg tot *offers* - skuld, lof en dank. Omdat God se heilshandelinge meermale teologies met 'n offer gepaard gaan (in die Nuwe Testament met Jesus Christus as offer), kan die gelowige homself as 'n lewende en heilige offer aan God wy. Rondom die offer wat die gelowige bring, ontstaan daar gemeenskap wat verder uitkring as slegs gemeenskap met God en medegelowiges: Ook die pastoraat en diakonaat word hieruit gevoed. Die *handelingsvelde* (Heitink 1993:247) van die Praktiese Teologie kan nie sonder hierdie teologiese bousteen *offer*, funksioneer nie.
- viii Die *lied* is 'n wesentlike teologiese bousteen van die liturgie (vergelyk ook die standaardwerk van Strydom 1994). Die funksie van die lied in die erediens is meervoudig - lof, dank, geloofsbelydenis en skuldbelydenis. Die lied as bousteen het alles te doen met die drie handelingsvelde in die Praktiese Teologie: Dit lei die gemeente tot ontmoeting met God, dit beweeg hulle tot skuldbelydenis en berou, dit bemiddel die Christelike geloof en dit wek 'n opgewondenheid en entoesiasme by hulle vir hulle sending na die wêreld. 'n Teosentriese model sal in die liturgiese praktyk in besonder van die Psalms gebruik maak aangesien die gereformeerde tradisie ook daarmee genoeg neem dat die Psalms nie eers ver-Christelik hoef te word alvorens dit bruikbaar is vir die liturgiese praktyk van die Christelike geloofsgemeenskap nie.

*Hoe* elkeen van die verskillende liturgiese handelinge gedurende die erediens teosentries ingeklee kan word, sal in die *praktykmodelle* aan die bod kom.



### 3.1.4 Teologieë vir twee Testamente

Hierdie ondersoek het dit ten doel gestel om 'n teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament te ontwikkel (sien afd. 1.2, *Doelstelling*) met die oog op die daarstelling van 'n hermeneuties-teologiese teorie as *basisteorie* vir die handeling in die kommunikatiewe praxis van die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie. Gevolglik sal daar met betrekking tot *Teologieë vir twee Testamente* op die Ou Testament gefokus word.

'n Teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament steun baie sterk op die uitgangspunt van teologieë van die Bybel. Teologieë (van die Ou Testament) het die voordeel dat: "Each voice can be heard in its testimony to the activity of God and the divine self disclosure. Another advantage of this approach, one that is crucial for the whole enterprise of Old Testament theology, is that no systematic scheme, pattern of thought, or extrapolated abstraction is superimposed upon the Biblical materials" (Hasel 1989:179). Hierdie benadering is in lyn met wat Bright (1989:152) in gedagte het: "There are no none-theological texts in the Bible." Die historisiteit en literêre konteks van elke teks speel 'n belangrike rol in die interpretasieproses, maar sonder 'n *teologie* van die betrokke teks, word die eksegetiese resultate verskraal tot die apriori van die leser of eksegeet self. Die uitleg van die teks word bereik deur 'n gekontroleerde en kontroleerbare eksegetiese metode (afd. 3.2). Vanuit die dieptestruktuur wat met die eksegetiese proses blootgelê word, word die volgende aspekte van teologiese belang onder andere ontgin: Die teologiese doel van die historiese teks; die teologiese oortuiging agter die (profetiese) uitspraak; die wyse waarop geloof in God (in 'n Psalm byvoorbeeld) uitgedruk word; die funksie wat 'n bepaalde boodskap in die lewe van 'n individu of die gemeenskap gehad het.

Die probleem van 'n Bybelse Teologie óf Teologieë van die Bybel is al oor 'n relatiewe lang periode deur verskillende geleerdes aangespreek (vergelyk byvoorbeeld Childs 1970; Gese 1981; Longenecker 1987; Reventlow 1986; Weber 1989; Childs 1993). Een saak wat baie duidelik uit hierdie debatte na vore tree, is juis dat die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament eers uitgeklaar moet word alvorens daar 'n standpunt ingeneem kan word vir of téén een van die twee werksywyses. Reventlow (1986:145) is dit eens dat 'n hermeneutiese beginsel wat 'n Bybelse Teologie van die Bybel wil skrywe, voorrang sal moet verleen aan die eenheid tussen die twee Testamente: "In 'biblical theology' the theologian who devotes himself specially to studying the connection of the Old and New Testament must give account of his understanding of the Bible as a whole."

Reventlow (1986:148) het die debat met betrekking tot 'n Bybelse Teologie óf Teologieë van die Bybel so opgesom: "Among the most recent attempts to regain a theology of the whole of the Bible one can distinguish three particular models: 1. The traditio-historical approach which has been developed above all by H. Gese. 2. The attempt to discover a particular concept or central idea as a connecting link between the two Testaments or as their 'centre', around which a biblical theology can be built up. 3. To use the idea of world order as a starting point." Na aanleiding van hierdie opmerking van Reventlow is dit duidelik dat 'n finale keuse as die regte keuse eintlik nie haalbaar is nie. Die besondere verstaan van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament is bepalend vir die keuse wat uitgeoefen word. Childs (1993:70) en Baker (1991:270) byvoorbeeld kies, in verbondenheid tot hulle verstaan van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament, onderskeidelik elkeen steeds vir 'n Bybelse Teologie vir die hele Bybel. Childs (1993:78) verduidelik sy keuse so: "... a major task of Biblical Theology is to reflect on the whole Christian Bible with its two very different voices, both of which the church confesses bear witness to Jesus Christ." Baker (1991:270) verwoord sy keuse ten gunste van 'n Bybelse Teologie in derglike terme: "Above all, it would

recognize the centrality of Jesus, the Christ of the Old Testament and of the New Testament, descendant of Abraham and David and firstborn of a new creation, who in his person and coming unites the two Testaments into one Bible.”

Hieruit is dit duidelik dat ‘n Bybelse Teologie nie ontkom aan Christologiese dwang op die Ou Testament nie. ‘n Teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament maak gebruik van *Teologieë vir twee Testamente* om sodoende albei Testamente as gelykwaardige, gesaghebbende Woord van God te erken. Met betrekking tot die Ou Testament bepaal ‘n teosentriese model die teologie van elke afsonderlike boek of literêre eenheid sodat die verskillende temas, motiewe en teologiese konsepte blootgelê kan word (Hasel 1989:93). Die rede waarom elke literêre eenheid se teologie afsonderlik bepaal word, verduidelik Hasel (1989:93): “It has been demonstrated that any attempt to elaborate on OT theology on the basis of a centre, key concept, or focal point inevitably falls short of being a theology of the entire OT, because no such principle of unity has yet emerged that gives full account of all the material in the Bible.”

Prinsloo (1987:39) is dit ook eens dat daar eerder van Teologieë van die Ou Testament gepraat moet word aangesien ‘n *Teologie van die Ou Testament* nie reg kan laat geskied aan die pluriformiteit van die Ou Testament nie (vgl. ook Hasel 1989:94). Die aanbieding van Teologieë van die Ou-Testamentiese literatuur sal nie noodwendig in die volgorde van die Ou-Testamentiese kanon geskied nie aangesien die kanonvolgorde ook deur ander faktore, dan slegs die teologiese bepaal is. “It seems to be advisable to follow the historical sequence of the date of origin of the OT books” (Hasel 1989:95).

Nadat die teologieë van die verskillende literatuursoorte en boeke van die Ou Testament in hulle volle diversiteit ontgin is, kan daar gepoog word om ‘n sintese van die verskillende teologieë te maak (Hasel 1989:95; Prinsloo 1987:39). Hierdie sintese beteken nie dat daar gesoek moet word na ‘n

enkele sentrale tema nie, maar eerder na 'n breë teologiese raamwerk waarbinne die verbande en spanninge van die verskillende teologieë uitgewys kan word en die funksie daarvan beskrywe kan word (Van Zyl 1987:63).

Hierdie ondersoek kies 'n teosentriese model as 'n teologiese raamwerk vir die sintese van die teologieë van die Ou Testament (Hasel 1989:139-142). Daar word dus gepoog om dit wat die Ou Testament oor God sê, te sistematiseer. Hierdie sintese sal God in al sy dinamiese betrokkenheid by mens, skepping en geskiedenis reflekteer soos wat dit in die verskillende boeke en literêre eenhede van die Ou Testament gedra word. Ten spyte van die pluriformiteit in die Ou Testament, wil alle tekste van die Ou Testament iets oor God se bestaan, sy wese en aktiwiteite sê, maar dan nie op 'n abstrakte wyse nie. God se bestaan word nie nét aanvaar nie, maar gedemonstreer in die diversiteit van sy selfopenbaring. "The manner of God's self disclosure takes the form of the revelation of his nature in actions as they related to the world and man" (Hasel 1989:140). God het Homself voortdurend (in die Ou Testament) in woord en daad met betrekking tot sy totale skepping openbaar - en rondom dit het Israel as volk van God in lof en aanbidding reageer sodat daar uiteindelik Ou-Testamentiese literatuur tot stand gekom het. Sonder hierdie dinamiese betrokkenheid van God by sy skepping sou geen teologieë moontlik gewees het nie.

Die Ou Testament maak talle uitsprake met betrekking tot God se dinamiese betrokkenheid by sy skepping en in besonder van sy *verlossingsaktiwiteite*. God is altyd besig om uitkoms te bewerk op grond van sy troue liefde (bv. Egipte, Rigtertyd en Babilonië). Belangrik om op te let is dat die *uitkoms* wat God bewerk, nie net nasionaal-etnies gerig was nie, maar dat daar ook individuele verlossing ter sprake is (vgl. bv. die Psalms as korpus). Meer nog, God se *uitkoms* is ook beskikbaar vir die nasies (Jona 3:10, 4:11; Amos 9:7). Hasel (1989:141) stel dit so: "The divine "I" appears again with regard to the world *and* Israel, to believer *and* unbeliever, in both judgment *and* salvation,

as the self-disclosure and revelation of the God who leads and guides men on their way in history toward a promising future.”

Geloof in hiérdie God lei tot reaksie by die gelowige in die hede, sowel as hoop op die toekoms. Die meerderheid van die getuienis van die Ou Testament is geskoei met betrekking tot God se bemoeienis met die volk Israel in woord en daad: Hy is voortdurend besig om die *gaping* tussen Homself en sy volk oor te steek in ‘n poging om harmonie en liefde tot stand te bring. “So man is led constantly forward into the future. This history as the “way” of Yahweh leads to an ever deepening and more complete knowledge of God and an increasing expectation of an as yet outstanding final revelation of God” (Hasel 1989:142). ‘n Teosentriese model deel natuurlik nie met Hasel die terme, “ever deepening and more complete knowledge of God” nie. Vir die Ou-Testamentiese gelowige was die “knowledge of God” algenoegsaam, dog oop na die toekoms.

Dit val buite die skopus van hierdie ondersoek om die verskillende standpunte aangaande die *openbaring* van God te beskrywe, tog is enkele fasette daarvan belangrik ten einde ‘n teologiese raamwerk vir ‘n teosentriese model daar te stel. Die ondersoek sluit aan by Berkhof (1986:48) se verduideliking daarvan: “If religion is a relationship with a world which far transcends us and which appears in the phenomenal world, then human religiousness is always dependent on such an appearance, disclosure, manifestation, epiphany, revelation, or whatever one wishes to call it.” ‘n Teosentriese model verstaan onder *openbaring* as dat God Hom aan die mens bekend maak sodat die mens Hom kan ken en dien. Die resultaat van die *openbaring* verduidelik Bos (1998a:7) goed: “God kennen’ duidt in het Oude Testament op de vertrouwelijke omgang tussen God en mens, een omgang in liefde, vertrouwen en gehoorzaamheid. Gods kennen van mensen betekent in dezelfde toonaard: Zijn liefhebbend omgaan met, Zijn zorg dragen voor, Zijn aandacht geven aan mensen.”

'n Teosentriese model aanvaar dat die *openbaring* in die Ou Testament dieselfde gesag as die *openbaring* in die Nuwe Testament dra. Ten opsigte daarvan handhaaf 'n teosentriese model die standpunt van *voortgaande* openbaring en nie die van *progressiewe* openbaring nie. Wat hierdie ondersoek betref, lê daar te veel verskuil in die term, *progressie* - iets word meer, duideliker, voller en finaler. Dit is veral die belofte-vervullingskema as hermeneutiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament wat gebruik maak van 'n *progressiewe* openbaringsbeginsel. Dingemans (1991:98) noem dit " ... een evolutionistiese opvatting van de openbaring: Wat in de oudste lagen van het Oude Testament nog op een primitiewe wijze aanwezig was aan godsvoorstellungen en heilsverwachtingen groeit uit naar een meer volkomen invulling die haar hoogtepunt vindt in de gestalte van Christus. Men kan wel uit het Oude Testament preken, maar men heeft er voortdurend het Nieuwe Testament bij nodig, omdat daar de oudtestamentische voorstellingen zijn gelouterd en tot een diepere vervulling zijn gekomen."

'n Teosentriese model wil die beginsel van 'voortgaande' openbaring baie eenvoudig voorstel ten einde bruikbaar te wees en vind dit so in Bos (1998a:5) se formulering: In die Nuwe Testament is te *sien* wat in die Ou Testament *gehoor* kan word. In teosentriese prediking kom Jesus ter sprake as die *sigbare en finale* openbaring van God - nie as 'n voller of meerdere openbaring nie. Die *openbaring* van God in die Ou Testament is/was reeds algenoegsaam ten opsigte van die volgende aspekte: God se openbaring in die natuur - Ps 19:1-7; sy openbaring in die Woord - Ps 19:8-12; sy openbaring in die gelowige se persoonlike omstandighede - Ps 19:13-15; sy openbaring van sonde in die gelowige se lewe - Ps 32:2-5, 51:3-7; sy openbaring van genade en vergifnis - Ps 51:8-14. Hierdie aspekte van God se *openbaring* in die Ou Testament kan steeds vir die Christelike geloofsgemeenskap ontgin word sonder om dit te ver-Christelik.

'n Teosentriese model slaag gevolglik daarin om 'n teologiese raamwerk daar te stel wat werklik rekenskap kan gee van die veelkantigheid van God en sy betrokkenheid by sy skepping in totaliteit. Binne hierdie raamwerk behoort "skepping" en "wysheid" as teologieë ook maklik in te pas - 'n moontlikheid wat in die meeste ander modelle nie die geval is nie. Hierdie teologiese raamwerk (God en sy betrokkenheid) maak dit ook maklik om na die Nuwe Testament te beweeg. "The New Testament also witnesses to the centrality of God and His judging *and* saving work for Israel and the world" (Hasel 1989:143).

### **3.1.5 'n Christologiese en Pneumatologiese grondslag**

'n Teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament stuur nie af op 'n Christologies- en Pneumatologiesvrye interpretasie van die verhouding nie. Die model word vir Christene wat die versoening van Christus en die inwoning van die Heilige Gees deelagtig is, ontwikkel en daarom neem die ondersoek die volgende waardevolle insigte uit Vos (1996a), *Die Volheid Daarvan I. Homiletiek uit 'n hermeneuties-kommunikatiewe perspektief*, en Vos (1993:314-326) oor:

Wanneer daarop aanspraak gemaak word dat God se heil sentraal staan in die prediking, moet daar aller eers reg verstaan word wat met *heil* bedoel word. Hierdie heil kom van Bo, nie uit die mens nie. Dit behels redding uit verlorenheid en uit 'n verlore wêreld. Wat vir 'n teosentriese model van belang is met betrekking tot hierdie heil, is daarin geleë dat God drie-enig in en deur Christus, die Heilsmiddelaar, hierdie heil gerealiseer het. Uit hierdie Middelaar moet die heil bemiddel word. Die Heilige Gees is die Bemiddelaar - die een wat skenk en verlig. Hiervoor gebruik Hy die Skrifgeworde Woord wat verkondig word om die verhaal van God se heilsbemoenings te vertel. Die heil wat deur die gepredikte Woord geskenk word, word deur die oorredende werking van die Heilige Gees deur die mens aangeneem. Die heil wat God

vir die mens wil skenk, het dus 'n Christologiese *grondslag* en vind Pneumatologies *neerslag* in die mens. 'n Teosentriese model interpreteer die inkarnasie van Jesus Christus vanuit 'n teosentriese perspektief: "Hy wat in die gestalte van God was, het sy bestaan op Godgelyke wyse nie beskou as iets waaraan Hy Hom moet vasklem nie, maar Hy het Homself verneder deur die gestalte van 'n slaaf aan te neem en aan mense gelyk te word" (Fil 2:6-7). 'n Menslike bestaan is dus toegevoeg tot die Goddelike bestaan van Jesus, maar die werk van die Heilige Gees is om 'n menslike gestalte te verkry. Vos (1996a:108) verduidelik die verskil met twee terme, naamlik *assumpsie* en *adopsie*. Deur *assumpsie* is 'n menslike bestaan tot Jesus se Godheid toegevoeg, maar deur *adopsie* wil die Heilige Gees volledig menslike gestalte verkry.

'n Teosentriese model kan maklik daarvan verdink word dat dit die versoening en offer van Christus negeer tot 'n appendiks - dit is egter nie die geval nie. Met betrekking tot 'n Christologie vir 'n teosentriese model staan die versoeningsoffer wat die Middelaar gebring het, sentraal. "In die Pneumatologie word die begrip versoening op die heiliging en die verheerliking toegespits. Die versoening tussen God en mens moet in die heiliging en die verheerliking gevier word" (Vos 1996a:113). 'n Teosentriese model veronderstel dat Jesus Christus eenmaal in die tyd 'n algenoegsame offer gebring het en dat die Heilige Gees se uitstorting ook 'n eenmalige heilsfeit is wat in die tyd voltrek is. "Die uitstorting het ook in Israel, in Palestina plaasgevind, eweseer as die vleeswording van die Woord, die offer van versoening, die opstanding uit die dood en die hemelvaart" (Vos 1996a:113).

Die eenmalige algenoegsame heilsoffer van Jesus Christus bring sekerheid van versoening - die eenmalige uitstorting van die Heilige Gees verseker dat God se ryk hier en nou teenwoordig is en gee aan die kerk en elke gelowige die sekerheid dat God nie die werk van sy hande prysgee nie. Die begrip



“inwoning” van die Gees kontinueer hierdie eenmalige uitstorting van die Heilige Gees as heilsfeit in die lewe van die gelowige. Van God die Heilige Gees word gesê: Hy woon in en by ons - Hy besit die individu, maar ook die gemeente. “Die inwonende Gees bring die wedergeboorte tot stand. Hy laat die mens van bo gebore word (Joh 3). Die nuwe mens is nie ‘n passiewe mens nie, maar aktief in die sin dat hy deur die Gees tot stryd teen die ou mens (sarks) aangespoor word. Die preek is ‘n wyse waarop die Gees die mens strydvaardig maak. Deur die preek maak Hy die mens in sy gevoel, wil en denke gewillig en gretig vir die stryd. Hy gee sy Woord as swaard om die stryd te voer en die oorwinning te behaal. Omdat Hy by die mens inwoon, is die oorwinning gewaarborg” (Vos 1996a:115). Die Heilige Gees woon egter nie net in by die mens nie - Hy wil ook iets vir die mens uitwerk en gevolglik is Hy werksaam in die mens - dit word veral sigbaar in die charismata. “Dit is ‘n gawe van God drie-enig. Daar is ‘n verskeidenheid. Verder is dit tot voordeel van alle gemeentede” (Vos 1996a:116).

Watter normatiewe perspektiewe hou die Christologiese en Pneumatologiese grondslag vir ‘n teosentriese model in? Pneumatologies gesproke beteken dit onder andere dat Jesus Christus se plaasvervangende offer nie perfeksionisme gebring het nie, maar juis die gelowige deur die inwoning van die Heilige Gees betrek by die vernuwing van sy bestaan (2 Kor 3:18). God se koninkryk het reeds (in Christus) gekom en die koms daarvan hoef nie telkemale herhaal te word wanneer uit die Ou Testament gepreek word nie. “Die Gees omskep die mens as sy woonplek tot sy rusplek. Die woonplek word ‘n altaar waar geurige offers wat God welbehaaglik is, opstyg” (Vos 1993:326).

Die Christologiese kategorie fundeer die gelowige wat die verhouding tussen die twee Testamente teosentriese benader, in Christus. Samevattend kom dit daarop neer dat die Christologiese en Pneumatologiese kategorieë inklusief benader word vanuit ‘n teosentriese benadering. Wanneer God die heil

eenmaal deur die verkondiging van die Woord in Christus en deur die werking van die Heilige Gees aan die sondaar bemiddel het, dan is hy/sy 'n gelowige in Christus, toegerus met die werking van die Heilige Gees. Van daar af is die verligte werking van die Gees die gelowige se deel. Die konteks waarin die teosentriese boodskap verkondig word, is gevolglik onderhewig aan die dampkring van die werking van die Heilige Gees. Die Heilige Gees verlig nie die gelowige n t wanneer die Ou-Testamentiese teks ver-Christelik word deur een of ander eksegetiese sistap nie. Christene is altyd in die kragveld van die Gees besig om te begryp en te verstaan wanneer hulle uit die Ou Testament lees en dit sonder dat hulle toegerus is met 'n besondere (aangeleerde) hermeneutiese model (wat die werking van die Heilige Gees eksplisiet stel) vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.

Die Ou Testament self is nie sonder 'n "pneumatologiese" dimensie nie. Dit mag egter nie verwar word met die Nuwe-Testamentiese werking van die Heilige Gees nie. Vosloo (1983:62-63) verduidelik dat die terme *r ah* en die *Heilige Gees* nie dieselfde betekenis en funksie dra nie: "In die Ou Testament word allerlei werkinge aan die *r ah* toegeskryf: inspirasie, leierseienskappe, kragdade, lof en aanbidding, bekwaamhede, visioene, abnormale gebeurtenisse, verandering van gesindhede, herstel van verhoudings, verandering van lewenswyse, herskepping van die lewe en natuur. Al hierdie dinge sou in die Nuwe Testament aan die werking van die Heilige Gees toegeskryf kon word. Die Ou Testament ken egter nie God as Drie-eenheid nie. Daarvoor laat die belydenis van Deuteronomium 6:8 geen ruimte nie. Daarom word die *r ah* van die Here nooit as 'n goddelike Persoon uitgebeeld nie, maar as personifikasie van God se handeling, as hipotase [sic - hipostase, my korreksie - WGT] van God of as sinoniem van God self." (Vergelyk ook in di  verband Westermann 1981b:224-230 en Zimmerli 1978:85, 101).

Vos (1984:106) lewer tereg kritiek op Vosloo (1983:63) se gebruik van die term *hipostase*. Die *rûah* dui *God-in-aksie* of *God self* aan. Daarom kan die term om teologiese redes nie op die begrip *rûah* toegepas word nie. Die *rûah* is nie 'n half-selfstandige wese in die Ou Testament nie. Vos (1984:107) vra die vraag: "As daar nie van die Gees as *Persoon* in die Ou Testament sprake is nie, is dit dan nie 'n teenspraak om in die Pneumatologie van die Ou Testament uit te gaan nie?" Vos gee self die antwoord: "Tog kan die standpunt gehandhaaf bly dat daar wel vanuit die Ou Testament oor die Pneumatologie gedink moet word. Die Ou-Testamentiese spreke oor die *rûah* bied 'n uitsig op die Nuwe Testament omdat die Nuwe-Testamentiese insig die *rûah*-uitsprake binne vervullings- (vgl. Joël 2:28-32 en Hand. 2:17-21) en verwysingskategorieë hanteer (vgl. Hand. 2 en Joh. 3). In die Nuwe Testament word onthul dat die Persoon en die werk van die Heilige Gees nie sonder die agtergrond van die Ou Testament verstaan kan word nie. In die Ou Testament word aan die belydenis van die eenheid van God vasgeklem. Dié belydenis word nie in die Nuwe Testament geloën nie, maar daar kom 'n spreiding in die openbaring van God." Met betrekking tot die Pneumatologie van die Nuwe Testament spel Vos (1984) dit in twee afsonderlike hoofstukke uit dat die Heilige Gees gesien moet word as *gawe aan Christus* en as *gawe van God met die oog op die kosmiese voltooiing*.

'n Teosentriese model stel langs hierdie *kontoerlyne* voor dat daar anders en nuut oor die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament gedink moet word: Nie langer Jesus óf die Gees óf die Vader as die *Mitte* nie, maar Jesus én die Gees én die Vader - 'n teosentriese *Mitte*. Die Vader het die Seun Jesus gestuur omdat Hy ons so lief het en Jesus stuur die Gees (wat uitgaan van die Vader en die Seun) omdat Hy deur die Gees by ons wil woon (Joh14:23).

### 3.1.6 Samevatting

'n Teosentriese model tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament gaan uit van die beginsel van God drie-enig as die *Mitte* van die twee Testamente (alhoewel nie eksplisiet Drie-enig in die Ou Testament nie, maar wel 'n ontologiese realiteit aldaar). Die ondersoek vra nie vir 'n nuwe verstaan (asof daar fout was met die ou verstaan) van die Drie-eenheid nie, maar pleit vir 'n meer deurdagte hermeneuties-teologiese omgang met dít wat wel in die gereformeerde tradisie geleer word. Die ondersoek het dit benadruk dat, indien één van die drie Persone van die Drie-eenheid met sy *spesifieke werk* besig is, die ander twee Persone nie afwesig is nie. Op grond hiervan maak 'n teosentriese benadering die aantyging dat alle Christologies-hermeneutiese modelle vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament devaluerend inwerk op die boodskap van die Ou Testament.

Die tweede *kontouerlyn* beskrywe die teosentriese verband tussen die twee Testamente in terme van één geloofstruktuur en heilshandeling vir beide Testamente. Dit kom daarop neer dat God nie die struktuur van sy heilshandelinge tussen die twee Testamente verander het soos wat in sommige homiletiese modelle die geval blyk te wees nie. Die geloof, en nie werke nie, is in beide Testamente die "hande" waarmee die heil van God ontvang en in besit geneem word en van waaruit 'n dankbare reaksie ontspring. Vanuit hierdie kontouerlyn teologiseer 'n teosentriese model oor die plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus.

Die derde *kontouerlyn* stel, omrede God drie-enig die *Mitte* van die twee Testamente is, één erediens vir beide Testamente voor. Binne die gereformeerde tradisie is dít waarskynlik die kontouerlyn van 'n teosentriese model wat die maklikste aanvaar sal word omrede dit deel van die gereformeerde tradisie se apriori is om die Ou Testament in die liturgie op te neem sonder om dit eers te ver-Christelik. Snyman (1986:26) verduidelik dit

so: “ ... dit is ‘n ou en bekende grondreël van die hermeneutiek dat ‘n teks in sy konteks uitgelê word. Die konteks van die uitleg van die Ou Testament is dus die Christusgebeure van die Nuwe Testament.” Schuman (1998b:375) beskryf die liturgie as, en dan haal hy vir Vos (1997b:196) aan: “As die deelnemer in die kerk inbeweeg, is hy op pad na die ontmoeting.” Schuman (1998b:376) haal drie Psalms aan wat in die Christelike konteks gebruik word (sonder om dit eers te ver-Christelik): Psalm 120, 121 en 122 en stel dit dan so: “De pelgrimage van de ene is die van de velen geworden: ‘Hoe verblijd was ik toen zijn zeiden: Wij gaan op naar het huis van de Heer!’” Die kerk het vanaf sy ontstaan uit die Psalms geleef en met die Psalms die liturgie gevier (Schuman 1998a:172).

Vos (1998:686-704) het op ‘n besondere wyse daarin geslaag om ‘n volledige liturgie aan die hand van die Psalms uit te werk sonder om die Psalms te ver-Christelik. Dit is veral die gebedselemente wat ryklik in die Psalms voorkom. “Vir skuldbelydenis kan daar na Psalm 51 en 103 verwys word. Stof vir skuldvergifnis kan uit Psalm 51 en 103 put. Psalm 17 en 116 is voorbeelde van psalms waarin daar voorbidding gedoen word” (Vos 1998:700). Met betrekking tot die Psalms as liedereskat in die Christelike konteks stel Vos (1998:689) dit so: “In die liturgie is mense met die lewende God opweg. In hierdie opwegwees kan hulle al singend met Hom praat.” Hoe ‘n Psalm neerslag vind in die Christelike konteks (sonder om dit te ver-Christelik) verduidelik Vos (1998:699) op dieselfde wyse: “Daar word in die preek nie net met die teks van Psalm 24 gereken nie, maar ook met die hoorder en sy konteks. Die preek word ‘n poort waar God en mens mekaar ontmoet.”

‘n Vierde *kontoerlyn* van die model beskrywe die uitgangspunt, naamlik teologieë van die Bybel. So ‘n uitgangspunt verhoed Christologiese dwang wat ‘n Bybelse Teologie op die teks van die Ou Testament meebring.

Die laaste *kontoerlyn* is byna apologeties van aard: Dit wil verduidelik dat ‘n teosentriese model nie afstuur op ‘n Christologies- en Pneumatologiesvrye

interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie. Beide dié kategorieë word as inklusief gereken tot die model.

Die samevatting wil met die woorde van Gunton (1991:164) afsluit: “ One, perhaps *the*, point of Trinitarian theology is that it enables us to develop an ontology of the personal, or, better, an understanding of God as the personal creator and redeemer of the world, and so the basis of the priority of the personal elsewhere, too. In what sense is God personal? He is personal as being three persons in relation, of having his being in what Father, Son and Holy Spirit give to and receive from each other in the freedom of their unknowable eternity.”

### 3.2 'n EKSEGETIESE WEG

Die tweede “baan” waarlangs 'n teosentriese model gelanseer word, is die eksegetiese weg. 'n Teosentriese benadering op die teks van die Ou Testament sal selde 'n geïsoleerde teks uit die Ou Testament eksegetiseer - dit misken te maklik die besondere onderlinge verbande wat daar spesifiek in die Ou-Testamentiese literatuur bestaan. Eksegese is 'n poging om vas te stel wat 'n spesifieke Bybelteks wil kommunikeer. Eksegese het derhalwe te make met die historiese, teologiese en literêre aspekte van 'n teks. Prinsloo (1992:1) vra die vraag: Is daar 'n ideale metode? Hy beantwoord dit dan so: “Daar is op die oomblik - nie net in SA nie, maar ook oorsee - 'n redelike Babelse verwarring wat metodologie en terminologie betref. Iemand wat daarop aanspraak maak dat hy dié metode het, maak hom dus 'skuldig aan akademiese snobisme. Daar is dus 'n verskeidenheid van eksegetiese metodes op die mark. Ons moet altyd die nodige akademiese beskeidenheid aan die dag lê sodat ons nie dink dat ons metode die enigste metode is nie.”

Elke metode het sy eie voorveronderstelling waarmee dit die teks benader. Dit is egter nie onwetenskaplik om 'n voorveronderstelling te hê nie, solank die eksegeet dit erken en bereid is om krities daarmee om te gaan. In die kommunikasieproses van geskrewe tekste is daar basies drie invalshoeke: Die sender, die boodskap en die ontvanger. Elkeen van hierdie invalshoeke leen hom in besonder vir 'n bepaalde eksegetiese metode. Wanneer die *sender* as invalshoek geneem word, plaas dit die fokus op die bedoeling van die skrywer, eerder as op die teks of die ontvanger. Die histories-kritiese metode van eksegese met al sy fasette sal hierdie invalshoek die beste ontsluit. Dit vra na die geskiedenis van die teks, die groeiproses wat agter die teks lê en die redaksionele verwerkings wat die teks deurloop het. Die verskillende fasette van die histories-kritiese metode word egter nie hier bespreek nie. Word die *teks* of boodskap self as invalshoek geneem, kom die literatuurwetenskaplike metodes in spel. Hierdie metodes (waarvan die verskillende

fasette ook nie hier bespreek word nie) beskou die teks as outonoom en selfstandig. Teenoor die histories-kritiese metode wat diakronies te werk gaan, staan die literatuurwetenskaplike metodes wat die teks sinkronies eksegetiseer. Dié metode stel nie soseer belang in die historiese vrae met betrekking tot die wording van die teks nie, maar konsentreer op die opbou en samehang van die teks soos dit tans daar uitsien. Neem die eksegetiese proses die *ontvanger* as invalshoek, vra dit om 'n resepsie-estetiese benadering - dit vra na die rol wat die leser in die verstaan van die teks speel.

Hierdie ondersoek verkies om al drie invalshoeke te kombineer tot 'n omvattende eksegetiese benadering, wat genoem kan word 'n *komprehensiewe eksegetiese metode* (Loader 1978:1-11). Die betekenis van die teks word dus bepaal deur die totaliteit van insigte van die histories-kritiese metode, die teksimmanente metode en die resepsie-kritiese metode. In aansluiting by Prinsloo (1992) wil die ondersoek hierdie metode as 'n werkbare, gekontroleerde en kontroleerbare metode beskrywe:

Die teks waarmee gewerk word, is die finale, gekanoniseerde teks - dié teks wat deur ons as die Woord van God aanvaar word. Hierdie Woord van God het egter in die vorm van 'n gewone mensetaal na ons toe gekom. Dit is die winspunt van die nuwe taalkunde en in besonder die nuwe semantiek dat dit: Eerstens kom beklemtoon het dat 'n woord se betekenis nie primêr bepaal word deur sy etimologie of deur 'n diakroniese bestudering nie, maar deur die teksverband waarin 'n woord voorkom. 'n Woord het dus nie 'n betekenis nie, maar kry betekenis deur die verband waarin dit voorkom. Ons uitgangspunt is dus sinkronies. Tweedens, om sinvol te kommunikeer, moet taal gestruktureer wees. Ongestruktureerde taal is onverstaanbaar. By alle normale taalgebruikers vind daar dus spontane struktureering plaas. Maar ons kry tog ook sprekers en skrywers wat bewustelik aandag gee aan doelbewuste struktureering. Om dié rede is 'n analise van 'n teks baie belangrik, want hierdeur word die struktuur blootgelê. En wanneer ons daarin kan slaag om die struktuur bloot te lê, dan volg dit logies dat ons die teks baie beter sal verstaan.

'n Derde saak wat die taalkunde na vore bring, is dat daar twee vlakke in taalstruktuur onderskei moet word, naamlik die oppervlaktestruktuur en die dieptestruktuur. Met oppervlaktestruktuur word hier bedoel die taal wat ons hoor of in geskrywe [sic] vorm sien of lees. Maar agter die oppervlakte - die uiterlike - lê die dieptestruktuur waarin die eintlike bedoeling van die segging verskuil lê. Hierdie dieptestruktuur moet blootgelê word. Die bedoeling is dat daar deur 'n analise van die oppervlaktestruktuur (die sintaktiese/vorm) tot die dieptestruktuur (die semantiese/die inhoud) gekom sal



word. Ons uitgangspunt is dat die teks benader moet word soos wat hy nou voor ons lê - met ander woorde sinkronies. Ons kan tog nie op 'n ander plek en manier begin as om juis die teks te ondersoek nie. Geen ekstra (buite)-tekstuele gegewens mag op 'n teks afgeforseer word nie. Selfs diakroniese (historiese) aspekte - hoe belangrik ook al - mag nie van buite af in die teks ingedra word nie (voorbeeld). Hierdeur kan daar so maklik 'n subjektiewe historiese raamwerk geskep word wat die hele eksegetiese proses in 'n verkeerde rigting mag stuur. Alhoewel daar op sinkroniese manier gewerk moet word, mag die diakroniese aspekte nie geïgnoreer of afgeskeep word nie. Dit is 'n kwessie van die regte volgorde van eksegetiese stappe: eers die sinkroniese aspekte, dan die diakroniese. 'n Sinkroniese analise vorm juis 'n kontroleerbare raamwerk waarbinne die diakroniese elemente beoordeel en aangewend kan word. Die standpunt dat sinkroniese en diakroniese fasette nie in een eksegetiese proses gekombineer kan word nie omdat dit 'n onhoudbare metodepluralisme sou inhou, kan nie gehandhaaf word nie: soos hierbo aangetoon, kan die eksegetiese proses nie anders begin as op 'n sinkroniese wyse nie. Tog is dit so dat 'n teks die resultaat is van 'n lang historiese groeiproses. Verder het die gebeurtenisse waarna die teks verwys binne 'n historiese situasie plaasgevind. Wanneer daar dus van die sinkroniese en diakroniese aspekte gepraat word, is dit nie 'n geval van of die een of die ander nie, maar dit behoort die een en die ander te wees.

'n Eksegetiese proses wat slegs sinkronies werk, werk met oogklappe en kan van impressionisme beskuldig word. 'n Eksegetiese proses wat slegs histories/diakronies geïnteresseerd is, kan van historisme beskuldig word. Om die teks dus die beste te verstaan, moet aan albei bogenoemde aspekte voldoende aandag gegee word. Hoewel daar, soos aangetoon sal word, 'n sekere volgorde van eksegetiese stappe voorgestaan word, mag daar nooit in 'n rigorisme verval word asof die stappe altyd in presies dieselfde volgorde nagevolg moet word nie. Dit is egter so dat dié voorgestelde volgorde van stappe die voordeel inhou dat hulle kontrolerend op mekaar inwerk. Die een stap volg dus logies op die ander sodat ons 'n gekontroleerde en toetsbare metode het wat ons in staat stel om die eksegetiese met vertroue aan te pak.

Hierdie benadering is nie net ontwerp vir 'n sekere soort teks, soos byvoorbeeld vir poëtiese of verhalende stof nie, maar die idee is dat dit op alle soorte tekste van toepassing gemaak sal kan word. Dit is natuurlik waar dat sommige tekste veroorsaak dat sekere aspekte meer op die voorgrond tree as andere. So word die analise van poëtiese tekste byvoorbeeld anders aangepak as die van verhalende tekste. Die metode wat gevolg word, bly egter basies dieselfde.

### 3.2.1 'n Komprehensiewe eksegetiese model

Die verskillende eksegetiese stappe van 'n komprehensiewe eksegetiese model sal, kursories gestel, soos volg daar uitsien:

#### 1) Tekskeuse

Wanneer daar 'n teks vir 'n spesifieke konteks gekies moet word, is dit belangrik om die volgende in gedagte te hou. Vos (1996b:5) verduidelik: “'n Sin in 'n teks funksioneer binne die kommunikatiewe struktuur van 'n teks, terwyl die verwysing van die hele teks gerig is op een of ander werklikheid buite die teks in die leefwêreld van die leser. Hierdie verwysing van die teks na ten minste een aspek van die leser se wêreld staan bekend as die “betekenis” van die teks. Die eksegeet hoop om die “betekenis” van 'n teks in die lees- en uitlegproses te ontsluit.” Die keuse van 'n teks is gevolglik altyd in relasie tot die situasie. Die konteks van die teks dra die moontlike antwoord op die huidige situasie. Dié eksegetiese model beskou die literêre *teks* as 'n funksie van een of ander buitetekstuele *konteks* (Cloete 1992:530). Vergelyk ook Fohrer (1976:13-23). Kies altyd eng samehorende paragrawe of 'n perikoop wat sintakties afgebaken kan word. Die *samehang* en die *aard van 'n teks* kom hier ter sprake: “Eerstens verwag ons dat tekste deur 'n tematiese (of semantiese progressie) gekenmerk word; ... In die tweede plek verwag ons van die teks om die tematiese eenheid deur grammatikale (of sintaktiese) konstruksies uit te druk, ... In die derde plek herken ons geskrewe tekste as tekste omdat sulke tekste êrens opbou” (Vos 1996b:4).

#### 2) Verkennende deurgaan

Elke woord in die teks word volledig morfologies geanaliseer. Identifiseer verstaansprobleme en teken dit aan. Formuleer die “eerste verstaan” van die

teks. Pas hierdie stap aan die einde weer toe ten einde te kan bepaal of daar gevorder is met die verstaan.

### **3) Teksafbakening**

Die basis van afbakening is altyd kohesie én breuke en geskied op die volgende wyse:

a) Formele kriteria: •inleiding- en slotformules; •subjekwisseling; •lekseemwisseling (woorde en handeling); •sintaktiese merkers; •kommunikatiewe middele soos klankverskynsels, patroonvorming en semantiek, b) Inhoudelike kriteria: •handeling; •gebeure en spanning; •rolverdeling en karakters; •plek en toneel en tyd (Fohrer 1976:44-56; Britz 1985:134; Malan 1985:19; Ohlhoff 1985:66). Dit is nodig om die afgebakende teks met die struktuuranalise in 'n latere stap te vergelyk.

### **4) Tekskritiek**

Die doel van tekskritiese arbeid is om die mees verstaanbare teks daar te stel. Die metode bestaan daaruit dat al die beskikbare getuïenis geëvalueer en geweeg word om sodoende die mees verstaanbare teks te rekonstrueer (Fohrer 1976:40; Deist 1988 as 'n standaardwerk op Ou Testament-tekstskritiek; Petzer 1990:195-228 as 'n standaardwerk op Nuwe Testament-tekstskritiek; Brotzman 1994; Steck 1995:39-47; Dohmen 1998:58; Söding 1998:86-100). Afbakening van 'n perikoop moet hersien word indien tekskritiese veranderinge aangebring is.

## **5) Vorm- en redaksiekritiek**

a) Vormkritiek (oorleweringskritiek) het te doen met die voor-literêre of mondelinge stadium van die teks - dit ondersoek die proses voordat die teks sy skriftelike neerslag gevind het (Fohrer 1976:116-134; Barton 1984; Petzer 1990; Cloete 1992:576; Steck 1995; Dohmen 1998:60; Söding 1998:190-201). Vrae wat aan die teks gestel moet word is die volgende: •waar kom die teks vandaan? •wat is die oorsprong van die teks? •hoe het die teks ontwikkel?

b) Redaksiekritiek het basies te doen met die vraag na die literêre geskiedenis van die teks - dit ondersoek die samestelling van die teks deur die finale redaktor (Fohrer 1976:135-143; Barton 1984; Petzer 1990; Steck 1995; Dohmen 1998:61; Söding 1998:208-217). Die redaktor se eie bydrae word hier blootgelê.

Vrae wat aan die teks gestel moet word is die volgende: •wie was die outeur? •het slegs een outeur deel gehad aan die finale verwerking? •wat is die funksie van redaksionele veranderinge? •waarom is die redaksionele veranderinge aangebring?

Vorm- en redaksiekritiek is diakronies van aard en hou rekening met die ingewikkelde historiese groeiproses waarlangs die Bybel tot stand gekom het. Die analitiese arbeid in die eksegetiese proses tree altyd kontrolerend teenoor dié fase in die eksegetiese proses op. Vorm- en redaksiekritiek word altyd beoefen binne die “objektiewe” raamwerk wat deur die sinkroniese proses daargestel word.

## **6) Makrostruktuur**

Ten einde 'n perikoop behoorlik te verstaan, moet dit binne sy makrostruktuur geëksegetiseer word. Eerstens word daar gekyk na die funksie en plek van die perikoop in die onmiddellike makrostruktuur. Tweedens word daar gekyk

na die funksie en plek van die perikoop binne die makro-opbou van die boek. Die funksie, sowel as die bydrae van die perikoop tot die verstaan van die sentrale gedagtegang van die boek, word beskrywe.

## 7) Mikrostruktuur

Hierdie stap is die belangrikste faset van die eksegetiese proses omdat daar nou in detail met die teks self gewerk gaan word. Vanaf die oppervlaktestruktuur (die sintaktiese) word die dieptestruktuur (die semantiese) nou blootgelê (Cloete 1992:76-77). Daar moet egter gewaak word teen strukturalisme (Barton 1984:104-120). Die struktuur is slegs 'n middel tot 'n doel, naamlik 'n kontroleerbare raamwerk om die teks beter te verstaan. Die struktuur word verkry deur die relasie van die onderskeie eenhede tot mekaar aan te toon op grond van kontroleerbare kriteria (Fohrer 1976:57-80; Watson 1984:19, 98, 162; Alter 1985; Cloete 1992:76-77; Steck 1995).

### 7.1 Verdelling in eehede

Prosa: •verdeel die perikoop in kola (N+V). Die uitbreidings op die naamwoord- of werkwoordstuk word kommata genoem en bestaan ook uit N +V, maar dit is ingebed in die kola. •gebruik "stuk-analise"/frase-metode vir Grieks. •tipeer elke kernsin in Hebreeus.

Poësie: •die boustene van 'n gedig word in hierdie stap geïdentifiseer en neergeskryf. Die gedig word opgedeel in versbene, versreëls, strofes, stansas. Die verdelling in versbene geskied n.a.v. die volgende riglyne:

a) Morfologie en sintaksis: 'n Versreël vorm gewoonlik 'n sinvolle morfologiese en sintaktiese eenheid.

b) Kommunikatiewe middele: Metrum, patroonvorming en semantiek. Deur die perikoop só in sy boustene te verdeel, tree verhelderende insigte na vore. Die inhoud word beter verstaan en alle merkers en redevoerings is blootgelê.

## 7.2 Groepering van die eenhede

Prosa/poësie: •in hierdie stap word die relasie van die boustene tot mekaar bepaal en met mekaar verbind. Die verbinde kola vorm perikoopseksies in die perikoop. Die verbinde versreëls (poësie) vorm strofes en op hulle beurt weer stansas. Die kriteria waarvolgens hierdie groepering/verbinding plaasvind, is die volgende:

a) Morfologie en sintaksis: \*subjekwisseling/ooreenkoms, \*objekwisseling/ooreenkoms, \*werkwoordvorme, \*voegwoorde en partikels, \*voorsetsels, \*kenmerkende woordgebruik, \*inhoudsmomente.

b) Kommunikatiewe middele: \*klankverskynsels, \*patroonvorming (poësie), \*semantiek.

Deur die perikoop se onderdele so met mekaar te verbind, word perikoopseksies (prosa) en stansas (poësie) blootgelê. Op hierdie wyse word die gedagtegang en/of argumente in die perikoop blootgelê. Die relasie tussen die eenhede van die perikoop word ook makliker verstaan.

## 7.3 Struktuurbeskrywing

Voordat daar oorgegaan word tot detailanalise, moet die struktuur wat blootgelê is ten opsigte van die volgende sake beskrywe word: •wat is die relasie van die hoofdele tot mekaar? •wat is die betekenis van die inhoud binne die strukturele raamwerk?

## 8) Detailanalise

Tydens hierdie stap word die perikoop intensief bestudeer wat betref sy onderdele met die oog op die vasstelling van die semantiese inhoud, sowel as die pragmatiek daarvan. Die pragmatiek is die funksie van 'n taaluiting in 'n spesifieke sosiale konteks waarin dit deur die taalgebruiker as taalhandeling geproduseer word. Hierdie analise word soos volg verdeel en beskrywe:

### 8.1 Kommunikatiewe middele

Kommunikatiewe middele is gekonsentreerde taalgebruik in die oordrag van die boodskap (veral poësie). Dit is daarom baie belangrik dat elke verskynsel goed verstaan en interpreteer word.

a) Semantiek: Semantiek het te doen met betekenis en tekens. Kommunikatiewe middele word as tekens gebruik om 'n spesifieke betekenis (boodskap) oor te dra. Ook woorde, sinne, paragrawe en literatuursoorte word as tekens gebruik (Botha 1990:115-194; Van Coller 1985:68-71; Britz 1985:134-139; Ricoeur 1976:6-8, 45-69). Twee sulke draers van "betekenis" word as voorbeelde aangehaal:

•**vergelyking**: Met behulp van die voorsetsel "soos" word eienskappe van die een objek oorgedra op die ander. Klaagliedere 1:1 vergelyk byvoorbeeld Jerusalem met 'n weduwee en so word Jerusalem se verlatenheid beklemtoon.

•**metafoor**: Sonder om 'n vergelyking te tref, word sekere eienskappe van die een saak aan die ander toegeken (Ricoeur 1975:86; 1978:221-224, 247-248, 255-256; 1987:241; Cloete 1992:288-292). Vos (1996a:41) definieer 'n metafoor só: "n Metafoor is hande wat 'n preek na die hoorder dra. Dit bied aan die hoorder 'n loergaatjie na die hart van die teks. 'n Metafoor laat die hoorder ook asem ophou. Die rede hiervoor is dat die hoorder nie weet watter verassing die metafoor vir hom inhou nie." Metafore kan hoofsaaklik in drie groepe verdeel word:

i) *Tenor-vehicle-verbinding*: Twee naamwoorde ('n subjek en 'n predikaat) word in 'n nominale sin met mekaar verbind as *tenor* en *vehicle*. Sekere eienskappe van die predikaat (*vehicle*) word op die subjek van die sin (*tenor*) oorgedra. In die metafoor, "Die Here is my Herder" (Ps 23:1), word herders-eienskappe aan die Here toegeken.

ii) *Raamwerk-fokusekspressie-verbinding*: Deur middel van 'n werkwoord word sekere eienskappe aan die subjek toegeken wat nie normaalweg met daardie subjek in verband staan nie. Die subjek en die objek van die sin vorm die raamwerk van die metafoor en die werkwoord verteenwoordig die saak waarom dit gaan. In die metafoor, "Hy laat my in groen weivelde rus" (Ps 23:2a), word die oorvloed wat die kudde ervaar, op die digter betrek.

iii) *Genetiefverbinding*: Twee naamwoorde word in 'n genetiefkonstruksie op metaforiese vlak met mekaar in verband gebring soos in die geval van 'n *tenor-vehicle-verbinding*. In die genetiefverbinding, "En hy sal 'n wilde-esel van 'n mens wees" (Gen 16:12a), word die ontembaarheid van 'n wilde-esel deur die genetiefnaamval op Ismael van toepassing gemaak.

b) Patroonvorming: Patroonvorming het te doen met die neiging van poësie om deur talle doelbewuste afwykings van die grammatikale reëls van die taal sekere kommunikatiewe effek te verkry (Watson 1984; Alter 1985; Gräbe 1984, 1985; Cloete 1985:140-142). Vier voorbeelde is voldoende om patroonvorming in poësie te illustreer:

•parallelisme: 'n Gedagte-eenheid word gevolg deur 'n parallelle gedagte-eenheid (sinonieme, antitetiese, sintetiese). •chiasme: 'n Parallelisme waarvan die woordorde in die tweede eenheid omgeruil is. •refrein: Verwys na die herhaling van 'n spesifieke frase. •enjambement: Sintakties maak die tweede versbeen nie sin as dit nie in kombinasie met die eerste versbeen gelees word nie.



c) Klankverskynsels wat in poëtiese tekste voorkom is onder andere, •alliterasie, •assonansie, •rym, •onomatopée (klanknabootsing), •woordspel (polisisme of homonieme) (Hugo 1985:143-145; Watson 1984; Alter 1985; Cloete 1992:204-207).

## 8.2 Agtergrond

Die konteks en betekenis van woorde en begrippe word buitetekstueel verklaar. Kennis van die kultuurhistoriese, godsdienshistoriese en teologiese agtergronde van die skrywer en ontvanger kom ter sprake. Daar moet noukeurig nagegaan word watter lig hierdie kennis op die verstaan van die teks kan werp. Agtergrondinligting moet nie op die teks afgedwing word nie.

## 8.3 Tradisiegeskiedenis

Die oorgelewerde teks van die Bybel is nie maar net 'n uitdrukking van die spontane inisiatief van 'n individuele skrywer nie. Die skrywer leef binne 'n sekere literêre en teologiese klimaat - binne 'n sekere tradisie. Die oorgelewerde teks is 'n nalatenskap en gee uitdrukking aan hierdie tradisie. 'n Tradisie is dít wat ontwikkel uit belangrike gebeure in die volkslewe. Meesal het dit te doen met die hoogtepunte van die heilsgeskiedenis. Hierdie geykte stof word telkens herinterpreteer deur die daaropvolgende skrywer. Hierdie eksegetiese stap het ten doel om te bepaal watter tradisies daar in 'n teks voorkom en om na te gaan hoe 'n betrokke tradisie in die loop van die geskiedenis aangewend is (Fohrer 1976:99-115; Cloete 1992:22-25, 326-328; Steck 1995:141-146). Daar moet egter tussen die volgende onderskei word:

•'n Geykte beeld: Die skrywer wil heenwys na iets anders. Ps 103:15; "Die mens is soos 'n blom" = "verganklikheid". Ps 31:4; "U is my rots" = "betroubaarheid". 'n Geykte beeld wys dus heen na 'n sekere tema en roep sekere assosiasies na vore. Die funksie en betekenis van 'n beeld word bepaal deur die konteks waarin dit voorkom.

•'n Geykte tema: Dit verskil van 'n beeld daarin dat dit nie 'n heenwysende funksie het nie - dit het geen selfstandige funksie nie en ook nie 'n duidelike aanwysbare oorleweringsirkel nie. Voorbeelde van geykte temas is: Die vrou van 'n aartsvader wat in gevaar verkeer (Gen 12:10-20, 26:1-11); Die oproep tot bekering by profete (Joël 2:12; Jer 2:1).

•'n Tradisie: 'n Tradisie het 'n aanwysbare oorleweringsirkel en het ook 'n oorleweringsgeskiedenis soos byvoorbeeld, profetiese kringe, koningshof, wysheidskringe en die tempel. 'n Tradisie word gekenmerk deur geykte terminologie en vaste uitdrukkings. Dit weerspieël ook 'n bepaalde lewenshouding en teologie. 'n Tradisie word nie altyd op dieselfde manier gebruik nie, maar word verskillend aangewend en geaktualiseer en geherinterpreteer vir 'n spesifieke doel. Soms word twee tradisies met mekaar gekombineer. Die tradisie se spesifieke betekenis word egter bepaal deur die onmiddellike konteks waarin dit voorkom. Voorbeelde van tradisies wat onderskei kan word, is skepping (Ps 8; 121; 136), aartsvader (Ps 146), eksodus (Amos 3:1 vv), woestyn (Eseg 20:8; Hosea 2:13), Sinai (Eks 20:1 vv), landsbeloftes (Josua en Rigters), Dawid (uitverkiesing van Dawid - 2 Sam 7 - Natanbelofte) en Sion (Ps 2 - Die plek van God).

#### 8.4 Gattung en Sitz im Leben

In hierdie stap van die eksegesië moet bepaal word tot watter literatuursoort die perikoop behoort. Gattung het nie net met die formele struktuur te doen nie, maar die inhoud kom ook deeglik ter sprake. Insig met betrekking tot die besondere literatuursoort waartoe 'n perikoop behoort, sal bydra tot die beter verstaan daarvan. Daar moet ook aandag gegee word aan die funksie van die Gattung binne die besondere konteks. Identifisering van die besonder Gattung vind op die volgende wyse plaas (Barton 1984:16-19; Deist en Vorster 1986; Cloete 1992:256-260; Steck 1995:111-113; Vos 1996b:43-106):

•tipiese struktuur: 'n klaagpsalm sal byvoorbeeld *aanroep*; •tipiese woordeskat: *vraagwoorde* kom in klaagpsalms voor; •tipiese situasie: woorde van *lof* druk lofpsalms uit; •tipiese funksie: Sionshimnes skep soms ironie.

Dit is ook belangrik om die tipiese teksvorm (Gattung) na 'n tipiese situasie terug te voer, naamlik die *Sitz im Leben* (Deist en Burden 1980; Preuss 1984:40-42; Steck 1995:116-118). Die *Sitz im Leben* dui op die sosiale, kulturele en historiese gegewenheid van die teks. Die Gattung en die *Sitz* staan in 'n sekere relasie tot mekaar - die vasstelling van die een kan lei tot die bepaling van die ander. Ten einde die konkrete *Sitz* te bepaal, moet die Gattung onderwerp word aan vrae soos:

•wie is die spreker? •wie is die hoorder? •in watter situasie word die woorde gespreek? •met watter doel word die woorde gespreek?

Om sinvol oor die *Sitz* te oordeel, is kennis van die sosiale, kulturele en godsdienstige lewe van die volk noodsaaklik. Die *Sitz* mag egter nie toegelaat word om die teks te regeer nie. Die verhouding tussen Gattung en *Sitz* is nie staties nie - die *Sitz* kan meer as een Gattung oplewer. Dit gebeur ook dat 'n Gattung se verbintenis met sy oorspronklike *Sitz* verbreek word en dat dit in 'n nuwe *Sitz* te lande kom en gevolglik 'n funksieverandering ondergaan: 'n Klaaglied kan dan byvoorbeeld as oordeelsaankondiging aangewend word (Amos 5).

## 9) Formulerings van die teks se verkondigingsinhoud: Sintese

Hierdie stap stel die eksegeet in staat om 'n eie "gekontroleerde" opvatting oor die teks bloot te lê. Met verkondigingsinhoud word bedoel die wyse waarop die teks, as uitdrukking van die spreke van God, die oorspronklike ontvangers met die oog op 'n spesifieke reaksie van hulle kant aangespreek het (Preuss 1984:166-176; Steck 1995:159-174; Vos 1996b:213; Dohmen 1998:63-91;

Söding 1998:224-231, 268-273). Omdat die dieptestruktuur van die teks in die voorafgaande arbeid blootgelê is, behoort die formulering van hierdie aanspraak nie meer 'n probleem te wees nie. Eksegese bestaan dus uit die rekonstruksie van die oorspronklike kommunikasiegebeure in terme van bron, boodskap, ontvanger, kultuur, agtergrond en die onmiddellike invloed van die boodskap op die hoorder.

### **3.2.2 Die hermeneutiese arbeid**

Dit is noodsaaklik dat 'n teosentriese interpretasie van die teks van die begin van die eksegetiese proses af 'n integrale deel daarvan moet uitmaak sodat God in die eerste plek gehoor kan word en nie later as 'n soort addendum toegevoeg word nie. Eksegeties sal dit dan daarop neerkom dat enige interpretasie van die *heil in Christus* in die Nuwe Testament nie in die eerste plek Christosentriese nie, maar teosentriese geïnterpreteer sal word. 'n Deeglik gefundeerde teosentriese interpretasie (wat berus op gekontroleerde en kontroleerbare eksegetiese resultate) van die Ou-Testamentiese teks sal daartoe bydra dat Christologiese dwang op die Ou Testament nie meer so 'n groot versoeking sal wees nie. Tog is eksegese alleen, ongeag die kontroleerbaarheid van die metode, nie voldoende genoeg vir die hermeneutiese sprong tussen die twee Testamente nie en ook geensins 'n waarborg teen 'n Christologiese dwang op die Ou Testament nie. Die ondersoek het uitgewys dat eksegetiese arbeid én resultate (ongeg die kontroleerbaarheid daarvan) nie immuun is ten opsigte van hermeneutiese wanpraktyke nie. Tog lê die toegang tot die brug tussen die Ou-Testamentiese teks en die kommunikatiewe handeling in gekontroleerde en kontroleerbare eksegetiese arbeid. Die bepaling van die skopus van 'n teks (teologie) word moontlik gemaak deur die eksegetiese arbeid: "A theology of the OT presupposes exegesis based upon sound principles and procedures" (Hasel 1989:171).

Nadat die teologiese skopus van 'n spesifieke perikoop bepaal is, moet dit verder geïnterpreteer word teen die breë teologiese raamwerk van 'n teosentriese benadering. So sal God se betrokkenheid by mens, skepping en geskiedenis blootgelê word. Teosentriese gefundeerde prediking uit die Ou Testament sal die gelowige by die *saak* betrek sonder om eers 'n "Jesus-storie" daarvan te maak. Die *saak* kan onder andere geskiedenis wees - dan sien die gelowige dié geskiedenis as sy geskiedenis; die *saak* kan selfs beloftes wees - dan sien die gelowige dié beloftes as sy beloftes. Dit is egter van belang om daarop te let dat eksegetiese en teologie onlosmaaklik aan mekaar verbonde is (Hasel 1989:171; Snyman 1987:105): Elke *teologie* van die Ou Testament berus op deeglike *eksegese*, terwyl elke *interpretasie* van 'n *teologiese perspektief* afhanklik is. Sonder 'n teologie van 'n betrokke Ou-Testamentiese teks loop die eksegetiese die gevaar om individuele tekste uit die geheel te isoleer, terwyl eksegetiese die taak het om 'n teologie van 'n betrokke teks krities te evalueer.

Die eksegetiese en hermeneutiese arbeid met betrekking tot die teks van die Ou Testament wat aangewend word vir die betrokke praktykmodelle vir die verskillende handelingsvelde, behoort nie tot die metodologie van hierdie ondersoek nie. Slegs die hermeneuties-teologiese resultate daarvan word opgeneem in die ontwerp van praktykmodelle vir die verskillende prakties-teologiese handelingsvelde.

Elke teks van die Ou Testament word vanuit 'n teosentriese model verstaan in die lig van die reis van die mens oppad na "God alles vir alles". Dit is 'n *reis* wat besaai is met heil én onheil, lewe én dood, verset én oorgawe, sonde én genade. So 'n benadering op die Ou Testament sal tot gevolg hê dat alle kommunikatiewe handeling in die onderskeie handelingsvelde slegs één rigting aandui. Bos (1992:268) stel dit goed: "Hoe verskillend dit sprekend handelen en handelend spreken ook mogen zijn, het beweegt in één richting: 'God alles en in allen'." Dit kom in kort daarop neer dat elke Ou-

Testamentiese teks 'n boodskap dra wat 'n plek binne die kader van God se heil vir die mens en skepping in die geskiedenis het. Wanneer die teosentriese model *God se heil* vanuit die Ou Testament vir die Nuwe-Testamentiese gelowige ter sprake bring, ontstaan twee relevante vrae:

- i Wat is Jesus Christus se plek in die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament?
- ii Bestaan daar beperkinge en tekortkominge in die getuienis van die Ou Testament met betrekking tot God en sy heil vir die praxis van die Christelike geloofsgemeenskap?

'n Teosentriese model wil die vrae gekwalifiseer só beantwoord: Jesus Christus is nie in die **teks** ter sprake wanneer God se heil vanuit die Ou Testament gekommunikeer word nie - dit is slegs die **konteks** van Christengelowiges wat Jesus Christus mag veronderstel en daarom mag Hy nie in die Ou-Testamentiese teks ingelees word nie. Jesus is nie op een of ander wyse onderliggend aan enige Ou-Testamentiese **teks** nie - Hy is slegs onderliggend aan die **konteks** van die Nuwe-Testamentiese gelowige wat luister na God se heil vanuit die Ou Testament. God se heil het reeds in die Ou-Testamentiese **teks** bestaan sonder die bemiddeling van Jesus Christus.

Die tweede vraag, bestaan daar beperkinge en tekortkominge in die getuienis van die Ou Testament met betrekking tot God se heil, kan só beantwoord word: Ten opsigte van die Ou-Testamentiese gelowige het daar, wat 'n teosentriese model betref, geen beperkinge of tekortkominge bestaan nie en was God se heil aldaar voldoende en algenoegsaam met betrekking tot verlossing. Daarom kan die heil van God wat deur die Ou-Testamentiese **teks** gekommunikeer word, ook vir die **konteks** van die Nuwe-Testamentiese gelowige (Jesus Christus bepaal dié konteks) toegesê word.

Wat egter met voorbehoud van die Nuwe-Testamentiese **konteks** gesê moet word, is dat God se heil soos vanuit die Nuwe Testament gekommunikeer wel

*Christologies* gefundeer is, maar dat die ondersoek die heil vanuit die Ou- en Nuwe-Testamentiese teks *teosentries* voorstel. Die voorbehoud is daarin geleë dat God se totale heilshandeling volgens 'n teosentriese benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie slegs onder die noemer van *Christologie* tuisgebring word nie. Dit is veral die handelingsvelde van prakties-teologiese antropologie en prakties-teologiese diakonologie wat op dié wyse vanuit die Ou Testament gevoed kan word.

Wanneer die heil van God soos deur die Ou-Testamentiese teks gekommunikeer, deur die sogenaamde verrykende perspektief van die Christusgebeure 'aangevul' word, ontstaan wat Bos (1992:269) beskrywe as: "... twee preekjies in één preek: één naar aanleiding van de oudtestamentische lezing en de tweede naar aanleiding van een nieuwetestamentische lezing. De tweede helfte van dergelijke preken is toegespitst op het heil dat in Christus aan de dag is getreden en niet zozeer op het heil waar de tekst van getuigt." Nog minder mag Christus as 'n heils-historiese refrein aan Ou-Testamentiese tekste toegevoeg word - dit is 'n subtile wyse van Christologiese dwang op die boodskap van die Ou Testament.

God se heil in die geskiedenis, sowel as Christus se betrokkenheid daarby, word deur hierdie ondersoek 'verstel' tot 'n **teosentriese heil** en *betrokkenheid* (waarby die Christologiese teks én konteks inbegrepe is) van God by die mens, skepping en geskiedenis.

### 3.3 SAMEVATTING, AFDELING A: HERMENEUTIES

In hierdie afdeling van die ondersoek is daar vier basiese fokuspunte blootgelê. In die *eerste plek* is daar gepoog om tot verstaan te kom waarom/waaroor die Nuwe-Testamentiese skrywers beweeg was om die Ou Testament op 'n spesifieke wyse te interpreteer en sodoende Christologiese gestalte daaraan te gee. Die konklusie waartoe die ondersoek gekom het, is dat die besondere geloofstradisie en -konteks waarin hulle gestaan het, hulle hermeneutiese voorveronderstellinge gevorm het. Hierdie voorveronderstellinge het uiteindelik in die Christelike tradisie die probleem van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament veroorsaak omrede dit vir baie eksegete steeds 'n versoeking is om in die voetspoor van die Nuwe-Testamentiese skrywers dieselfde hermeneutiese brug tussen die twee Testamente te vorm.

Voorts is daar uitgewys dat die Nuwe-Testamentiese skrywers eerder ideologies-apologeties geïnteresseerd was in die Ou Testament en nie soseer eksegeties nie. Die eerste Christene se 'hermeneutiese bril' is bepaal deur hulle geloof in Jesus as die Messias en derhalwe moes Hy noodgedwonge vanuit die Ou Testament gelegitimeer word. Hulle was daarin geïnteresseerd om Jesus se totale lewe vanuit die Ou Testament te legitimeer sodat die Christelike kerk homself kon onderskei van die Jodedom wat hulself afgegrens het van die Christelike 'sekte' wat as bedreigend tot die tradisies van die Judaïsme beskou was. Om hierdie legitimasie te voltrek, het die Nuwe-Testamentiese skrywers eksegetiese metodes aan hulle eie tyd ontleen om sodoende vanuit die Ou Testament 'skrifbewyse' te ontgin ten einde die identiteit van Jesus apologeties te verantwoord. Hulle het dus nie die Ou Testament in 'n breë hermeneutiese raamwerk geïnterpreteer nie, maar slegs daardie areas in die Ou Testament uitgesonder wat na hulle mening die mees relevante vir die legitimasie van Jesus was. Hulle het nêr dít uitgekies wat geblyk het die mees effektiewe te wees in die aanbieding van Jesus as die



'nuwe' realiteit waardeur God Homself openbaar. Die ondersoek het ook uitgewys dat hierdie besondere gebruik van die Ou Testament steeds vandag vir baie hermeneutiese modelle vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament 'n versoeking is.

In die *tweede plek* het die ondersoek die gebruiklike homiletiese modelle vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament onder die loep geneem. Nie een van die tien bespreekte modelle kon ontkom aan die praktyk van Christologiese dwang op die teks van die Ou Testament en gevolglike devaluering van die boodskap van die Ou Testament nie. Ten spyte van elke model se goeie voorneme om die Ou Testament tot sy reg te laat kom, was nie een van die modelle se hermeneutiese begronding van so 'n aard dat dit daarin kon slaag om die ondersoek se hipoteses in bewese stelling te verander nie.

In die *derde plek* is 'n teosentriese hermeneuties-teologiese basisteorie ontwerp wat daarop aanspraak maak dat dit die Ou Testament tot sy reg laat kom met betrekking tot die kommunikatiewe handeling in die Christelike geloofsgemeenskap. Die *crux* van 'n teosentriese model is daarin geleë dat die God van die Ou Testament en die God van die Nuwe Testament een en dieselfde God is. Die Drie-eenheid is vir 'n teosentriese model eie aan die Nuwe-Testamentiese openbaring, maar die ontologiese realiteit daarvan word in die Ou Testament geïmpliseer. Die ondersoek het 'n teosentriese model met behulp van *kontoerlyne* ontwikkel om daarmee iets van die voorlopigheid van alle teologieë te erken. 'n Teosentriese model is gebaseer op 'n 'God-met-ons-teologie'. Dit kom daarop neer dat die verlossingsboodskap van die Nuwe Testament in die eerste plek teosentries en nie Christosentries aangebied word nie.

In die *vierde plek* is daar baie kursories verwys na 'n eksegetiese weg en hermeneutiese arbeid as toegangsroete tot teologieë van die Ou Testament. Die ondersoek het 'n komprehensiewe eksegetiese model verkies.