University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

DIE HEILIGE GEES AS KOSMIES-ESKATOLOGIESE GAWE - 'n EKSEGETIES-DOGMATIESE STUDIE

deur

CASPARUS JOHANNES ADAM VOS

Voorgelê ter vervulling van 'n deel van die vereistes vir die graad Doctor Divinitatis in die Fakulteit Teologie, Afdeling B (Nederduitse Gereformeerde Kerk)

Universiteit van Pretoria

PRETORIA

MEI 1984.

PROMOTOR: PROF. J.A. HEYNS

MEDE-PROMOTOR: PROF. W.S. PRINSLOO

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

'N KLEIN WOORD VAN GROOT DANK.

Aan die einde van my formele weg van teologiese studie, wil ek soos die son wat in die skemer in die stof kniel, my lof dankbaar aan God drie-enig laat glinster. Hý het my na dié pad geroep en op die pad uit genade geseën.

Ek wil my opregte dank betuig aan my ouers wat my God se weg geleer en gewys het.

Daar is verskeie akademiese leermeesters wat my op my teologiese pad help vorm het. Ek dink met opregte waardering aan hulle invloed. Daarom wil ek die volgende professore dankbaar in herinnering roep: professore E.P. Groenewald, A.H. van Zyl, C.W.H. Boshoff, B.J. Marais asook wyle professore A.B. du Preez en H.D.A. du Toit. Onder hulle leiding het ek die blink horisonne van die teologie leer bewonder.

Dit was veral onder prof. J.A. Heyns se meester-skap dat ek die ryk teologiese wêreld kon leer verken. As ruim-hartige mens en hooggeagte dogmatikus het hy vir my onge-kende teologiese beweegruimte geskep. Op 'n nou-keur-ige wyse het hy my in die gestaltegewing van my proefskrif begelei. Geagte Promotor, ek sou dié pad nie sonder u wou loop nie!

Dit was 'n heerlike voorreg om prof. W.S. Prinsloo as mede-promotor te kon hê. Sy hartlikheid en akademiese vernuftigheid was vir my be-teken-is-vol Ek beskou dit as 'n eer en voorreg dat twee sulke voortreflike dogmatici soos proff. W.D. Jonker en C.J. Wethmar as beoordelaars by die eind-punt van my proefskrif kan staan.

Die kerkraad van die Ned. Geref. gemeente Krokodilrivier het by wyse van verlofvoorsiening, my in staat gestel om my doktorale eksamens te kon aflê. Daarom wil ek my opregte dank bevestig. Die ruimte van verlof, vriendskap en meelewing wat die kerkraad van die Ned. Geref. gemeente Suidoos-Pretoria met die oog op die voltooiing van my proefskrif geskep het, het by my 'n blywende deernis en waardering gevestig.

Mej. A.D. Heckroodt het my pad in die Merensky-biblioteek van die Universiteit van Pretoria tussen die boeke deur veilig en begaanbaar gemaak.

Mnr. Andries de Beer het onderneem om die opsomming van die proefskrif in Engels te vertaal. Hy het uitmuntend daarin geslaag om dogmatiek Engels te laat praat.

Mev. Harriet Goedhart se vriendelikheid en bedagsaamheid, het my altyd verbly. Haar tikvaardigheid is merkwaardig. Die proefskrif is hiervan 'n monumentale bewys.

Ek wil met waardering melding maak van vriende en familie se belangstelling in my akademiese vordering.

Van Eck en Susan Olivier, my swaer en suster, se daadwerklike hulpverlening en meelewing word hoog op prys gestel.

My vrou, my hulp, my gelyke! Die leef- en liefdesruimte wat my vrou, Lida, vir my geskep het tydens my studie (en dit is al van ons troue af!), het die pad louter vreugde gemaak. Ek is ook saam met ons seuns, Stefan en Johan, bly oor die voltooiing van 'n weg.

Aan God drie-enig al die eer. "Uit Hom en deur Hom en tot Hom is alle dinge . Aan Hom behoort die heerlikheid tot in ewigheid! Amen"(Rom. 11:36).

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Die swart turf ruik na wit sterre
wat in die lente liggies reën.
Gees van God, seën die baar aarde
as die saad in haar skoot bewe.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

INHOUD

HOOFSTUK 1

METODOLOGIESE VERANTWOORDING

1.1 PNEUMATOLOGIESE AKTUALITEIT 1
1.2 PNEUMATOLOGIESE ONTKLEMMING 10
1.3 PNEUMATOLOGIESE ONTDEKKING 34
1.4 KOSMIES-ESKATOLOGIESE PNEUMATOLOGIE 35

VOETNOTE - HOOFSTUK 1 39

HOOFSTUK 2

DIE RÛAH VAN GOD AS GAWE MET DIE OOG OP DIE KOSMIESE HERSKEPPINGSGEBEURE

2.1 DIE RÛAH EN DIE SKEPPING VAN DIE KOSMOS 76
2.2 DIE RÛAH EN DIE MESSIAS/^{C}AEBAED 83
2.3 DIE RÛAH EN DIE HERSKEPPING VAN GOD SE VOLK 95
2.4 DIE RÛAH EN DIE HERSKEPPING VAN DIE SKEPPING 101
2.5 'n UITSIG OP DIE PNEUMATOLOGIE VANUIT DIE OU TESTAMENT? 105

VOETNOTE - HOOFSTUK 2 109

HOOFSTUK 3

DIE HEILIGE GEES AS GAWE AAN CHRISTUS

3.1 DIE PNEUMATOLOGIE EN DIE CHRISTOLOGIE 140
3.2 DIE SEUN AS SKEPPING VAN DIE HEILIGE GEES 142
3.3 JESUS SE DOOP EN GEES-TELIKE TOERUSTING 147
3.4 DIE REALISERING VAN GOD SE KONINGSHEERSKAPPY 153
3.5 DIE KRUISGEBEURE 164
3.6 DIE OPSTANDINGSGEBEURE 166

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

VOETNOTE - HOOFSTUK 3 176

HOOFSTUK 4

DIE HEILIGE GEES AS GAWE VAN GOD MET DIE OOG OP DIE KOSMIESE VOLTOOIING

4.1 DIE CHRISTOLOGIE EN DIE PNEUMATOLOGIE 220
4.2 DIE HEILIGE GEES AS TEKEN VAN DIE TOEKOMS 247
4.3 DIE HEILIGE GEES AS TEKEN VAN DIE SKEPSEL SE TOEKOMS 262

4.3.1 Die wedergeboorte as gawe van die Heilige Gees 262
4.3.2 Die tekens van 'n voorlopige hede 282
4.3.3 Die inwoning van die Gees as 'n Teken met die oog op die toekoms 286

4.4 DIE HEILIGE GEES AS TEKEN VAN DIE SKEPPING SE TOEKOMS 291
4.5 DIE HEILIGE GEES AS KOSMIES-ESKATOLOGIESE GAWE MET DIE OOG OP JESUS CHRISTUS SE TOEKOMS 293

VOETNOTE - HOOFSTUK 4 297

OPSOMMING 378

SUMMARY 381

LITERATUURLYS 384

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

HOOFSTUK 1

METODOLOGIESE VERANTWOORDING

1.1 PNEUMATOLOGIESE AKTUALITEIT

Daar kan sonder vrees vir 'n oorwoë teëspraak van 'n Pneumatologiese hoogbloei in veral die tweede helfte van die 20ste eeu gepraat word.[1] Met reg wys Blaser daarop dat hierdie feitlike posisie nie as 'n nuwe ontdekking nie, maar as 'n herontdekking aangemerk moet word.[2] Die term herontdekking slaan 'n brug in twee rigtings. Die woord *her*ontdekking is 'n brug na die verlede. Die feit en die winste van die Pneumatologiese worsteling in die geskiedenis van die teologie, moet in die hede erken en benut word.[3] Die woordomskrywing her*ontdekking* is ook 'n brug vir die hede met die oog op die toekoms. In die hede, met gebruikmaking van die eksegetiese fondse, moet die dogmatiek die Pneumatologie steeds ont-dek.[4]

Die vraag is egter watter redes 'n bydrae tot die Pneumatologiese opbloei gelewer het. By wyse van toeligting kan 'n paar redes aangestip word:

1.1.1 Die term "Geist(es)vergessenheit" het 'n sambreelbegrip geword om die Pneumatologiese verlede te beskryf. Op voetspoor van Martin Heidegger se spreke van die "Seinsvergessenheit" in die filosofie, is dié term op die teologiese spreektaal oorgedra.[5] Die tipering van die Pneumatologiese verlede as "Geist(es)vergessenheit" kan egter nie ongekwalifiseerd onderskryf word nie.[6] Die Pneumatologiese worsteling het in die loop van die geskiedenis van die teologie sy wortels diep in 'n groot aantal dogmatiese leerstukke ingeslaan.[7] Met goeie reg sou daar van 'n verwaarlosing van sekere aspekte van die Pneumato-

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

logie sprake kon wees.[8] Wanneer daar van verwaarlosing sprake is, mag die inbedding van die Pneumatologie in die teologiese en kerklike strukture nie uit die oog verloor word nie.[9] In die eietydse teologiese bedryf kan daar van 'n verbreding van die Pneumatologiese aanpak gepraat word wat as uitbouing van die verskraalde Pneumatologie dien.[10]

1.1.2 Die Pneumatologiese boom wat in ons dag hoog in die bot staan, het sy historiese wortels diep in verskeie geestesinstellings ingeslaan. Die Pneumatologiese vrug kan nie sonder sy historiese verworteling verstaan (en gesmaak) word nie. Verskeie geestesinstellings het die Pneumatologiese wortels gevoed, maar die voeding het nie altyd 'n blywende vrug meegebring nie. In baie gevalle is daar by die kerk 'n weerstand teen dié oeste opgemerk. Sekere geestesstrominge het 'n Pneumatologiese stroomversnelling meegebring, maar die stroom was soms so onbeheersd dat die kerk die bewegings as oorstromings ervaar en as kettery gekanoniseer het.

By wyse van toeligting word daar net na enkele opvallende en deurslaggewende geestesstrominge verwys wat in die kerk Pneumatologiese rimpelinge veroorsaak het. In ongeveer 175 het Montanus die kerk geskok met die uitspraak: "Ek is die Vader, die Woord en die Parakleet".[11] Hiermee het, volgens hom, drie bedelings saamgehang wat met die drie Persone van die Triniteit ooreengestem het. Die laaste bedeling het met sy koms gekom. Die Parakleet was hier! Volgens die evangelis Johannes was dit die taak van die Parakleet om die Christusvolgelinge in die hele waarheid te lei (Joh. 16:13). Die beweging het as die "Nuwe profesie" bekend gestaan.[12] In dié beweging was daar dan ook 'n teruggryp na die Geesteservaringe van die Vroeë Kerk.[13] Hierdeur is daar 'n ruimte geskep vir die aanspraak dat die gawes van profesie, ekstase en die spreek in tale in sy eie kring ervaar is.[14] Die beweging

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

wou nie net die Geesteservaringe van die Vroeë Kerk aktualiseer nie, maar die Geesteswerking in die hede moes die geopenbaarde waarheid wat die apostels verwoord het, verder deurlig en vervolmaak.[15] Hiertoe was Montanus die gesagvolle Parakleet. Sonder vrees vir enige teenstem kan gestel word dat die waarheid op die wyse van Montanus kwalitatief en kwantitatief moes groei.[16] 'n Nuwe ongehoorde openbaring van die waarheid was uit die aard van die saak nie uitgesluit nie, maar noodwendig ingesluit in sy leer.

Die gevaar was wesenlik dat die "ou" openbaring in die skadu van die "nuwe" te staan sou kom en in die gange van die geskiedenis sou verouder. Dit was ook nie denkbeeldig dat die evaring van die nuwe waarheid nie in die Skrifgeworde openbaring ingebed is nie. Sodoende word die werksaamheid van die Heilige Gees geheel en al losgemaak van die Skrifwoord.[17] Die Gees is ook nie meer die Gees van Christus nie, maar die Gees sonder Christus.[18] In die leer van Montanus skuil daar ook die gevaar dat sekere Geestesgawes tot voorwaarde en norm van Christenwees verhef word.[19]

Joachim van Floris is in 1133 gebore. Hy is vereer om sy vroomheid en sy visionêre profesieë.[20] Hy het 'n diepgaande invloed op sy tyd uitgeoefen.[21] Sy invloed leef ook nog sterk in ons tyd na.[22] 'n Eskatologiese spanning laat sy werk tot by die wande tril.[23] Die geskiedenis is deur hom volgens 'n trinitariese grondpatroon ingedeel. Hy praat daarom van die tydperk van die ryk van die Vader, die tydperk van die ryk van die Seun en die tydperk van die ryk van die Heilige Gees.[24] Volgens Moltmann het dit vir Joachim nie om drie geïsoleerde ryke gegaan nie. "Natürlich sind der Geist und der Sohn vom Reich des Vaters sowenig ausgeschlossen wie der Vater vom Reich des Sohnes und des Geistes".[25] Moltmann verduidelik die gestaltegewing van die drie ryke soos volg: die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

eerste vorm van die ryk is die ryk van die Vader. Dit is die skepping en onderhouding van die wêreld. In hierdie gestalte van die ryk heers God deur sy mag en voorsiening oor alle dinge en mense. Die tweede vorm van die ryk is die ryk van die Seun. Dit is die verlossing van die sonde waardeur God deur die verkondiging van die evangelie en die verlening van die sakramente aan die kerk, heers. Die derde vorm van die ryk is die ryk van die Gees. Dit is die wedergeboorte van die mense deur die krag van die Gees. Dit bring die intelligentia spiritualis mee. In hierdie ryk heers God deur die onmiddellike openbaring en kennis. Die lewensvorm van die ryk van die Gees is die charismatiese wyse. Die ryk van vryheid kom slegs deur die ryk van die Gees tot stand.[26] Moltmann is van oordeel dat dit in Joachim se Triniteitsleer om "die Darstellung der qualitativen *Übergänge*" gaan.[27] Dit beteken dat dit "so wie das *Reich* des Vaters und das Reich des Sohnes zum Reich des Geistes drängen, um in ihm zu vollenden, so drängt die *Freiheit* des Menschen in der Geschichte vorwärts zu ihrem eigenen Reich: aus *Gottesknechtschaft* will *Gotteskindschaft* und aus Gotteskindschaft soll *Gottesfreundschaft* werden. Dies sind Stufen der Freiheit im Gottesverhältnis".[28] Ten spyte van die konstatering van "die kwalitatiewe oorgange", deel Moltmann nie Joachim se "modalistischen Versuch, die Geschichte des Reiches chronologisch in drei aufeinander folgende Zeitalter einzuteilen" nie.[29]

Joachim ontkom dus nie aan die feit dat hy die drie ryke chronologies orden nie. Schweizer wys daarop dat Joachim die Ou-Testamentiese tydvak as dié van die Vader, die Nuwe Testament as dié van die Seun en die tydperk van die monnike as dié van die Gees aanmerk.[30] Dit gaan steeds om die een ryk van God drie-enig wat heilshistories ontvou word. Die Vader, die Seun en die Heilige Gees bou voortdurend aan die één ryk. In die lig hiervan is daar altyd 'n Paterologiese, Christologiese en Pneumatologiese

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

inspeling op die een ryk van God. Die grondstelling van Joachim dat die Gees in die ryk van die Gees deur onmiddellike openbaring heers, skep ruimte vir openbaring deur die Gees sonder die Woord. Die Woord word tot 'n geslote openbaring in die verlede, terwyl die Gees die openbaring vir die hede en die toekoms open.[31] Grenslose subjektiwisme kom aan die orde. Daar word ook op voetspoor van Joachim aan die Geestesgawes 'n *heils*betekenis toegeken. Die uitreiking na die ryk van heerlikheid het ook aan die Pneumatologie sosiaal-rewolusionêre impulse gegee.[32]

Uit die voorafgaande voorbeelde kan besluit word dat die gevaar van 'n Pneumatologiese verduistering by die sogenaamde "geestesdrywers" helder oordag aan die orde was. Daarom is dit ook nie vreemd nie dat die geestesinstellings van die "geestesdrywers" telkens op gespanne voet met die kerklike teologie te staan gekom en op 'n radikale skeiding van weë uitgeloop het.[33]

1.1.3 Die Pneumatologiese opbloei kan ook aan kontemporêre faktore toegeskryf word. Elke tydsgewrig is nie maar net 'n logiese voortvloeiing van 'n vorige tydvak nie. Daar is 'n invloeiing van eietydse strominge op elke tydstroom. Pneumatologies gesien is die Pneumatologiese stroomversnelling óók toe te skryf aan 'n reaksie teen die mag van die ratio. Sedert die Aufklärung oor Kant en die Liberale Teologie van die 19de eeu tot in die 20ste eeu, het die ratio 'n besondere aanslag op die teologie gemaak.[34] Wanneer die dogmatiek hom toespits op die verkenning, interpretasie en ordening van die Skrifboodskap, is sy rasionele inslag onloënbaar. Die dogmatiek staan weliswaar nie in diens van 'n sacrificium intellectus nie, maar die Skrifopenbaring kom nogtans deur die tregter van die ratio om aanspraak op die ratio én al die ander fasette van menswees te maak. Die ratio is daarom nie 'n sif wat die Skrifboodskap soos koring uitwan nie. In die dogmatiek mag die ratio derhalwe nie as

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

normatiewe prinsiep funksioneer nie, maar slegs as reseptiewe, ordenings- en interpretasieprinsiep. Wanneer die ratio die stuurman van die teologiese skip word, beland die teologie in die vaarwaters van die rasionalisme en hou dit op om teologie te wees.

Dit is egter van die allergrootste belang om helderheid oor die begrip *ervaring* te verkry. Moltmann laat homself soos volg oor die begrip *ervaring* uit: "Unter *Erfahrung* versteht der neuzeitliche Mensch Wahrnehmungen, die er *selbst* wiederholen und nachprüfen kann, die ferner ihn *selbst* betreffen, weil sie sich in einer Veränderung seiner *selbst* niederschlagen, die also auf seine Subjektivität bezogen sind."[35] Onder ervaring kan ook die *belewing van* en die *inlewing op* die werklikheid verstaan word. Teologies verstaan, is die Godservaring die menslike belewing van die werklikheid van God en die inlewing op sy werklikheid. Die werklikheid van God word beleef wanneer die heil van God deur die geloof toegeëien word.[36] Die inlewing op die werklikheid van God vind plaas wanneer die gelowige uit die heil van God begin leef. Wanneer God heil aan die mens uitdeel, word die mens in sý bedeling opgeneem en meegeneem. Met reg onderskei Dilschneider tussen die dinamiese en die Christologies-personale Geestesaspek.[37] Die twee strukture staan in 'n komplementêre verhouding tot mekaar.[38] Die dinamiese aspek van die Gees se werk fokus op die kragwerking van die Gees. Dit wys op sy inbraak en deurbraak in mense se lewens én in die geskiedenis.[39] Die personale aspek van sy werk dui daarop dat die Geestesontmoeting ook 'n Godsontmoeting is. Die Geesteservaring word nie deur die menslike subjek begrond of bepaal nie, maar deur die Godsontmoeting. Die Gees skep die Godsontmoeting deurdat Hy die mens herskep.[40]

G.P. Hartvelt wys met reg daarop dat die Westerse kultuur as reaksie teen die eensydige rasionalisme sedert die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Aufkläring deur 'n ervaringsdrif beheers word wat ook in die religieuse lewe sy neerslag vind.[41] Die teologie dring kragtens sy aard daarop aan om nie net verstaan te word nie, maar om ook ervaar te word. Hiertoe skep die Pneumatologie opwindende moontlikhede. Met die skeiding van die ratio en die affectus wat sedert die skolastiek in die teologiese teksboeke afgedruk is, moet daarom in die ban gedoen word.[42]

En tog kan die betekenis van die ervaring oorspan word met die gevolg dat dit 'n Pneumatologiese spanning meebring. Sekere ervaringsmatige aksente waarop 'n bepaalde aanslag van die Charismatiese Beweging klem lê, is hiervan verteenwoordigend. Die neo-Pentekostalisme of Charismatiese Beweging het sedert die sestigerjare 'n nuwe klem op die "era van die Gees" kom lê.[43] "Hierdie beweging word gevorm deur lidmate wat die pentekostalistiese ervarings gehad het, maar uit oortuiging binne die bestaande kerke bly en die Pinksterbeweging sien en propageer as 'n middel vir 'n betekenisvolle verlewendiging en reformasie van die bestaande kerke."[44] Die beweging het nie net kerke met 'n Gereformeerde belydenis betrek nie,[45] maar ook die Rooms-Katolieke kerk.[46]

Met reg kan beweer word dat die Charismatiese Beweging 'n reaksie teen die intellektualisme en die daaruit voortvloeiende formalisme in die teologie en die kerk representeer.[47] In dié Beweging word daar ook 'n reaksie beluister teen die lokalisering van die Heilige Gees in kerklike institute en dogmas.[48] Dit is dus te begrype waarom die Charismatiewe Beweging die Geeste*servaring* so hoog aanslaan.[49] Die Beweging lê klem op die feit "dat de relatie met God in Christus dieper indringt, radicaler naar binnen slaat, dan dat in het tradionele christelijke leven het geval is. En dat wij daarbij dan niet bang zijn, dat het ook onze emoties in beslag neemt. Daarbij wordt dan de glossolalie gezien als een dankbaar aanvaard

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

teken, dat het doordringt tot in de onbewuste lagen van ons bestaan."[50]

Die relasie met God in Christus word innig ervaar in die glossolalie. Die glossolalie word egter nie tot die innerlike lewe begrens nie, daarom slaan dit ook uit na buite.[51] Die relasie met God word veral ook na buite beleef deur die profesie.[52] Die genesing deur gebed word ook beleef as 'n manifestasie van die verhouding met God.[53] Die Geestesdoop funksioneer soms as 'n tweede Geestelike ervaring. Die bekering bring slegs die redding terwyl die doop met of in die Heilige Gees "das Erfülltsein mit dem Geiste verliehen; wir würden damit Glieder am Leib Christi".[54]

Die feit van die godsdienstige ervaring as religieuse fenomeen val buite diskussie.[55] Waarom dit gaan is die vraag na die betekenis en beoordeling van die religieuse ervaring.[56] Die ervaring mag nooit die geloof vervang, daarmee vermeng word of selfs 'n beslissingskarakter kry nie.[57] Wanneer die ervaring tot norm vir die heil verhef word, staan ons voor die deur van 'n individualistiese subjektiwiteit.[58] Die ervaring mag nooit 'n kreatiewe funksie verkry nie. Die ervaring is reseptief van aard omdat die heil teen en in die menslike ervaring ingaan en die mens tot *heilsbelewing* meevoer. As die ervaring die heil konstitueer, kan dit gebeur dat sekere Geestesgawes ervaringsvoorwaardes vir die ontvang van die heil word. Dit bring dan verder mee dat Christus en die Heilige Gees op só 'n wyse van mekaar losgemaak word dat die Christus-gebeure gehistoriseer word en die "era van die Gees", die era van die Seun vervang.[59]

1.1.4 Descartes se tweedeling van die syn in res cogitans en res extensa het die ontologiese synsordening met sy monargie van die hoogste substansie sinloos gemaak.[60] "Nicht eine höchste Substanz, sondern das menschliche

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Subjek ist Bezugs- und Mittelpunkt dieser Welt."[61] Daar is geen hoëre werklikheid wat die mens se ervarings- en bewussynsruimte omsluit nie. "*Er selbst* ist es, der sich die Wirklichkeit erschliesst".[62] Die tegnokrasie het geen beskeie bydrae gelewer om die kosmos te ontmitologiseer, te ontsakraliseer en te ontgoddelik nie. Die wêreld is as terrein van die outonome mens verklaar. In die geskiedenis van die teologie het hierdie geestesstrominge óók ingespoel. Daarom verklaar Mühlen met reg: "Die klassiche protestantische Spiritualität ist und war in Gefahr, die Welt als Welt nicht ernst zu nehmen, und die klassische katholische Spiritualität hat dem gegenüber alles Welthafte Herrlichkeit zu einem inneren Moment der Kirche Christi gemacht. Das zweite vatikanische Konzil hat diese Haltung ausdrücklich und eigentlich erstmalig als falscher Triumphalismus erkannt ..."[63] Daar kan saam met Mühlen besluit word: "Der protestantische Versuch einer Negation oder dialektischen Abwertung der Welt als Welt und der traditionelle katholische Versuch einer ebenso undialektischen und unreflektierten Hineinnahme der Welt als Welt in der Kirche sind heute epochal an ihr Ende gekommen."[64] Daar kan met stelligheid beweer word dat die mens en die wêreld in die teologiese besinning 'n sentrale plek inneem.[65] Die mens en die wêreld is tog die heerskapsgebied van God.[66] Daarom is mens en wêreld op mekaar en op God aangewys. Die Godsbetrokkenheid van mens en wêreld het sy grond in God se skeppingsdaad. Die skeppingsdaad bring mee dat die mens 'n geskiedenismakende wese geword het. Die werklikheid het daardeur "zur geschichtlichen Welt des Menschen geworden."[67] God het die mens ook tot heerskap oor die wêreld geroep (Gen. 1:27 e.v.). Daar kan daarom van 'n wedersydse antropologiese en kosmologiese inspeling gepraat word. Want die skepping is die mens se leef- en speelruimte.

En tog lyk die skepping aan ernstige *uitputting*.[68] Daarom word daar gevra na en besin oor die toekoms van die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

skepping. Dit is teologies gesproke, 'n vraagstuk wat in die Pneumatologie aan die bot moet kom.

1.1.5 Die teologie kan slegs 'n lewenskragtige aanspraak hê indien dit 'n volledige Pneumatologiese inspraak het. Aangesien die Pneumatologie in die ganse teologie ingebed is, is dit die lewensasem van die teologie. Dit is die band wat die teologiese baal saamgerf. Daarom beweer Heitmann met reg: "Ohne den Heiligen Geist, keine zutreffende Erkenntnis Gottes ..."[69] Die Heilige Gees is, om dit met Dilschneider te sê, die conditio sine qua non waarin die hele trinitariese teologie ter sprake kom.[70] Met die verhouding tussen die Christologie en die Pneumatologie is die heil van God aan die skepsel op die spel. Sonder 'n gesonde Pneumatologie bly die heil van God extra nos terwyl die verwaarlosing van die Christologie tot gevolg het dat die heil 'n prestasie van die vrome mens word.[71] En dit is lewensgevaarlik! In die politieke teologie weer word die heil vertaal in (ont-)blote aardse heil wat in rewolusies ontaard om die maatskaplike geaardheid radikaal te verander.[72] Die vraag na die betekenis van die Pneumatologie in dié prosesse is teologies boeiend en onontwykbaar.

In die lig van die voorafgaande uiteensetting kan daar nie aan die aktualiteit en relevansie van die Pneumatologie getwyfel word nie.

1.2 PNEUMATOLOGIESE ONTKLEMMING

Die Pneumatologie moet onverkort vanuit 'n trinitariese perspektief ontwerp en bely word. Die wesenlike gevaar dat die Pneumatologie in die Christologie ingesnoer word, word op dié wyse uit die weg geruim. Dit is slegs die trinitariese spreiding in die teologie wat enige vorm van ghetto-teologie verhinder. Daarom kan die trinitariese klem wat op die teologie gelê word, geesdriftig begroet word.[73]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Wanneer die trinitariese aard van die teologie bely word, kan daar nie aan die betekenis van dié belydenis verbygegaan word nie.

In sy strydskrif teen Praxeas (ongeveer 215), het *Tertullianus* die Triniteitsleer op die werf gebring op 'n stadium toe die Godsleer deur die subordinasionisme en modalisme vasgeklem is.[74] Die eenheid is volgens Tertullianus van ewigheid af. Die eenheidsbegrip verteenwoordig egter geen numeriese of monadiese eenheidsopvatting nie, maar dui op 'n gedifferensieerde eenheid. Die una substantia wat as 'n algemene versamelbegrip van die Godheid geld, word dus onderskei in tres personae. Tertullianus kon hierdie trinitariese onderskeid in God slegs ontwikkel omdat hy die *Theos estin heis* deur die *Theos estin hen* vervang het.[75] Hoe vestaan Tertullianus hierdie onderskeid in die een God? Die Logos, sê hy, tree deur die akte van ewige generatio uit God en word daardeur tot die Seun. Tertullianus verstaan hierdie gebeurtenis as prolatio om sodoende te kan verklaar dat die Seun en die Vader distincti, maar nie divisi; discreti maar nie separati is nie. Die Vader en die Seun is in hulle Goddelike eenheid onderskeie en daarom is hulle in hulle onderskeidenheid een. Die Heilige Gees is die derde Persoon wat die Vader en die Seun stuur en wat met die Vader en die Seun deur die eenheid van die Goddelike substansie verbonde is. Ten einde die gedifferensieerde eenheid aanskoulik voor te stel, maak Tertullianus van gnostiese en neo-platoniese beelde gebruik.[76] Daarmee sou die onderskeibare individualiteite van dieselfde materie omskryf kon word. Die monargie van God word deur hierdie trinitariese differensiëring nie opgehef nie, aangesien die Seun aan die Vader ondergeskik is. Die Vader is die ganse Goddelike substansie. As portiones totius het die Seun en die Gees hulle syn van die Vader en voer sy wil uit. Sodra die werk van verlossing en voleinding van die wêreld vervul is, sal hulle heerskap aan die Vader teruggegee word.[77]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Enkele kritiese opmerkinge ten opsigte van Tertullianus se Triniteitsleer kan nie agterweë gelaat word nie. Dit is meteens duidelik dat hy die Wesens- en Openbaringstriniteit[78] op 'n gespanne voet te staan laat kom. Die tres personae funksioneer by Tertullianus slegs in die historiese drama van skepping, verlossing en voleinding. By die voleinding keer die Seun en die Gees na die Vader terug - dan sal daar net één Goddelike substansie bestaan. Daar is by Tertullianus opvallend te min begrip vir die heilshistoriese skopus van die Christologie en die Pneumatologie. Daarom trap hy sonder meer in die slagysters van die subordinasionisme en die modalisme. Tertullianus sit nog té vasgevang in die begrippenetwerk van die gnostiek en neo-platonisme. Nogtans het Tertullianus die Triniteitsleer op 'n beslissende wyse op die teologiese kaart gebring en het sy formuleringe 'n geweldige invloed op die latere Triniteitsdenke uitgeoefen.

Die vraag na die betekenis van die Drie-eenheid het in die geskiedenis van die dogmavorming aktueel gebly. Die Niceanum het met die kernwoord homoousios die wesenlike eenheid van die Vader en die Seun beskerm teen die aanslae van die triteïsme.[79] Teenoor Arius wat beweer het dat die Seun geskape is, het die kerk verklaar dat die ewige Seun eenswesens[80] met die Vader is. Hiermee is dan bely dat Christus *ewig* een met die Vader is. Die plek van die Heilige Gees sou eers op die Konsilie van Efese (A.D. 431) bepaal word. Die Gees was net soos Christus, homoousion met die Vader. Athanasius het die belydenis egter reeds vroeër verwoord.[81]

Dit sou 'n trinitariese verskeurdheid meebring indien die eenheid, die ewigheid en die uniekheid van God sonder sy Personale gerigtheid bely is. Die drieheid is die Vader en die Seun en die Heilige Gees. Daarom stamel die Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum in sy Forma Recepta Ecclesiae Occidentalis aanbiddend dat die Heilige Gees "cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur."[82]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Die Griekse woord ousia, wat die eenheid bewaar, is diep gewortel in die Griekse filosofiese wêreld.[83] Die Latynse vertalings van die Griekse begrip, is essentia, natura en substantia. Die term substantia het die diepste inslag in die Triniteitsleer gevind. God is una substantia.[84] Die Aristoteliese substansiedenke is egter 'n substansiële teologiese bedreiging vir die Triniteitsdenke.[85]

In die Symbolum Quincunque word die una substantia deur die volgende hoedanighede gekwalifiseer: "una ... divinitas; aequalis gloria; coaerterna majestas; increatus; immensus; aeternus; omnipotens; deus; dominus; non factus, nec creatus; nihil prius, aut posterius: nihil majus aut minus." Hieraan moet dan toegevoeg word: "Et tamen non tres aeterni: sed unus aeternus" (art. 11). "Sicut non tres increati: nec tres immensi: sed unus increatus: et unus immensus" (art. 12). "Et tamen non tres omnipotentes: sed unus omnipotens" (art. 14). "Et tamen non tres dii: sed unus est Deus" (art. 16). "Et tamen non tres domini: sed unus (est) Dominus" (art. 18).[86]

Wanneer die eenheid van God op dié wyse bely is, word daarmee die belydenis van die drie Persone geopen.[87] Die tres personae word soos volg toegelig: "Alia est enim persona Patris: alia Filii: alia Spiritus Sancti" (art. 5). In die lig hiervan kan verder bely word: "Pater a nullo est factus: nec creatus, nec genitus" (art. 21). "Filius a Patre solo est: non factus, nec creatus: sed genitus" (art. 22) "Spiritus Sanctus a Patre et Filio: non factus, nec creatus, nec genitus: sed procedens" (art. 23).[88]

As daar 'n sagte sprong na Augustinus se Triniteitsleer gemaak word, word gevind dat hy handhaaf dat die Vader, die Seun en die Heilige Gees geen individuae substantiae is nie. Die eenheid van God is geen saamgestelde, numeriese eenheid nie.[89]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Die vraag is egter hoe om die drieheid teologies onder woorde te bring. Die persoonsbegrip bring nie sonder meer klaarheid nie. Die gevaar dreig naamlik dat die Vader, Seun en Heilige Gees "uit hun ondoorgrondelijke eenheid als op zichtzelf staande, menselijk voorstelbare grootheden worden ... losgemaakt."[90] Persona is vir Augustinus repetitio aeternitatis in aeternitate. Die naas, na en met mekaar van die Goddelike personae is vir hom van 'n gans ander aard as die saambestaan en -leef van menslike persoonlikhede.[91]

Augustinus se verdienste vir die Triniteitsleer is veral geleë in die feit dat hy aangetoon het dat die personae as relationes subsistentes bestaan.[92] Die lewende God is nie net die Relasiestigter nie, maar sy Goddelike lewe is relasies. Die drie Goddelike persone besit dieselfde individuele ondeelbare en een Goddelike natuur, maar dan op verskillende wyses: Die Vader uit Homself; die Seun en die Gees uit die Vader. Daar bestaan dus drie relasies in die Triniteit: paternitas, filiatio en spiratio. Die relasies in die Triniteit bring mee dat die een Goddelike wese op 'n geheel eie wyse in driemalige selfstandighede kan bestaan.[93] Die driemalige selfstandighede is egter geen bykomstige accidentia wat nie met God se wese saamval nie, maar die essentia divina self.[94] Dit is juis die Persoonsverbondenheid wat die grondslag van Augustinus se beroemde uitspraak vorm, naamlik opera ad intra sunt divisa; opera ad extra sunt indivisa.[95]

Die drieheid van paternitas, filiatio en spiratio stel Augustinus in staat om die innerlike syn van die drie Persone deur die genoemde relasionele betrekkinge te omvat.[96] Moltmann is egter van mening dat: "Dieses relationale Verständnis der Personen setzt jedoch das substantielle Verständnis ihrer Individualität voraus und ersetzt es nicht."[97]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Die Persoonstoeligting mag egter nie deur die relasionele afgrensing verdig word nie.[98] Die Vader word weliswaar deur sy paternitas tot die Seun bepaal, maar die paternitas konstitueer nie sy eksistensie nie. Die paternitas veronderstel sy eksistensie.[99] Die Vader het dus nie eers deur sy relasie tot die Seun en die Heilige Gees Vader geword nie, maar Hy is van ewigheid af Vader. En omdat Hy Vader is, kan Hy as Vader eksisteer. Dit geld ipso facto ook van die Seun en die Heilige Gees. Persoon en relasie moet dus in wisselverhouding verstaan word. "Es gibt hier keine Personen ohne Relationen, aber auch keine Relationen ohne Personen."[100] Die Persoons- en relasiebegrip moet op sowel die wesens- as die ekonomiese Triniteit van toepassing wees.[101] Daarom kan Moltmann met reg sê: "Die trinitarischen Personen *subsistieren* in der gemeinsamen göttlichen Natur, sie *existieren* in ihren Relationen zueinander".[102]

In die lig daarvan dat die Persoonsbegrip relasioneel toegelig moet word, is dit van belang om die relasie nader te omskryf. Die begrip perichōrēsis dien om die relasie te verduidelik.[103] Met dié term word die ewige Goddelike lewe omvat.[104] In die drie-enige God vind 'n ewige lewensproses deur energiedeurstraling plaas. Die Vader eksisteer in die Seun, en die Seun in die Vader en beide die Vader en die Seun in die Gees, net soos die Gees in die Vader en die Seun eksisteer. "Gerade durch die persönlichen Eigenschaften, die sie voneinander unterscheiden, wohnen der Vater, der Sohn und der Geist einander ein und teilen sich das ewige Leben mit."[105]

Die leer van die perichōrēsis lê klem op die gemeenskap en die eenheid van die drie Persone in die ewige liefde.

Die wins van dié leer is dat dit daarin slaag om die drieheid en die eenheid te verbind,[106] sonder om die drieheid tot die eenheid te reduseer of die eenheid in die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

drieheid te laat opgaan. In die ewige perichorese van die trinitariese Persone lê "*die Einigkeit der Dreieinigkeit*". 107)

Die leer van die perichorese lê nadruk op die eenheid van die uniekheid en die uniekheid van die eenheid van die drie-enige God. Die bedoeling van die perichorese is om die Liefdestriniteit te ontvou. Sedert Augustinus en Richard St. Victor is die leer van die Liefdestriniteit tot in die idealistiese teologie van die 19de eeu ontwikkel.[108] Augustinus het die Liefdestriniteit só verwoord:

"Immo uero uides trinitatem si caritatem uides.[109]

.....

Ecce tria sunt, amans et quod amatur et amor."[110]

Die Goddelike persone bestaan in relasies en die aard van die relasies is dat dit 'n liefdesrelasie is. Hieruit mag nie afgelei word dat die Persone eers in die geskiedenis Persone word nie. Aangesien hulle Persone is (onties), word hulle as Persone in die loop van die geskiedenis geken (noëties).[111]

Johannes Calvyn het ook verhelderend oor die Triniteitsleer besin. Volgens hom gee die Triniteitsleer uitdrukking aan die Skrifwaarheid dat die Vader, die Seun en die Heilige Gees die een, enige ware God is en tog op so 'n wyse dat die Seun nie die Vader is nie en die Heilige Gees nie die Seun of die Vader is nie.[112] God is op so 'n wyse enig dat Hy Hom in drie Persone onderskeidend openbaar.[113] God se openbaring in drie Persone hef egter nie sy eenheid op nie.[114] Wanneer Calvyn die woord persoon met betrekking tot die Triniteit gebruik, het dit nie die betekenis soos in die alledaagse spraakgebruik óf soos 'n skilder wat drie mannetjies skilder en dan sê: dit is die Triniteit nie. Die woord persone dui primêr

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

"les propriétez, lesquelles sont en l'essence de Dieu", aan.[115] Vir die begrip persoon is talle terme gebruik, soos persona, prosōpon, hupostasis, subsistentia, maar almal, of hulle nou Grieke of Latyners is, is eenstemmig oor die saak waarom dit gaan.[116] Calvyn gee samevattend die volgende omskrywing van die term persoon: "Personam igitur voco subsistentiam in Dei essentia, quae ad alios relata, proprietate incommunicabili distinguitur."[117] 'n Nadere toeligting van sy persoonsbegrip, vind ons in sy eksegese van Hebreërs 1:3.[118] As die Seun die "charaktêr tēs hupostáseōs autou" (d.w.s. tou patros) genoem word, dan skryf Hebreërs 'n sekere subsistentia aan die Vader toe waarin Hy van die Seun verskil. Dit kan nie van die Seun gesê word dat Hy die afdruksel van die wese van die Vader is nie, want die wese van die Vader is enkelvoudig, ondeelbaar en geheel in homself bevat. Die Vader wat van die Seun onderskei is deur sy eiendomlike besonderheid, het sy Persoon (hupostasis) in die Seun uitgedruk. Dieselfde geld ook van die Heilige Gees. Hy het 'n subsistentia wat afsonderlik van die Vader en die Seun is. Die onderskeiding raak nie die wese nie, want dan is ons op die spoor van triteïsme. Die onderskeiding gaan om die Persoon. In sy eksegese van Hebreërs 1:3 wyk Calvyn van 'n bepaalde eksegetiese- en vertaaltradisie af. Hy was deeglik daarvan bewus dat die Vulgaat "charaktêr tēs hupostáseōs autou" met "*figura substantiae eius*" vertaal. En tog noem Calvyn die uitleg as sou hupostasis hier wese kon beteken, "non durum modo, sed absurdum ... improprie imo inepte."[119] Dit lyk asof Calvyn van die betekenis wat hupostasis in die kader van die Christologiese stryd verkry het, uitgegaan het, en dié betekenisla-ding op Hebreërs 1:3 oorgedra het. 'n Eksegetiese ondersoek bring egter aan die lig dat die Seun juis "die ewebeeld van die wese van God" genoem word.[120]

Hoewel Calvyn die Augustynse stelreël: opera ad extra

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

indivisa sunt, onderskryf, handhaaf hy dat die drie Persone 'n eiendomlike werking het.[121]

Die werkinge van die Triniteit is die van aldrie Persone saam en tog het elke Persoon 'n "aliquid proprium."[122] Daarom kan Calvyn beweer: "... Patri principium agendi, rerumque omnium fons et scaturigo attribuitur : Filio sapientia, consilium, ipsaque in rebus agendis dispensatio : at Spiritui virtus et efficacia assignatur actionis."[123] Calvyn gee nou-keur-rig aandag aan die werkinge van die Heilige Gees. Die skoonheid van die wêreld, wat ons nou waarneem, bly behoue deur die krag van die Gees: "sed antequam accederet hic ornatus, iam tunc in fovenda illa confusa mole Spiritum fuisse operatum." Die Gees word saam met die profeet uitgestuur (Jes. 48:16) en "ex quo relucet divina eius maiestas". Die Gees onderhou alles en skenk die onbewuste en bewuste lewe in die hemel en op die aarde. Hy bewerk ook deur sy krag nie slegs die wedergeboorte nie, maar ook die toekomstige onsterflikheid. Die "Divinitatis officia" word aan Hom net soos aan die Seun toegeskryf. Hy ondersoek verder die dieptes van God. Die Gees deel wysheid uit asook die vaardigheid om te praat. Calvyn omskryf sy werke voorts soos volg: "Iustificatio nostra eius opus est : ab ipso est potentia, sanctificatio, veritas, gratia et quicquid boni cogitari potest : quoniam unus est Spiritus, a quo profluit omne donorum genus."[124] Die Heilige Gees volvoer in sy onderskeidende werking die werkinge van die Vader en die Seun.[125]

Calvyn maak van die term *essentia* gebruik om die eenheid van die Triniteit te beveilig.[126] Hoewel hy Tertullianus se definisie dat daar 'n reëling of ekonomie in God is, onderskryf, word die eenheid van die essensie nie hierdeur opgehef nie.[127] Daarom lê Calvyn klem op die Goddelike orde: die Vader eerste daarna die Seun uit Hom,

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

en die Gees uit Albei.[128] Hiermee het hy ewige oorsprongsverhoudinge in die oog wat nie in kwalitatiewe of temporele kategorieë funksioneer nie. Die Vader is wel die Bron van die Godheid, maar wat die wese betref, is die Godheid nie net eie aan die Vader nie.[129] Daarom is die Seun en die Gees wat die Godheid betref een met die Vader.[130] Wanneer die Naam van God enkelvoudig of onbepaald genoem word, behoort dit dus nie minder tot die Seun en die Gees as tot die Vader nie.[131] Met die verklaring dat God een is, beoog Calvyn om onder die Naam God, die een enkelvoudige essentia wat drie eiendomlike hupostaseis insluit, te bely.[132]

Wanneer die teologiese worsteling om die Triniteitsleer nagevors word, kan daar nie by die fors gestalte van Karl Barth se Triniteitsontwerp verbygestap word nie.

Die Triniteitsleer wortel volgens Barth in die Selfopenbaring van God. Daarom kan hy verklaar: "Gottes Wort ist Gott in seiner Offenbarung. Gott offenbart sich als der Herr. Er allein ist der Offenbarer. Er ist ganz Offenbarung. Er selber ist das Offenbarte".[133] Met hierdie antwoord op die vraag na die Subjek, Predikaat en Objek van die sin "Gott redet, Deus dixit", betree Barth die Triniteitsleer.[134] In die lig hiervan kan Barth in sy "Kirchliche Dogmatik" beweer: "es besteht von der Offenbarung her ein echter und notwendiger Zusammenhang mit der Trinitätslehre".[135] Die Selfopenbaring onthul die Triniteit. God se openbaring is die "Offenbarung seiner Herrschaft ...: dem Menschen *gegenüber*, *an* den Menschen, *über* den Menschen, *für* den Menschen".[136]

Die vraag of die Selfopenbaring van God as die Here[137] nie sy eenheid op die spel plaas nie, moet ontkennend beantwoord word. Want die Triniteitsleer is vir Barth veel eerder "die Behauptung und Unterstreichung des Gedankens der strikten und absoluten *Einheit* Gottes".[138]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Wanneer God Hom as Here openbaar, beteken dit "*dass Gott selbst in unzerstörter Einheit, aber auch in unzerstörter Verschiedenheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein ist*".[139] Die Triniteit van die openbaring het dus nie die eenheid van God op nie, maar die drieheid van "Persone" bestaan in die eenheid.[140] Die eenheid van God mag daarom volgens Barth nie met "Einzelkeit oder Einsamkeit" verwissel word nie.[141] Daarom kan hy met nadruk beweer: "... eben mit der Trinitätslehre, betreten wir den Boden des christlichen Monotheismus".[142] In sy "Die christliche Dogmatik im Entwurf", omskryf hy die eenheid van God soos volg: "das *eine* göttliche Ich oder Subjekt, das in der Offenbarung der Dreieinigkeit seiner Gottheit, seiner Herrschaft, seiner göttlichen Ichheit oder Subjektivität offenbart".[143] In sy Selfopenbaring openbaar God Hom as Here. En in sy heerskapsopenbaring openbaar God sy Goddelike Subjektiwiteit of Ekheid, d.i. die "Persönlichkeit". Barth stel dit soos volg: "Der Deus unus trinus, der eine persönliche, aber nun der *dreifaltig persönliche* Gott, ist der Gott, der dem auf ihn sich richtenden Denken nie zum Objekt werden kann".[144]

Die "eine persönliche" is die "dreifaltig persönliche Gott". Hierdie gedagtegang ontwikkel Barth deurdat hy by die konkrete gestalte van die Bybelse openbaring, by God die Seun begin.[145] In sy openbaring betoon God Hom as Een wat gestalte het.[146] "Es ist ihm nicht unmöglich und es ist ihm nicht zu gering, in seiner Offenbarung sein eigener Doppelgänger zu sein ..."[147] Op dié wyse onderskei God Hom van Homself, maar Hy bly tegelyk dieselfde Eén God. Die heerskap wat in die openbaring gestalte aanneem, is gegrond in die vryheid van God "sich von selbst sich zu unterscheiden..."[148] In sy onthulling gee God nie sy geheimenis prys nie.[149] Hy bly ook in sy "ander" gestalte God. God is immers méér as sy openbaring.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

God se openbaring is egter nie 'n gebeure wat "für einen neutralen Beobachter wahrnehmbar" is nie,[150] maar dit is 'n "Faktum, oberhalb dessen es keine Instanz gibt, von der her es als Faktum und als dieses Faktum einzusehen wäre".[151] Die merkwaardige is dat hierdie eenmalige Goddelike openbaring in die eksistensie van die mens ingaan.[152] Dit bring mee dat God Hom as Gees openbaar, "als der Geist des Vaters und des Sohnes, also als derselbe eine Gott ..."[153] Ons tref by Barth 'n opvallende volgorde van "der Enthüllung, der Verhüllung und der Mitteilung ..." in die Bybelse openbaringsgetuienis aan. Anders gesê: die gestalte van die Seun, die Vader en die Gees.[154]

Wat verstaan Barth onder die heerskap van God?[155] Die begrip het vir Barth dieselfde betekenislading as die wese en die *Godheid van God*.[156] Aangesien Barth die begrippe heerskap, wese, Godheid van God en persoonlikheid op die sowereine Subjek van die Goddelike heerskap en openbaring aanwend,[157] vind hy dit moeilik om van *drie Persone* te praat aan wie Subjektiwiteit en Ekheid met die oog op die ander Persone toegeskryf moet word.[158] Barth verkies daarom om eerder van die drie "Seinsweisen" van God te praat.[159] Die begrip "Seinsweisen" is egter geen nuwigheid nie. Calvyn het reeds van die term subsistentia gebruik gemaak om die drieheid toe te lig.[160] Barth beoog nie om aan te toon dat God drie verskillende eienskappe het nie; ook nie dat Hy op verskillende wyses "ist" nie. Maar "Gott ist Einer in drei Seinsweisen", wat beteken God is "der eine persönliche Gott" op die wyse van die Vader, op die wyse van die Seun en op die wyse van die Heilige Gees.[161]

Wanneer Barth die drieheid op hierdie wyse toelig, is die verwysing na die Drie-eenheid vanselfsprekend. Die spreke van "die Einheit in der Dreiheit" en "die Dreiheit in der Einheit" is opsigself "einseitig" en "ungenügend".[162] Daar kan nie van die drie synswyses opsigself

1254380
1254379

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

gepraat word nie, maar hulle bepaal en deurdring mekaar wedersyds.[163] Die selfstandige en eiestandige werk van elkeen van die drie synswyses moet egter ook onverkort gehandhaaf word.[164] Hierdie twee momente sluit saam.

Barth het die intertrinitariese Liefdestriniteit in die oog as hy beweer: "Dass der Vater und der Sohn der eine Gott sind, das ist der Grund, dass sie nicht nur verbunden, sondern im Geist, in der Liebe verbunden sind, dass also Gott die Liebe und dass die Liebe Gott ist."[165] Moltmann is egter van oordeel dat die beskrywing van die Heilige Gees as liefdesband tussen die Vader en die Seun die selfstandige Persoonwees van die Heilige Gees loën.[166] Volgens Moltmann bring die wyse van Barth se teologisering ook die Persoonwees van Christus in gevaar.[167] Moltmann betoog verder dat Barth se spreke "von den drei Personen oder Seinsweisen *in* Gott" na Sabellianisme neig.[168]

Wanneer Barth die Heilige Gees as liefdesband tussen die Vader en die Seun aandui, staan hy duidelik in die tradisie van Augustinus en Calvyn.[169] Hiermee word die intertrinitariese eintlikheid van die Heilige Gees aangedui. Die aanklag dat Barth op die voetspoor van Sabellius beweeg, moet op grond van sy teologiese ontwerp, verwerp word. In sy openbaring laat God Hom ken deur die synswyse van die Vader en die Seun en die Heilige Gees. Barth konsentreer in sy Triniteitsleer op die openbaringsbegrip waarin God Hom bekend maak soos Hy ewig in Homself is. Die hele plek wat Barth aan die Heilige Gees in sy teologiese ontwerp toeken, bevestig die feit dat die Heilige Gees vir hom oneindig méér as net 'n band tussen die Vader en die Seun is. Hy is God op die wyse van die Gees.[170]

Barth se Christologiese konsentrasie bied 'n afdoende antwoord op Moltmann se bewering dat Christus se Persoonsyn

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

deur Barth in gevaar gebring word.[171] Christus is die tweede synswyse van God wat onderskei is van sy synswyses as Vader en Heilige Gees.[172]

Jürgen Moltmann is 'n eietydse teoloog wat hom met waagmoed aan die probleemstelling van die Triniteitsleer gewy het. Moltmann se teologiese ontwerp is Christologies gefundeer: die God van die toekoms is teenwoordig in die gekruisigde Christus.[173] Aangesien die Triniteit 'n daad van liefde in die lyding en dood van Christus is, volg dit vanselfsprekend dat die Triniteit nie vir Moltmann 'n geslote gebeure in die hemel is nie, maar "ein für die Menschen offener eschatologischer Prozess auf der Erde, der vom Kreuz Christi ausgeht".[174] Moltmann se Triniteitsleer tril in die kruisgebeure. Die kruisgebeure is vir Moltmann die hermeneutiese sleutel tot die ontsluiting van die Triniteit.[175] Om dit skerper te sê: die teologie van die kruis is Triniteitsleer en Triniteitsleer is teologie van die kruis.[176] Die kruisgebeure skep 'n intertrinitariese speelruimte[177] - 'n trinitariese smart![178] Hierdie geskiedenis van God[179] ontsluit die geskiedenis van die toekoms en die toekoms van die geskiedenis. Want uit hierdie gebeure kom daar 'n Pneumatologiese ontknoping: "Was aus diesem Geschehen zwischen Vater und Sohn hervorgeht, ist der Geist, der Gottlose rechtfertigt, Verlassene mit Liebe erfüllt und selbst die Toten lebendig machen wird ..."[180] Die Gees verteenwoordig 'n praesentia explosiva. Daarom reik die Triniteit na 'n eskatologiese voltooiing.[181] God is na sy wese nie voltooid en afgeslote nie. Hy staan "oop" vir die geskiedenis.[182] Daarom sal die Triniteit van verheerliking anders wees as die Triniteit van die oorsprong.[183] Moltmann maak selfs van die Theopoiesis of Theosis as die doel van God se trinitariese geskiedenis melding.[184] Hierdie wyse van teologisering bring mee dat Moltmann nie skroom om te beweer dat God nou reeds op panenteïstiese wyse alles in almal begin word nie.[185]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Dit is egter 'n vertekening van Moltmann se Triniteitsleer om dit net aan die kruis vas te nael. Hy begin met die drieheid van die Persone en vra dan na die eenheid.[186] Sy hele trinitariese inset is die ekonomiese Triniteit wat in die geskiedenis van Jesus Christus ontvou word.[187] Daarom begin hy sy Triniteitsleer met die geskiedenis van Jesus Christus, die Openbaarder van die Triniteit om dan van daaruit 'n geskiedenisleer van die Triniteit te ontwikkel.[188] Aangesien Jesus Christus die Openbaarder van die Triniteit is, is Hy ook die toegang tot die Triniteit.[189]

Vanuit die geskiedenis van die Triniteit sien Moltmann die opstandingsgebeure as 'n Messiaanse "Vor-Scheins des Zukünftigen und der apokalyptischen Antizipation des Kommenden".[190] En die toekoms is die heerlikheid van God.[191] Die opstanding moet daarom eskatologies en trinitaries verstaan word.[192] Want dit open Pneumatologiese perspektiewe. Die Vader wek die Seun deur die Gees en Hy stel die Seun tot Here van die ryk aan terwyl die Seun die Gees stuur.[193]

Aangesien Moltmann vanuit 'n oop Christologie dink, is daar in sy Triniteitsontwerp 'n speelruimte vir die skepping van die wêreld deur die Vader van Jesus Christus en die Heilige Gees.[194] Moltmann ontwikkel die skeppingsleer daarom ook vanuit 'n trinitariese inspeling.[195] Dit gaan vir Moltmann om 'n oop skeppingsleer[196] wat na die voleinding reik.[197] Die Vader en die Seun en die Heilige Gees bou aan die ryk van heerlikheid. Daarom kan Moltmann van 'n trinitariese ryksleer praat.[198] Die ryk van die Vader bestaan in die regering van die bestaande en in die toekoms van die aanstaande.[199]

Die ryk van die Seun omvat die bevrydende heerskap van die Gekruisigde en die gemeenskap met die Eersgeborene onder vele broers en susters.[200] Die Seun se ryk is op die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

eskatologiese ryk van heerlikheid gerig.[201] Die aandeel van die Heilige Gees is dat Hy bevryde mense met sy gawes op pad na die voltooide ryk van verheerliking verryk.[202]

Ten spyte van Moltmann se trinitariese spreiding,[203] ontkom sy trinitariese ontwerp nie aan die ernstige verwyt dat dit die Triniteit eers vanuit die kruisgebeure (die Gekruisigde) ontsluit nie. Die kruisteologie funksioneer by hom as 'n Goddelike kenprinsipe. Die Ou-Testamentiese openbaringsbegrip word op dié wyse nie voldoende verdiskonteer nie. God is immers reeds in die Ou Testament eskatologies-heils-gerig werk-saam. Die verhouding tussen die Christologie en die Pneumatologie word ook nie deur Moltmann helder genoeg omlyn nie. Die kruis is darem nie net God se smartlap nie,[204] maar dit is ook die openbaring van God se toorn oor die sonde en sy liefde vir die sondaar.[205] Die op-weg-wees van God met sý skepping na die voleinding, is 'n wins in Moltmann se eskatologiese ontwerp. Die leer van die drie ryke, lyk egter verdag. Daar sal eerder van die één ryk van God gepraat moet word waaraan die Vader en die Seun en die Gees bou.

Wanneer daar na die vertolking van die trinitariese aard van die teologie gekyk is, is dit van belang om die *trinitariese reikwydte* onder die loep te neem. Die wentelvraag is: is die trinitariese belydenis net ontologies af te grens óf het dit óók 'n ekonomiese reikwydte?

Dit het sedert die afwysing van die modalisme deur Tertullianus gebruik geword om tussen die immanente en die ekonomiese Triniteit te onderskei.[206] Onder die Wesens-triniteit word verstaan: "God de Drieënige *in zichzelf*" en onder die ekonomiese Triniteit: God drie-enig "in Zijn zichzelf openbarend handelen in de geschiedenis".[207]

Calvyn toon nie slegs 'n ontologiese intertrinitariese

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Persoonsonderskeid aan nie, maar ook 'n ekonomiese Persoonsonderskeid, naamlik dat die Vader die begin van die Goddelike handelinge, die Seun die wysheid en die Heilige Gees die uitvoerende krag is.[208] Die eenheid van die wese kom ook in die werke van die drie-enige God tot uitdrukking. Calvyn wys daarop dat die Wesenstriniteit slegs vanuit die Openbaringstriniteit belig kan word.[209]

Barth neem sy vertrekpunt ten opsigte van die Triniteitsleer in die ekonomiese Triniteit. Hy aanvaar egter die Wesenstriniteit onvoorwaardelik. God is ewig in Homself soos Hy Hom in die tyd openbaar.[210] God is van ewigheid af die drie-enige God. "Die Trinitätslehre sagt ..., dass und inwiefern der, der sich nach dem Zeugnis der Schrift Menschen offenbart, unser *Gott*, dass und inwiefern er *unser* Gott sein kann. Er kann unser *Gott* sein, weil er in allen seinen Seinsweisen sich selbst gleich, ein und derselbe Herr ist ... Und dieser Herr kann *unser* Gott sein, er kann uns begegnen und sich uns verbinden, weil er Gott ist in diesen drei Seinsweisen als Vater, Sohn und Geist, weil die Schöpfung, die Versöhnung, die Erlössung, das ganze Sein, Reden und Handeln, in dem er unser Gott sein will, begründet und vorgebildet ist in seinem eigenen Wesen, in seinem Gottsein selber."[211]

A.A. van Ruler is geboei deur die "spreiding" in die Triniteit.[212] Die Vader, die Seun en die Heilige Gees het elk 'n verskillende en eiesoortige werk. Van Ruler laat die klem eerder op die verskeidenheid van die Persone val as op hulle eenheid. Wanneer Van Ruler met erns op die ekonomiese Triniteit fokus, ontken hy egter nie daarmee die Wesenstriniteit nie.

O. Noordmans vra waarom die geloofsbelydenis - in onderskeiding van Calvyn - by die enige God en sy "eienskappe" begin.[213] Hy sien in hierdie benadering die gevaar van 'n abstrakte idee van God se eenheid en enigheid in onderskeiding met die rykdom van die trinitariese openbaring in

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

die Skrif.[214] "Wij kunnen niet van de éne God uitgaan om dan tot de drie personen te komen. De weg bestaat niet voor ons" omdat dit "geen zaak van rekenen maar van belijden" is.[215] Noordmans teologiseer vanuit die ekonomiese Triniteit *om* die *verskeidenheid* in die werke van God na buite eerder as die eenheid daarvan op die voorgrond te stel.[216]

Wanneer Karl Rahner sy beroemde uitspraak maak: "Die 'ökonomische' Trinität *ist* die immanente Trinität und umgekehrt,"[217] geskied dit in 'n konteks waarin die modalisme skerp en radikaal afgewys word.[218] Met sy uitspraak bedoel Rahner: "Gott verhält sich zu uns dreifaltig, und ebendieses dreifaltige (frei und ungeschuldete) Verhalten zu uns *ist* nicht nur ein Abbild oder eine Analogie zur inneren Trinität, sondern ist diese selbst, wenn auch als frei und gnadenhaft mitgeteilte."[219]

In Pannenberg se teologie geniet die ekonomiese Triniteitsleer 'n voorrang. Hy gaan uit van die stelling dat die waarheid eers "aan die einde" geken kan word. God sal eers by die opstanding uit die dode geken word soos Hy altyd is, maar dan sal dit blyk dat Hy ewiglik só is as wat Hy by die opstanding van die dode kenbaar word. Ons leer God wel in die geskiedenis deur Jesus Christus en die werking van die Heilige Gees as die drie-enige God ken,[220] maar wanneer die volle realiteit daarvan aan die einde sigbaar sal wees, sal dit ook duidelik wees dat dit tog tot die ewigheid van God behoort om só te wees.[221]

Uit Moltmann se Triniteitsontwerp, blyk voldoende dat hy vanuit die ekonomiese Triniteit oor die immanente Triniteit dink. Hy lê klem op die *wisselwerking* tussen die wese en die openbaring van God,[222] anders gesê: tussen die immanente en ekonomiese Triniteit. Die wisselgang beteken dat die ekonomiese Triniteit die Wesenstriniteit

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

uitlê.[223] Dié uitleg geskied *kruis*gewys omdat die kruis Moltmann se ganse teologie deurkruis. Die ontvouing van die kennis van die immanente Triniteit kom dus uit die heilservaring van die kruis voort.[224] Hieruit volg vanselfsprekend dat Moltmann die gebruiklike onderskeiding van die immanente en ekonomiese Triniteit van die hand wys, waarvolgens die kruis slegs in die heilsekonomie maar nie in die immanente Triniteit sou staan nie.[225] Daarom kan hy verklaar dat die ekonomiese Triniteit nie slegs die immanente Triniteit *openbaar nie, maar ook daarop ingrypend inwerk.*[226] Dié inwerking geskied ook *kruis*gewys. "Am Kreuz *schafft* Gott Heil nach aussen für seine ganze Schöpfung und ***erleidet*** zugleich das Unheil der ganzen Welt nach innen an sich selbst".[227] En dit bring mee dat: "Der *Schmerz des Kreuzes* bestimmt das innere Leben des dreieinigen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit".[228] Moltmann benadruk ook die Pneumatologiese moment in die ekonomiese Triniteit omdat die *geskiedenis van die Gees* deur die vreugde van die bevryde en met God verenigde kreatuur die intertrinitariese lewe van God bepaal.[229] Die ekonomiese Triniteit word voltooi in die immanente Triniteit wanneer die geskiedenis van die heilservaring voltooi is.[230] Dan sal daar net ruimte vir doksologie wees.[231]

Enkele kritiese opmerkinge ten opsigte van Moltmann se uiteensetting kan nie nagelaat word nie. Met reg benadruk Moltmann die feit dat die ekonomiese Triniteit in die bedding van die geskiedenis van die heilservaring vloei. In die ekonomiese Triniteit ontmoet ons ook nie 'n ander God nie. En tog sal daar aan die bewering toegevoeg moet word: God gaan nooit in sy openbaring op nie. Want Hy is altyd méér as sy openbaring. Wanneer Moltmann beweer dat die kennis van die immanente Triniteit uit die heilservaring van die kruis van Christus voortkom, maak hy die kruis tot kenprinsipe van die immanente Triniteit. Die kruis as soenplek en Christus as Soenoffer word nie

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

voldoende verdiskonteer nie. Moltmann laat die Pneumatologiese gestalte eers in die na-Christus era voorkom. Die gevolg is dat die Pneumatologie erg verskraal word.[232]

Dit is van belang om die *motief* van die onderskeiding tussen die immanente en die ekonomiese Triniteit na te speur.[233] Daar is in die onderskeiding nie daarvan sprake om agter die openbaring te wil deurdring nie, maar dit gaan om die erkenning van die *realiteit* van die openbaring omdat "Gott der ist, als er sich offenbart".[234]

In die geskiedenis van die kerk en die teologie het die onderskeiding 'n bepaalde tendens ondervang. Die onderskeiding het skerp ingegaan teen die *modalisme*. In die modalisme vorm die trinitariese "modi" slegs 'n openbaringswyse.[235] Die onderskeiding het ook as verweer teen die *tritеïsme*,[236] *deïsme*,[237] en die *panteïsme*[238] gedien. Die onderskeiding voer voorts stryd teen die gedagte van 'n abstrakte en onbewoë God.[239]

Wanneer Bavinck in sy dogmatiek en sy Godsleer die wese en eienskappe van God uitlê en later die Triniteit op die kaart bring, dan skep dit die indruk dat die Triniteit 'n latere toevoegsel en aanhangsel tot die algemene Godsleer is.[240] En dit terwyl Bavinck self met reg betoog dat die hart en wese van die religie met die Triniteitsbelydenis op die spel is![241] Die Triniteit word nie eers in die geskiedenis gekonstituteer nie, maar God *is* drie-enig en daarom openbaar Hy hom as die drie-enige God.

In die ekonomiese Triniteit word die Wesenstriniteit onthul. Só is God! Die heil van God word in die ekonomiese Triniteit uitgewerk,[242] *ingewerk*[243] en verwerk.[244] In die ekonomiese Triniteit word die dodelike erns van die sonde wat op die kruis uitloop, onthul. Die weergalose oorwinning oor die sonde deur die opstandings-

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

gebeure word deur die ekonomiese Triniteit bekendgestel. Die Heilige Gees betrek die mens by die eenmalige en volmaakte Christologiese gebeure. Dié invoeging sit 'n proses aan die gang wat na eskatologiese en doksologiese volmaaktheid haas.

'n Oorsig oor die voorafgaande pogings om die belydenis van die drie-enige God onder woorde te bring, bied die volgende uitsigte:

Die trinitariese belydenis word alleen deur God se openbarende en Selfmededelende teenwoordigheid en handelinge geken. Die teenwoordigheid en handelinge van God word in die Ou- en Nuwe Testament nageteken en opgeteken.

God is die drie-enige God en daarom stel Hy Hom as God drie-enig in die wêreld aan mense bekend. In die lig hiervan kan en mag daar nie 'n spanning tussen God se wese en sy openbaring voorgestel word nie. Die Wesenstriniteit moet egter vanuit die ekonomiese Triniteit belig word (Calvyn). Skerper gestel: die ekonomiese Triniteit is 'n uitleg van die Wesenstriniteit (Moltmann). God is van ewigheid af deur die tyd tot in ewigheid die drie-enige God (Barth).

Wanneer God as die drie-enige God bely en vereer word, dan bring dit mee dat daar met oorgawe aan die drie-*enige* God vasgeklem moet word. Die drie-enige God is een wese (Tertullianus). Dit beteken dat die Vader en die Seun (Nicea) en die Heilige Gees (Efese) wesenlik een is. Die eenheid is egter nie 'n saamgestelde numeriese eenheid nie (Augustinus), maar elke Persoon is die Goddelike wese. Onder wese word die eintlikheid of die Godheid van God bely (Calvyn).

Dié formuleringe kan soos volg in 'n Bybelse idioom geartikuleer word:

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Daar is maar één God en Hy is die enige God (Deut. 6:4, 1 Kon. 8:60, 2 Kon. 19:15, 19).[245] Die Godsnaam 'El wys in die raam van Jes. 40-55 veral op die feit dat daar maar één God is, naamlik Jhwh (Jes. 40:18, 43:10, 12, 45:14, 22, 46:9).[246] Jes. 42:5 en 45:18 lê klem daarop dat Jhwh die *enige* God is.[247] Die enige God is daarom ook die *unieke* God.[248] Ons sou ook van die *echadiese* beklemtoning in die Ou Testament kon praat.[249]

Jesus Christus se getuienis sluit by die Ou Testament aan om God as die enige te bely (Mark. 12:29). Dit staan ook vir Paulus vas dat daar geen ander God is nie, behalwe Een (1 Kor. 8:4, 1 Tim. 1:5, Ef. 4:6).

In die belydenis van Christus en die Gees saam met die Vader, word die volstrekte enigheid van God verwoord. In 1 Kor. 8:6 word die belydenis van die een God en Vader verbind met die belydenis van die een Here: Jesus Christus[250] In Ef. 4 gaan die spreke oor die één Gees (vs. 4) en die één Here (vs. 5) vooraf aan dié oor die één God en Vader (vs. 6).[251] Die Gees, die Here en die een God is God drie-*enig*.

Ten opsigte van die belydenis van die *drie*-enige God, bied 'n voorraadopname van die teologiese beskouinge, die volgende insigte:

God is God op die wyse van die Vader en die Seun en die Heilige Gees. Die drie bestaanswyses bepaal en deurdring mekaar wedersyds (Barth). Die eenheid van die drie Persone bring 'n onderlinge deurdringing van mekaar mee (perichorese of communio personarum divinarum). Die Goddelike persone deel in die ewige Goddelike lewe. Daar is 'n Goddelike deurdringing sonder dat daar 'n verdringing van Persone plaasvind. Daarom bestaan die Goddelike persone in relasies (Augustinus). En in die relasies is die Heilige Gees die liefdesband tussen die Vader en die Seun (Augustinus, Calvyn en Barth).

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

God word as die drie-enige God aanbid en bely. Daarom moet daar onvoorwaardelik aan die *drie*-enige God vasgehou word. Dit beteken dat die belydenis van die drie Persone (Tertullianus) op grond van die openbaring gehandhaaf word. Die belydenis van die drieheid van die Vader en die Seun en die Heilige Gees word in die Nicaenum in 'n doksologiese raam geplaas. Die drieheid van God hef egter nie die eenheid van God op nie, maar in die drieheid van Persone bestaan die eenheid van God (Calvyn, Barth).

Wanneer die drieheid bely word, word die drieheid as drie Persone uitgelê. Die term Persoon mag nie in terme van 'n menslike persoon gedink word wat afsonderlike self-standige individue naas mekaar aandui nie (Augustinus, Calvyn). Die Heilige Gees is dus nie 'n afsonderlike Persoon naas die Vader en die Seun in die moderne sin van die woord "persoon" soos dit sedert die 18de eeu gebruik is nie, naamlik 'n afsonderlike individu met 'n eie selfbewussyn en outonome selfbepaling nie.[252] Persoon wil sê dat die Vader en die Seun en die Heilige Gees van mekaar onderskei word "as 'n eie subjek-sentrum binne die lewe en die handeling van die één God".[253] 'n Persoon is een van die drie onderskeie synswyses van die ewige Goddelike wese (Barth). God is dus God op die wyse van die Vader en die Seun en die Heilige Gees.

Elke Persoon is 'n eie *selfstandigheid of bestaanswyse* wat in die wese van God bestaan en wat altyd in verband met die ander (Twee) staan en tog deur selfstandige eiendom-likhede van die ander (Twee) onderskei is. Dit lei daartoe dat die bestaan van die Vader en die Seun en die Heilige Gees bely kan word.

Die teologiese oorskouinge kan op die volgende wyse in 'n Skrifraam gevoeg word:

Die verskillende Godsbenaminge in die Ou Testament,[254]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

het ten doel om God in sy *vrymagtigheid* te openbaar én om sy *enigheid* en *uniekheid* te bely. In die lig hiervan is dit 'n vraag of daar van 'n trinitariese spreiding in die Ou Testament sprake kan wees.

Daar is nogtans nie 'n skaarste aan pogings om die Trinitеit in Nuwe Testamentiese sin óók in die Ou Testament aan te wys nie. In die kerklike tradisie is die mal'āk Jhwh met die tweede Persoon van die Goddelike drie-eenheid in verband gebring.[255] Volgens dié tradisie kan ons onder mal'āk Jhwh 'n teofanie van die lógos ásarkos verstaan, soos Hy reeds in die Ou Testament werksaam was.[256] Saam met H.M. Kuitert kan ons egter eerder aan 'n identiteit tussen Jhwh en die Mal'āk Jhwh vashou op die plekke waar 'n Subjekwisseling hierdie konklusie bo alle twyfel stel, maar in die algemeen is die mal'āk Jhwh as lid van Jhwh se hemelse "huishouding" 'n "verlengstuk" van die teenwoordigheid van Jhwh Self in sy historiese handelinge as die God van die verbond.[257] Om uitdrukking te gee aan die konkrete distansie tussen Jhwh en Israel, het Jhwh Hom deur sy mal'āk laat verteenwoordig.[258]

'n Poging om die figuur van Jesus Christus as Middelaar in soteriologiese sin in die Ou Testament te laat figureer deur die begrip mal'āk Jhwh op Hom toe te pas, kan nie stand hou nie, aangesien begrippe soos die šem, die pānîm en die kābôd van Jhwh ook dan hiervoor sou moes kwalifiseer.[259]

Onder die term rûah word ook dikwels nog die *Heilige Gees* as derde Persoon van die Goddelike drie-eenheid verstaan. Dié poging ly egter om eksegetiese redes skipbreuk.[260]

Hieruit mag egter nie gekonkludeer word dat God eers op die Nuwe Testamentiese bodem die drie-enige God *geword* het nie. Want God openbaar Hom (in die Ou- en Nuwe Testament) soos Hy *is*. *Onties* is God van altyd af die drie-

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

enige God, maar *noëties* kom die trinitariese spreiding eers in die Nuwe Testament aan die lig.[261)]

Die trinitariese belydenis kan aleen maar in doksologiese verbande belydend gestamel en stamelend bely word: Lof aan God drie-enig!

1.3 PNEUMATOLOGIESE ONTDEKKING

Wanneer die Pneumatologie in trinitariese verband geheg word, het dit 'n Pneumatologiese ontklemming tot gevolg. Die ontklemming hou in dat die volle reikwydte van die Pneumatologie in die bedding van die Ou- en Nuwe Testament ontdek kan word.

Die uitgangspunt van dié studie is dat daar óók vanuit die Ou Testament oor die Pneumatologie besin en gesing moet word.[262)]

Daar moet voorts met teologiese erns daarteen gewaak word dat die Heilige Gees in sy verhouding tot Christus nie slegs as 'n *Gawe van Christus* verstaan word nie. Die Heilige Gees is óók 'n *Gawe aan Christus*. Méér nog: Hy is verder die *Teken van Christus se toekoms*.[263)]

Die Pneumatologie bly 'n opwindende ontdekking vir elkeen wat geboeid na die openbaringsritme van God se Woord luister.

Die formulering "die Heilige Gees as kosmies-eskatologiese Gawe", vereis dat daar helderheid oor die begrippe kosmies en eskatologies verkry moet word en dat die samehang tussen dié terme verduidelik moet word. Dít is die oogmerk van die volgende paragraaf.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

1.4 KOSMIES-ESKATOLOGIESE PNEUMATOLOGIE

Die begrip eskatologie vorm 'n integrale deel van die teologiese woordeskat.[264] En tog heers daar oor hierdie kernwoord 'n Babelse spraakverwarring.[265] Daar is weinig begrippe waaroor daar so maklik in die teologiese spraakgebruik gestruikel word as juis oor die woord eskatologie.

Enersyds is die term deur sommige teoloë mank geslaan.[266] Maar andersyds is dit 'n wins dat daar 'n indringende teologiese gesprek oor die sleutelwoord op dreef gekom het. Die oogmerk van die paragraaf is egter nie om aan 'n diepgaande teologiese gesprek oor die begrip eskatologie deel te neem nie, maar om die be-teken-is van die term vir die studie te motiveer.[267]

Daar kan met Preuss saamgestem word as hy sê dat die *Jahwegeloof* die wortelgrond van die eskatologiese uitsig in die Ou Testament is.[268] Wie in God glo, sien (beleef) sy sinvolle en doel-gerigte eskatologiese handelinge.[269] Wanneer eskatologie óók die *begin-sel van die af-koms van God se toekoms be-teken*, kan dit gehandhaaf word dat God se eskatologiese handelinge nie eers aan die einde van die geskiedenis opdam nie, maar deur die bedding van die geskiedenis stroom.[270] God se eskatologiese handelinge bring mee dat sy heil die geskiedenis deurkruis en ook met die onheil swaarde kruis. Daarom loop sy eskatologiese handelinge in die Nuwe Testament op 'n kruis uit en uit 'n graf uit die toekoms in. God se eskatologiese woorde en dade speel binne die skeppingsruimte af. Daarom het God se eskatologiese inspeling op sy skepping 'n *her-skeppende* resultaat wat na die *vol-tooi-ingsdag* reik.[271] God se her-skeppingswoorde en -werk, skep 'n rustelose kreatiewe spanning in die tyd van die eskatologiese voorbehoud. Want Hy is *nóú* reeds met die herskepping van die kosmos se toekoms besig en wie opgevang is in

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

God se heilryke handelinge is óók nou al met die toekoms besig - *onderweg* besig en *besig* onderweg.

Daar moet ook rekenskap gegee word van die koppeling van kosmos en eskatologie. Dié koppeling wil te kenne gee dat God se herskeppende woorde en handelinge op sy kosmos gerig is. Sy eskatologiese handelinge om-vat die kosmos en dra dit na die voltooiingsdag.

Aangesien dit die bedoeling van die studie is om die kosmies-eskatologiese werk van God Pneumaties te verduidelik, is dit nodig om die kosmiese omvang van die Gees se werk enigsins nader te bepaal. Daar kan met stelligheid van die kosmiese werk van die Gees gepraat word.[272] Die wentelvraag is egter watter vulling aan die *kosmiese* werksaamheid van die Heilige Gees gegee word. Jonker onderskei met reg in die gees van die Gereformeerde tradisie tussen die besondere en algemene werk van die Gees.[273] Onder die besondere werk van die Gees verstaan hy dan "... alles wat te make het met die totstandkoming van die ware kennis van God, die verlossing van sonde deur die geloof in Christus en die ontvangs van die ewige lewe (Dordtse Leerreëls III/IV, 6-17)".[274] Hoewel Jonker die kosmiese werk van die Gees as sy *algemene werk* aandui, hou hy tereg daaraan vas dat die algemene genade 'n uitvloeisel van Christus se heilswerk is.[275] Die trinitariese belydenis maak dit onmoontlik om die kosmiese heilseffektuering los van en sonder die Vader en die Seun te verstaan.

Wanneer die kosmiese werk van die Gees as sy algemene werk verstaan word, kan die volgende kosmiese veld ondersoek word:

Daar kan in die Ou Testament aandag gegee word aan die betekenis daarvan dat die rûah 'n mens toerus sodat hy met vaardigheid, insig en verstand enige werk kan verrig

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

(Besaleël in Eks. 35:31-33) en dat hy ander as vakmanne kan oplei (Oholiab in Eks. 35:34).[276]

Die werk wat die rûah onder die mensdom[277] en die volke[278] verrig, kan ook ondersoek word.

In die Nuwe Testament getuig Paulus dat Christus die eerste plek in die heelal inneem (Kol. 1:18)[279] Vanuit Pneumaties-kosmiese perspektief kan gevra word hoé die Heilige Gees Christus se eerste plek op alle plekke vestig. Anders gestel: hoé werk die Gees in die ongelowige kosmos?

Die kosmiese werk van die Gees is óók op die tempering van die sondige wêreld gerig. Dit is juis dié tempering wat ruimte skep sodat mense vir en naas mekaar kan leef.

Die vraag na die verhouding van die Gees en die kultuur, kan ook binne 'n Pneumaties-kosmiese perspektief nagegaan word.

Die verhouding van die Gees en die ekklesia as kosmies-eskatologiese teken, moet ook in 'n Pneumaties-kosmiese verkenning aan die orde kom.[280]

Die kosmiese werk van die Gees kan egter ook vanuit 'n ander perspektief gevul word. Dit gaan om dié ander perspektief in die studie. Die ander perspektief beteken egter nie dat die totale kosmiese veld van die Gees se werk oorskou word nie, maar dat daar slegs aan 'n bepaalde aspek van sy kosmiese werk aandag gegee word.

Aangesien die Ou Testament ook in berekening gebring moet word by die ontwerp van 'n Pneumatologie,[281] val die lig ter aanvang op God wat deur sy rûah *aansyn* aan die kosmos gee. Onder kosmos word in skeppingsverband die *totale*

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

syn verstaan. Die totale syn is egter aan die verwoestende uitwerking van die sondeverduistering onderwerp. Daarom sal God die messias stuur om sy kosmies omspannende koningsheerskap te realiseer. Anders gesê: om 'n *nuwe aansien* aan die syn te gee. Die rûah as God se eskatologiese daad sal die messias hiertoe in staat stel. Die kosmies-eskatologiese herskeppingshandelinge van God se rûah is in die Ou Testament op die volk (skepsel) en die skepping (natuur) gerig.

In die Nuwe Testament staan die Ou-Testamentiese grondlyne met betrekking tot die rûah se kosmies-eskatologiese werk binne vervullings- en verwysingskategorieë. Die Heilige Gees as eskatologiese Gawe werk vanuit en met die oog op Christus - die gekome Messias. Sy eskatologiese werk is op die kosmos gerig. Onder kosmos word verstaan: *die skepsel én die skepping (natuur).* Hy is vir die skepsel én die skepping 'n Teken van en na Jesus Christus se toekoms. Dié toekoms waar die Vader, die Seun en die Heilige Gees by die *vol-tooi-de kosmos* sal wees.

Indien die kosmiese werk van die Gees vanuit dié perspektief gesien word (en dit is die oogmerk van die studie), kan onder die besondere werk van die Gees die heilseffektuering ten opsigte van die skepsel verstaan word. Sy algemene kosmiese werk is dan op die skepping (natuur) gefokus.

Teen dié agtergrond, kan 'n verkenning van die werksaamhede van die rûah van God as Gawe met die oog op die kosmiese herskeppingsgebeure onderneem word.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

VOETNOTE - HOOFSTUK 1

1. Vir 'n oorsig oor die rykdom van Pneumaties-gerigte literatuur word na die literatuurlys verwys.

2. K. Blaser, *Vorstoss zur Pneumatologie*, pp. 5-6. "Es wird sich also nicht um Neuentdeckung, sondern um Wiederentdeckung handeln". Vgl. ook W.D. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 260 e.v.; H. Meyer, "Pneumatische Herausforderungen - Eine Einführung" in M. Lienhard en H. Meyer, *Wiederentdeckung des Heiligen Geist*, pp. 7-24; B. Engelbrecht, *God en die politiek*, p. 59; J. Veenhof, *De Parakleet*, p. 5.

3. Die brug na die verlede bly 'n onontbeerlike teologiese pad.

4. Vir 'n omskrywing van die teologie as eietydse teologie, vgl. J.A. Heyns, *Sterwende Christendom?*, p. 8 e.v. Die eietydse teologie speel ook beslissend in op die praktiese Christendom (Christenwees). Vgl. hiervoor Heyns, *Lewende Christendom*, p. 2 e.v. Die Heilige Skrif skep die lewensruimte vir die dogmatiek. Die Skrif is egter ook die grens vir die dogmatiese verkenning. Sodra die dogmatiek sy teologiese saak oor die grense van die Ou- en Nuwe Testament leer bedryf, beland dit in 'n stuk niemandsland sonder teologiese hoop op oorlewing. Oor die verhouding van dogmatiek en Heilige Skrif, vgl. Jonker, "Dogmatiek en Heilige Skrif" in *Septuagesimo Anno*, p. 86 e.v. Voorts Jonker, "Die Ou Testament in die dogmatiek" in D.H. Odendaal, B.A. Müller, H.J.B. Combrink, *Die Ou Testament Vandag*, p. 75 e.v. Die dogmatiek moet ook van die wetenskaplik-beproefde eksegetiese grepe gebruik maak in sy hantering van dogmatiese vraagstukke. Daarom moet daar voortdurend 'n eksegetiese inspeling op die dogmatiek plaasvind.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

5. Vgl. O. Dilschneider se artikel "Die Geistvergessenheit der Theologie", *Theologische Literaturzeitung*, Nr. 4 (1961) 259-261. Vgl. ook van dieselfde skrywer *Ich glaube an den Heiligen Geist*. Die eerste hoofstuk dra die (vanself-) sprekende titel: "Geistesvergessenheit". Dilschneider se bydrae "Geist und Kirche" in C. Heitmann en F. Schmelzer, *Im horizont des Geistes* en sy "Vorwort" in Dilschneider, *Theologie des Geistes*, p. 8, kan ook vermeld word. Blaser gebruik die term "Geistesvergessenheit" in sy *Vorstoss zur Pneumatologie*, p. 5, terwyl Veenhof van "Geistvergessenheit" in sy *De Parakleet*, p. 5 praat. Vgl. ook nog H. Mühlen, "Die Geisterfahrung als Erneuerung der Kirche" in O. Dilschneider, *Theologie des Geistes*, p. 71 e.v. en A.M. Aagard, "Die Erfahrung des Geistes" in O. Dilschneider, *Theologie des Geistes*, p. 21.

6. Volgens Dilschneider is die "Geistvergessenheit" in die post-metafisiese tydvak 'n onmiskenbare feit. Vgl. Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, pp. 12, 15.

7. Vir 'n weloorwoë oorsig oor die Pneumatologiese inslag in die geskiedenis van die teologie, vgl. Jonker, *Die Gees van Christus*, pp. 9-100. Vgl. ook Dilschneider, *Ich Glaube an den Heiligen Geist*, pp. 9-10. Calvyn word nie ten onregte deur Warfield en Van der Linde as "teoloog van die Heilige Gees" beskryf nie. Die derde boek van sy Institusie, wat oor die Gees handel, is veel langer as die voorafgaande boeke wat oor die werk van die Vader (I) en van die Seun (II) handel. Vgl. Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, p. 10; S. van der Linde, *De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn*, p.1.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

8. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 9. In die Gereformeerde dogmatiek van Bavinck wat in die Gereformeerde tradisie wortel, word vergeefs na die dogmatiese ontvouing van "doop met die Heilige Gees" en "die vervulling met die Heilige Gees" gesoek.

9. *Idem.*

10. In die Lutherse Reformasie het die klem op die regverdigmaking deur die geloof geval. Vgl. Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, pp. 9-10. Daarom ontkom die Lutherse teologie nie skotvry aan die gevaar om die Pneumatologie tot inlywing in die Christologie te beperk en om dit selfs uitsluitlik daarin te laat opgaan nie. Die sg. nadere Reformasie van die 17de en 18de eeu was volgens Berkhof die Skots-Nederlandse parallel van die Piëtisme. In dié beweging is daar na en naas die fase van die teokraties-politieke reformasie van die gemeenskap, gestreef na die reformasie van die individuele lewe. Vgl. H. Berkhof, "Die Pneumatologie an der niederländischer Theologie", in O. Dilschneider, *Theologie des Geistes*, p. 27. In die lig van die Piëtisme en nadere Reformasie se teologiese vertrekpunte, het die bewegings weerloos teen die lewensgevaarlike bedreiging van heilsegoïsme en heilsindividualisme gestaan.

11. A. Adam, *Dogmengeschichte 1*, p. 164. G.J. Hoenderdaal, *Geloven in de Heilige Geest*, pp. 49-50; E. Schweizer, *Heiliger Geist*, p. 12, stel dit so: "Mitte des 2. Jahrhunderts ist in Kleinasien *Montanus* aufgetreten und hat sich selbst als die Verkörperung des von Jesu verheissenen Heiligen Geistes verstanden". Vgl. ook Veenhof, "Der Paraklet" in O. Dilschneider, *Theologie des Geistes*, p. 127.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

12. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 50.

13. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 42.

14. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 59; Hoenderdaal, *a.w.*, p. 50; Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 42; Schweizer, *a.w.* p. 12. Schweizer stel dit so: "Propheten und vor allem Prophetinnen folgten ihm, die in ekstatischer Rede das nahe Weltende und das Herabsteigen des himmlischen Jerusalems ankündigten".

15. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 52.

16. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 52 stel dit só: "Er is duidelijk een tendentie tot voortgaande openbaring. De heilige Geest die op de apostelen was, kan in nog groter mate op de mensen van later komen". Vgl. ook Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 25.

17. Hoenderdaal, *a.w.*, pp. 52-3.

18. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 116, maak die volgende opmerking: "Dit is bekend dat die spiritualistiese groepe deur die eeue, vanaf Montanus tot by die moderne Pinksterbeweging, altyd weer probeer om die eie betekenis van die Gees náás Christus te aksentueer." Die náás Christus kan so maklik tot 'n sónder Christus verword. Net so min as wat die Christologie nie in die Pneumatologie mag opgaan nie, net so min mag die Pneumatologie in die Christologie opgaan.

19. Die strakke rigoristiese metodiek bring mee dat die heilshistoriese reliëf; die Bybelse spreiding van die gawes ontken, en die vryheid van die Heilige Gees nie voldoende onderken word nie.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

20. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 58.

21. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 47, wys bv. op die Joachimiete in die 13de eeu. Hulle "was 'n groep van Franciskaners wat 'n streng navolging van die armoede-ideaal voorgestaan het en hulle verset teen die verwêreldliking van die kerk ingebou het in die opvattings van Joachim van Floris".

22. Vgl. in hierdie verband. H. Grundmann, "Ketzergeschichte des Mittelalters" in *Die Kirche und ihrer Geschichte*, pp. 42-43; N. Cohn, *The pursuit of the millenium*, p. 99 e.v.; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 221 e.v.

23. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 59.

24. Adam, *Dogmengeschichte 2*, p. 66; Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 47; Hoenderdaal, *a.w.*, p. 59; Schweizer, *a.w.*, p. 13; Moltmann, *a.w.*, p. 221. Moltmann wys daarop dat Joachim twee eskatologiese denkwyses van die Christelike tradisie in sy leer verbind het. Die eerste denkwyse gaan op Tyconius terug en is deur Augustinus ontwikkel: God het die wêreld in sewe dae geskape. Ooreenstemmend het die wêreldgeskiedenis sewe tydvakke. Na afloop van ses tydperke van moeite en arbeid volg die sewende tydvak van rus. Dit is dan die wêreldhistoriese sabbat voor die einde van die wêreld. Sodra die sewende dag van die wêreldgeskiedenis tot 'n einde kom, begin volgens Augustinus, die ewige dag van God, die ryk van die oneindige heerlikheid. Die tweede eskatologiese denkwyse het Joachim van die Kappadosiese teoloë oorgeneem. Hulle het reeds die ryk van die Vader, die ryk van die Seun en die ryk van die Gees onderskei en die geskiedenis van die Godsheerskappy in hierdie orde neergelê. Vgl. Moltmann, *a.w.*, p. 221.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

25. Moltmann, *a.w.*, p. 222. Vgl. ook Hoenderdaal, *a.w.*, p. 59. Moltmann stel dit verder só: "Weder die Kappadozier noch Joachim dachten aber an eine 'Auflösung' der Trinität in die Weltgeschichte, sie appropriierten vielmehr die Formen des Reiches in den weltgeschichtlichen Zeiten der Personen der Trinität". *A.w.*, p. 222.

26. Moltmann, *a.w.*, pp. 222-223.

27. *Ibid*, p. 223.

28. *Idem*.

29. *Ibid*, p. 226.

30. Schweizer, *a.w.*, p. 13. Volgens Jonker het Joachim geleer dat die derde ryk in 1260 sou aanbreek en in hierdie tydperk sou die kerk tot die vroeë Christelike toestande terugkeer. *Die Gees van Christus*. p. 47. Vgl. ook Moltmann, *a.w.*, p. 223.

31. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 60.

32. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 60. Vgl. ook Moltmann, *a.w.*, pp. 224-226.

33. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 11.

34. Met die Aufklärung het die mens se eie mondigheid deurslag gegee en het hy homself losgemaak van die outokratiese denkpatroon. Vgl. Jonker, "Die aktualiteit van die sosiale etiek" in P.A. Verhoef, D.W. de Villiers, J.L. de Villiers, *Sol Iustitiae*, p. 86. Die mens "kon die wêreld nie langer beskou as iets wat oor hom regeer met wette waaraan hy homself moes onderwerp nie, maar hy het homself verstaan as heer

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

van die wêreld, selfs as die skepper van sy eie wêreld". *Idem.* Vgl. ook H.W. Rossouw, *Die sin van die lewe*, p. 26.

35. Moltmann, *a.w.*, p. 18.

36. A. Kuen, *Der Heilige Geist*, p. 144; Blaser, *a.w.*, p. 10.

37. Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, p.62.

38. *Idem.*

39. Vgl. Schweizer, *a.w.*, p. 17.

40. Aagaard, *a.w.*, p. 13.

41. G.P. Hartvelt, "Ijle Balans", *Gereformeerd theologisch tijdschrift*, I (1978) 31 e.v. Vgl. Veenhof, *De Parakleet*, p. 6.

42. Mühlen, "Die Geisterfahrung als Erneuerung der Kirche" in O. Dilschneider, *Theologie des Geistes*, p. 78.

43. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 220 e.v.

44. *Ibid.*, p. 220. Vgl. ook Schweizer, *a.w.*, p. 14.

45. Voorbeelde van gereformeerdes wat ruimte vir die Charismatiese Beweging skep, is die volgende: J. Rodman Williams, J.A. Schep, W.W. Verhoef, Thomas Smail, K.J. Kraan.

46. Kardinaal L.J. Suens, H. Mühlen.

47. Veenhof. *De Parakleet*, p. 6.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

48. Schweizer, *a.w.*, p. 14; Blaser, *a.w.*, p. 5.

49. "Ze waren zo gepakt door de emotionaliteit die hier vaak los kwam, dat de reflectie zelfs vaak in een verdachte hoek zat". Berkhof, "Enige aspekten in het denken over de Heilige Geest in de 20e eeuw", *Bulletin voor Charismatische Theologie* 1, 1 (1978) 15. Vgl. ook Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 11.

50. Berkhof, "Enige aspekten in het denken over de Heilige Geest in de 20e eeuw", *Bulletin voor Charismatische Theologie* 1, 1 (1978), 16.

51. *Idem*.

52. *Idem*.

53. Schweizer, *a.w.*, p. 14.

54. Kuen, *a.w.*, p. 9.

55. "Die ware geloof sal altyd ervaringe meebring". Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 238.

56. *Idem*.

57. *Idem*.

58. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 25.

59. Vgl. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 239. Uit hoofstuk 4 blyk dat die verhouding tussen die opgestane Christus en die Heilige Gees deurslaggewend vir 'n Bybelse Pneumatologie en teologie is.

60. Moltmann, *a.w.*, p. 28.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

61. *Idem.*

62. *Ibid,* pp. 28-29.

63. Mühlen, "Pneumatologie am Beginn einer neuen Epoche" in C. Heitmann en F. Schmelzer, *Im Horizont des Geistes,* p. 55. Die sentraalstelling van die mens en die wêreld gaan gepaard met 'n groeiende afkeer aan kerklike triomfalisme en narsisme. Vgl. Engelbrecht, *a.w.,* p. 63.

64. Mühlen, "Pneumatologie am Beginn einer neuen Epoche" in C. Heitmann en F. Schmelzer, *Im Horizont des Geistes,* p. 55.

65. Dit kan nie ontken word "dat in de laaste tijd het probleem van de - legitieme - aandacht van dit aardse leven steeds sterker en nadrukkelijker aan de orde wordt gesteld". G.C. Berkouwer, *Een halve eeuw theologie,* p. 269. Vgl. Engelbrecht, *a.w.,* p. 63.

66. Berkouwer, *a.w.,* p. 310.

67. Moltmann, *a.w.,* p. 21.

68. Vgl. E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken,* pp. 179-183 met betrekking tot "Einige ökologisch-theologisch Folgerungen"; C.E. Johnson (red.), *Eco-Crisis;* W. Murdoch, *Environment Resources, pollution and society;* A.H. Esser, *Behaviour and environment. The Use of Space by Animals and Men;* Committee in Geological Sciences, *The Earth and Human Affairs;* O. Jackson, *Conservation and Pollution;* P.R. Ehrlich, A.H. Ehrlich, J.P. Holdren, *Human Ecology. Problems and Solutions;* T.C. Emmel, *Global perspectives on ecology.*

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

69. C. Heitmann, "Vorwort" in C. Heitmann en F. Schmelzer, *Im Horizont des Geistes*, p. 6. Vgl. ook Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, p. 15.

70. Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, p. 18. Dilschneider stel dit op 'n ander plek só: "Unser theologisches Reden von Gott, von Jesus Christus, von dessen Leben, Sterben und Auferstehen, von der Kirche, von unserer Erlösung und von des Christen Hoffnung und Zukunft hängt davon ab, dass und was der Heilige Geist wirkt und was dieser Heilige Geist seinem Wesen und seiner Struktur nach ist". Dilschneider, "Geist und Kirche" in C. Heitmann en F. Schmelzer, *Im Horizont des Geistes*, p. 9.

71. Onder "gesonde Pneumatologie en Christologie" word 'n invloeiing van die Bybelse inhoud tot aan die wande bedoel. Vgl. Mühlen, "Pneumatologie am Beginn einer neuen Epoch", in C. Heitmann en F. Schmelzer, *Im Horizont des Geistes*, p. 48 e.v.

72. Vgl. Engelbrecht, *a.w.*, pp. 70-76, 82-83, 87-93; G. Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding;* J. Miguez Bonino, *Theologie van verdrukten;* J.L. Segundo, *The liberation theology;* Heyns, *Teologie van die revolusie;* A. Seifart, *Der Gott der politischen Theologie vom kämfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges.*

73. Karl Barth sien in die Triniteitsleer die interpretasiekader van "die Lehre vom Worte Gottes". Die plek en voorrang aan die Triniteitsleer het volgens Barth as oogmerk om die teologie te bevry van 'n spekulatiewe natuurlike teologie en om die teologie van begin tot einde te oriënteer aan Jesus Christus as Gods openbaring aan die mens. Wie die openbaring van

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

God in Jesus Christus as vertrekpunt van die teologiese refleksie neem, staan voor die drie-enige God. Daarom plaas Barth die Triniteitsleer nie alleen aan die begin van sy Godsleer nie, maar maak hy dit deel van sy prolegomena tot die dogmatiek. Vgl. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, p. 165 e.v.; Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 320 e.v. Vergelyk ook in hierdie verband Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, p. 22. Hoenderdaal gee voorkeur aan die term "drievuldigheid" van God in plaas van die Triniteit van God. Hoenderdaal, *a.w.*, pp. 123-124. Die saak waarom dit hier gaan bly egter duidelik. Vgl. ook A.A. van Ruler, "De noodzakelijkheid van een trinitarische theologie" in *Verwachting en voltooiing*, pp. 9-28; W. Pannenberg, "Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre" in *Grundfragen Systematischer Theologie Band 2*, pp. 96-128. Hierdie legitieme trinitariese beklemtoning is nie net maar 'n eietydse verskynsel nie, want die worsteling om ruimte vir 'n trinitariese teologie te maak, kan in die geskiedenis van die teologie sonder veel moeite vasgestel word. Die bydraes van Tertullianus, Augustinus en Calvyn in hierdie verband, kan nie genoeg na waarde geskat word nie. Vgl. R. Seeberg, *Textbook of the history of Doctrines I*, p. 237 e.v.; O.W. Heick, *A History of Christian thought I*, p. 127 e.v., pp. 143-168; Adam, *Dogmengeschichte I*, p. 164 e.v.; pp. 278-284; J.J. Verhees, *God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus*. Met reg verklaar Calvyn: "Nam ita se praedicat unicum esse, ut distincte in tribus personis considerandum proponat, quas nisi tenemus, nudum et inane duntaxat Dei nomen sine vero Deo in cerebro nostro volitat". *Inst. I*, XIII, 2.

74. Moltmann, *a.w.*, p. 153; Adam, *Dogmengeschichte I*, pp. 163-168.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

75. Moltmann, *a.w.*, p. 154.

76. Hy verwys bv. na die son-straal-refleks of die bron-spruit-rivier. Moltmann, *a.w.*, p. 153; Adam, *Dogmengeschichte I*, p. 164.

77. Moltmann, *a.w.*, pp. 153-154. Vgl. ook Seeberg, *Textbook of the history of Doctrines I*, p. 120 e.v.; Heick, *a.w. I*, pp. 127 e.v., 145 e.v.

78. 'n Bespreking van die verhouding tussen Wesens- en Openbaringstriniteit is van wesenlike betekenis vir die Triniteitsleer en kom daarom later aan die orde.

79. C.F.D. Moule, *The Holy Spirit*, p. 45; Adam, *Dogmengeschichte I*, pp. 223-226.

80. homoousíos, consubstantialis.

81. Moule, *a.w.*, pp. 46-47. Vgl. Heick, *a.w.*, pp. 154-168. Vgl. ook Adam, *Dogmengeschichte I*, pp. 233-240.

82. P. Schaff, *The Creeds of Christendom Vol. II*, p. 59.

83. Vgl. Heick, *a.w.*, pp. 155, 160-161; Seeberg, *Textbook of the history of Doctrines I*, pp. 203, 208-211, 216-218, 228; J.J.F. Durand, *Die Lewende God*, p. 75; Kelly, *a.w.*, p. 129.

84. Durand, *a.w.*, p. 75; Kelly, *a.w.*, pp. 114-115.

85. Durand, *a.w.*, p. 75.

86. P. Schaff, *a.w.*, pp. 66-67.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

87. Vir die teologiese gebruiksaanwending van persona (prosōpon) vgl. Moltmann, *a.w.*, p. 187; Pannenberg, "Person" in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart V*, pp. 230-235; Pannenberg, "Person und Subjekt" in *Grundfragen systematischer theologie 2*, pp. 80-95. In die Griekse teologie is reeds vroeg naas prosōpon die begrip hupostasis in die Triniteitsleer aangewend. Met hupostasis is egter nie masker of verskyningswyse bedoel nie, maar die individuele eksistensie van 'n natuur. Vgl. Moltmann, *a.w.*, p. 187 en Seeberg *Textbook of the history of Doctrines I*, p. 228.

88. Schaff, *a.w.*, pp. 66-68.

89. Adam, *Dogmengeschichte I*, pp. 278-284; Kelly, *a.w.*, pp. 272-273.

90. Verhees, *a.w.*, p. 335.

91. Kelly, *a.w.*, p. 274.

92. Thomas interpreteer die kenmerkende van die Goddelike persone vanuit hulle relasies. *Summa Theologiae I*, 29, 4 en *I*, 30, 1. Augustinus slaag ook daarin om die substansie-denke van Boethius te oorwin. Vgl. die beroemde persoonsomskrywing van Boethius wat in sy substansie-denke wortel: persona est relationis naturae individua substantia. Boethius, *Trin. 3.1-5* MPL 64, 1343 C. Vgl. ook sy *Liber de persona et duabus naturis*, Cap. III. Vgl. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae I*, 40, 3 oor Boethius se persoonsomskrywing. Vgl. verder Kelly, *a.w.*, pp. 274-275.

93. Vgl. Kelly, *a.w.*, p. 274; Adam, *Dogmengeschichte I*, p. 280.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

94. E.J. Beker en J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek 2*, p. 209.

95. Beker en Hasselaar, *a.w.*, p. 212. Die twee aksiomata het groot invloed op die Triniteitsleer uitgeoefen. Vgl. Durand, *a.w.*, p. 21. In die relasionele persoonsvoorstelling vervul die Heilige Gees 'n merkwaardige funksie. Dit is nl. die intertrinitariese funksie van die Heilige Gees dat Hy die vinculum tussen die Vader en die Seun is. Augustinus gebruik ook die terme caritas, concordia en pax om die taak van die Heilige Gees aan te dui. Vgl. Verhees, *a.w.*, pp. 83-98, 206, 211, 216-221, 341-342, 348-349, 354; Moltmann, *a.w.*, p. 186; Adam, *Dogmengeschichte I*, p. 282.

96. Moltmann, *a.w.*, p. 188.

97. *Idem*. Moltmann wys ook op die gevaar van modalisme as die persoonsbegrip in die relasionele kader ingeperk word. *Ibid.*, p. 189.

98. In sy *Summa Theologiae I*, 40, 1 verklaar Thomas: "Sed quia relatio secundum quod est quaedam res in divinis est ipsa divina essentia, essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet, oportet quod relatio sit idem quod persona".

99. Só tereg Moltmann, *a.w.*, p. 189.

100. *Idem*.

101. Augustinus se relasionele persoonsbegrip bring mee dat hy die heilsekonomiese benadering van die drieenige God nie tot sy reg laat kom nie.

102. Moltmann, *a.w.*, p. 189.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

103. Gregorius van Nazianze het die uitdrukking perichōrein vir die eerste keer op die verhouding van die twee nature van Christus aangewend. L. Ott, *Grundriss der Dogmatik*, p. 87. Johannes van Damascenus het die leer van die ewige perichōrēsis of circumincessio van die trinitariese Persone voorgedra. Damascenus het ook die Christologiese perichorese geleer. Vgl. Johannes Damascenus, *De Fide Orthodoxa*, MPG 94, 789-1228.

104. Deur die semper invicem te benadruk, word die belydenis van die eenheid bewaar. Vgl. Beker en Hasselaar, *a.w.*, p. 204.

105. Moltmann, *a.w.*, p. 191. Die drie Persone "leben und erscheinen ineinander und durch die anderen". *Ibid.*, p. 192. Moltmann gaan voort: "Im Blick auf das innere Leben der Trinität aber bilden die drei Personen kraft ihrer Relationen zueinander und in der ewigen Perichorese ihrer Liebe selbst ihre Einheit. Sie konzentriert sich um den ewigen *Sohn*. Das ist die *perichoretische Einigkeit der Trinität*" *Ibid.*, p. 194.

106. O, ondeurgrondelike misterie!

107. Moltmann, *a.w.*, p. 191.

108. *Ibid.*, pp. 189-190.

109. *De trinitate, VIII*, VIII, 12.

110. *De trinitate VIII*, X, 14.

111. Die leer van God is nie in die mens of die geskiedenis gegrond nie, maar in die openbaring van God in die geskiedenis van die mens. In hierdie konteks kan

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

daar slegs in die verbygaan na die filioque-problematiek verwys word. Die Oosterse kerk staan en val by die beslissing dat die Heilige Gees alleen van die Vader as die Oorsprong van die Godheid uitgaan en histories deur die Seun gestuur is. Die Westerse kerk handhaaf die uitgaan van die Heilige Gees van sowel die Vader as die Seun. Op grond van die relasionele trinitariese lewe, die perichorese van die Goddelike persone, die Liefdestriniteit sowel as die beweeglikheid in die Triniteit moet die Westerse standpunt onderskryf word. Vgl. Adam, *Dogmengeschichte I*, pp. 250, 375; Van Ruler, *De vervulling van de Wet*, p. 166. Vir 'n ander interpretasie: Moltmann, *a.w.*, pp. 194-201.

112. *Inst. I*, XIII, 2; *I*, XIII, 5.

113. *Inst, I*, XIII, 2.

114. *Inst. I*, XIII, 19.

115. Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 377; *W. Krusche, Das Wirken des Heiligen Geist nach Calvin*, p. 4.

116. *Inst. I*, XIII, 2.

117. *Inst. I*, XIII, 6.

118. Vgl; *Inst. I*, XIII, 2 en veral sy kommentaar op die brief aan die Hebreërs. Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews* (vertaal deur J. Owen), p. 35 e.v.

119. *Inst. I*, XIII, 2.

120. Vgl. H. van Oyen, *De Brief aan de Hebreeën*, p. 10 e.v.; B.F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*,

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

p. 9. e.v.; H. Strathmann, *Der Brief an die Hebräer*, p. 76 e.v.; F.W. Grosheide, *Hebreeën*, p. 62 e.v.

121. *Inst. I*, XIII, 6.

122. *Inst. I*, XIII, 6.

123. *Inst. I*, XIII, 18.

124. *Inst. I*, XIII, 14. Calvyn verklaar: "ita unus ipse est sapientiae, prudentiae, fortitudinis, pietatis Spiritus". *Inst. I*, XIII, 16.

125. Die eie werke van die Heilige Gees bestaan in die uitwerking van die raad en die werke van God. In die effektuering van die werke van die Vader en die Seun is die eie werke van die Heilige Gees aan te wys. Juis omdat Hy die werke van die Vader en die Seun effektueer, staan die Heilige Gees se werke nie los van dié van die Vader en die Seun nie. *Inst. I*, XIII, 14, 15 en 18.

126. *Inst. I*, XIII, 2, 19, 20.

127. *Inst. I*, XIII, 6.

128. *Inst. I*, XIII, 18.

129. *Inst. I*, XIII, 18, 20, 23.

130. *Inst. I*, XIII, 20, 25.

131. *Inst. I*, XIII, 6 en 20. Wanneer Christus dus in die Persoon van die Middelaar die Vader aanspreek, omdat Hy met die Naam God, die Godheid waarby Hy óók ingesluit is. *Inst. I*, XIII, 26. Vgl. *Inst. I*, XIII, 15, 19 en 20 oor die Godheid van die Heilige Gees.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

132. *Inst. I*, XIII, 15, 19 en 20. Die doopbevel bring aan die lig dat die drie Persone, deur wie God alleen geken kan word, in die Goddelike essensie bestaan. *Inst. I*, XIII, 16.

133. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, p. 165.

134. *Ibid.*, p. 166.

135. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 352.

136. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, p. 173. Vgl. ook Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, pp.324, 369.

137. Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 323 e.v.

138. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, p. 204.

139. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 311.

140. *Ibid.*, p. 369.

141. *Ibid.*, p. 373.

142. *Ibid.*, p. 374.

143. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, p. 204.

144. *Ibid.*, p. 231.

145. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 331. Hierdie merkwaardige Christologiese toespitsing beheers Barth se ganse teologie. Dit geld vanselfsprekend ook sy Pneumatologiese ontwerp.

146. *Ibid.*, p. 333.

147. *Idem*.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

148. *Ibid.*, p. 337.

149. *Ibid.*, pp. 337-338.

150. *Ibid.*, p. 343.

151. *Ibid.*, p. 348.

152. *Idem.*

153. *Ibid.*, p. 351.

154. *Idem.*

155. *Idem.*

156. *Ibid.*, p. 323 e.v.

157. *Ibid.*, p. 369. Die Eén God is as die Here aldus "als Person zu verstehen ..., d.h. aber als in und für sich seiendes Ich mit einem ihm eigenen Denken und Wollen. So begegnet er uns in seiner Offenbarung. So ist er dreimal Gott als Vater, Sohn und Geist". *Ibid.*, p. 378.

158. God is nie slegs "als unpersönliche Herrschaft, d.h. als Macht, sondern als der Herr, also nicht nur als absoluter Geist, sondern als *Person* zu verstehen ..." *Idem.* My kursivering.

159. *Ibid.*, p. 374.

160. Barth het die begrip "Seinsweise" aan Dorner ontleen. Vgl. T.A. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre I*, p. 430.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

161. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 379.

162. *Ibid.*, p. 388.

163. *Ibid.*, p. 390 e.v. oor die perichorese.

164. *Ibid.*, p. 393 e.v.

165. *Ibid.*, p. 511.

166. "Um ihre Wechselbeziehung als Liebe zu denken, bedarf es keiner dritten Person der Trinität. Wird der Geist nur als die Einheit der Getrennten bezeichnet, dann verliert er jedes Aktionszentrum. Er ist dann eine Energie, aber keine Person. Er ist dann eine Beziehung, aber kein Subjekt". Moltmann, *a.w.*, p. 159.

167. "Lässt sich auf diese Weise kein selbständiges Personsein des Heiligen Geistes in der Trinität begründen, dann muss zurückgefragt werden, ob in dieser 'Binität' eigentlich *Gott der Sohn* im vollen Sinne Person genannt werden kann". *Ibid.*, p. 160.

168. *Idem.* Dit kan beswaarlik ontken word dat Barth se formulering in *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 370, die indruk van modalisme kan skep. "Aber nicht von drei göttlichen Ich, sondern dreimal von dem einen göttlichen Ich ist in ihr (d.i. die Trinitätslehre) die Rede". Die beswaar van modalisme tref Barth egter nie, omdat hy nêrens onder God as Subjek die Vader verstaan waarvan die Seun en die Heilige Gees gestaltes sou wees nie.

169. Vgl. Verhees, *a.w.*, pp. 83-98, 206, 211, 216-221, 341-342, 348-349, 354; Krusche, *a.w.*, pp. 1-13, 265-272, 316-319; Van der Linde, *a.w.*, p. 29 e.v.; Adam, *Dogmengeschichte I*, p. 282.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

170. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 470 e.v. Die Heilige Gees moet volgens Barth nie loodreg van bo verwag word nie, maar Hy waai vanuit Christus op ons toe vanuit die geskiedenis van die heil. Daarom praat Barth van Jesus Christus as die *objektiewe* werklikheid en moontlikheid van die openbaring en van die Heilige Gees as die *subjektiewe* werklikheid en moment van die openbaring. Vgl. *Kirchliche Dogmatik 1/2*, pp. 222-303. Die werking van die Heilige Gees word by Barth in noëtiese, applikatiewe en subjektiewe terme verstaan. Wanneer die verhouding tussen die opgestane Christus en die Heilige Gees in hoofstuk 4 aan die orde kom, sal daar grondig na Barth se teologisering met betrekking tot hierdie saak gekyk word.

171. Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 419 e.v. Jesus Christus is die "ewige Seun" soos die Vader die "ewige Vader" is! *Ibid.*, pp. 435-470.

172. Barth word daarvan verwyt dat hy in sy Triniteitsleer die eenheid van God as sy vertrekpunt neem, en dan na die drieheid van God in sy openbaring vra. Só bv. Moltmann, *a.w.*, pp. 160-161 en Pannenberg, "Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre" in *Grundfragen systematischer Theologie 2*, p. 100 e.v. Daar is by Barth egter nie 'n spanning tussen die Wesens- en ekonomiese Triniteit nie.

173. Vgl. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*. "... allein die Christologie nötigt zur Erkenntnis und zum Begriff des dreieinigen Gottes". Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 112.

174. Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott*, p. 236.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

175. *Ibid.*, p. 200 e.v.

176. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 99 en veral p. 176. Vgl. ook sy opstel "Die trinitarische Geschichte Gottes" in *Zukunft der Schöpfung*, p. 89 e.v.

177. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 99.

178. *Ibid.*, pp. 99, 177.

179. Hegel se invloed op Moltmann is hier onmiskenbaar.

180. Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott*, p. 231. Vgl. ook die volgende uitspraak op p. 232 waar Moltmann van die gebeure "zwischen dem liebenden Vater und dem geliebten Sohne im präsenten Geist der Lebenschaffenden Liebe", praat. En vervolg hy: "Der liebende Vater entspricht sich im liebenden Sohn und schafft im Geist Entsprechungen der Liebe im widersprechenden Menschen". *Ibid.*, p. 235.

181. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, pp. 111, 236.

182. *Ibid.*, pp. 79-80.

183. *Ibid.*, pp. 226-227, 229. Hegel se geskiedenisfilosofie het hier 'n diep inslag in Moltmann se Triniteitsleer. In Moltmann se idioom maak God nie slegs geskiedenis nie, maar die geskiedenis maak God! God word in sy volkome Godwees uitgelewer aan die (sukkel-) gange van die geskiedenis. God se indaling en begeleiding van die geskiedenis beteken nog glad nie dat Hy in die netwerk van die geskiedenis vasval nie. Hy bly God - veral in die geskiedenis!

184. Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott*, p. 233. Hy wyk ook in sy *Trinität und Reich Gottes* nie van hierdie denkpatroon af nie. Vgl. p. 230.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

185. Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott*, p. 235 e.v., 266; *Trinität und Reich Gottes*, p. 119. Hierdie sluitende konklusies bring mee dat God voorgestel word as sou Hy die werklikheid deurtrek en nie dat Hy die werklikheid na sý voltooiing trek nie.

186. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 34.

187. *Ibid*, pp. 112, 178.

188. "Um die Trinität in der biblischen Geschichte zu begreifen, beginnen wir mit der Geschichte Jesu, des Sohnes, denn er ist der Offenbarer der Trinität". *Ibid*, p. 81. Vgl. ook pp. 173-174.

189. "... allein die Christologie nötigt zur Erkenntnis und zum Begriff des dreieinigen Gottes". *Ibid.*, p. 112.

190. *Ibid.*, p. 101. Vgl. ook p. 102.

191. *Ibid.*, p. 101.

192. *Ibid.*, p. 105.

193. *Idem.*

194. *Ibid.*, p. 112.

195. *Ibid.*, pp. 123, 127. Moltmann wys ook op die intertrinitariese gestalte van die skepping. Die skepping is 'n produk van die liefde van die Vader en daarom moet dit aan die ganse Triniteit toegeskryf word. *Ibid.*, pp. 127-129.

196. Vgl. Moltmann, "Schöpfung als offenes System" in *Zukunft der Schöpfung*, p. 123 e.v.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

197. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, pp. 126, 226, 229.

198. *Ibid.*, p. 226.

199. *Ibid.*, pp. 226-227.

200. *Ibid.*, p. 227.

201. *Ibid.*, pp. 227-228.

202. *Ibid.*, pp. 228-229.

203. Die skepping vorm tot by die voleinding 'n trinitariese tussenspel.

204. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 177.

205. Vgl. Rom. 1:18 e.v.; Rom. 3:24, 25.

206. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 168. Vgl. uitvoerig oor die problematiek van die modalisme: J.A. Heyns, *Grondstruktuur van die modalistiese triniteitsbeskouing;* L. Scheffczyk, "Die Ausbildung des Dogmas in Auseinandersetzung mit der innerkirchlichen Häresie und der Weg der Theologie zum Nicäno-Konstantinopolitanum" in J. Feiner en M. Löhrer, *Mysterium Salutis* 2, p. 166. Die modalisme het in die kerk altyd "virulent" gebly. In die modalisme vorm die trinitariese "modi" *slegs* 'n openbaringswyse. Vgl. Berkouwer, *a.w.*, pp. 379-381.

207. Berkouwer, *a.w.*, p. 379. Wesenstriniteit kan ook as "Gott an sich" en die ekonomiese Triniteit as "Gott für uns" onderskei word. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 175.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

208. *Inst. I*, XIII, 17, 18.

209. *Inst. I*, XIII, 16, 17, 19.

210. Die Wesens- en die ekonomiese Triniteit kan nie op 'n gespanne voet staan nie. God die Openbaarder is immers identies met sy dade in die openbaring. Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, p. 312.

211. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/1*, pp. 403-404. My kursivering.

212. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel I*, pp. 175-190; *Theologisch Werk Deel IV*, pp. 9-40.

213. "Dit kan heel gemakkelijk gebeuren (nl. om onchristelike elemente in die Godsleer op te neem) als men Gods wezen en eigenschappen afzonderlijk bespreekt, zonder die 'deugden', zoals de bijbel ze noemt, te verbinden met de bespreking van Gods persoonsopenbaring". God se eienskappe staan tog nie sonder verband met sy heilsopenbaring nie. O. Noordmans, *Verzamelde Werken 2*, p. 234.

214. *Ibid.*, p. 448 e.v.

215. *Ibid.*, p. 446.

216. Daar is immers "meervoud in God", aldus Noordmans, *ibid.*, p. 223.

217. K. Rahner, "Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 'de Trinitate'" *in Schriften zur Theologie IV*, p 115. Vgl. ook p. 123 e.v. en *Mysterium Salutis 2*, p. 328. Vgl. Moltmann se kritiek teen Rahner: Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, pp. 161-166.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

218. Berkouwer, *a.w.*, p. 305.

219. Rahner, "Bemerkungen zum Dogmatischen Traktat 'de Trinitate' in *Schriften zur Theologie IV*, p. 125.

220. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie Band* 2, p. 112 e.v.

221. *Ibid.*, pp. 96-111; 160-173; 174-187.

222. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 177.

223. *Ibid.*, p. 177.

224. *Idem.*

225. *Ibid.*, pp. 176-177.

226. *Ibid.*, p. 177.

227. *Idem.*

228. *Idem.*

229. *Ibid.*, p. 178.

230. *Idem.*

231. *Idem.*

232. Moltmann laat ook nie reg geskied aan die feit dat die heilservaring van die kruis deur die Heilige Gees geëffekteer word nie. Dit is immers die Gees wat die mens in die kruisgebeure intrek waar Christus plaasbekledend en korporatief teenwoordig was. Die heilservaring is afhanklik van die Geesteservaring wat die Christuservaring en die Vaderervaring meebring.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

233. Berkouwer, *a.w.*, p. 380.

234. Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, p. 399.

235. Berkouwer, *a.w.*, p. 381.

236. Drie gode is drie afgode.

237. God raak soos rook weg.

238. God gaan in sy skepping onder.

239. Berkhof, *Christelijk Geloof*, p. 350.

240. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 2*, pp. 1-225, 225-301.

241. *Ibid.*, p. 343 e.v.

242. Die Christologiese heilsmoment.

243. Die Pneumatologiese heilsmoment.

244. Die Heilige Gees skakel die mens by die heil in. Vgl. hoofstuk 4, paragraaf 4.3.1.

245. Ten opsigte van Deut. 6:4 merk Westermann op: "In diesem Wort ist das Einssein bewusst geworden und begrifflich zum Ausdruck gebracht". *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, p. 26.

246. W. van der Meer, "Schepper en schepsel in Jes. 42:5" in De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja, p. 119. Vgl. Westermann, *a.w.*, p. 26.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Vir 'n oorsig oor die Godsnaam in die Ou Testament, vgl. Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, pp. 370-374; W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, pp. 12-15; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band I*, pp. 193-200.

247. Van der Meer, *a.w.*, p. 119.

248. *Ibid.*, p. 126.

249. J. Kruis, "Jhwh, Schepper en Formeerder in Deutero-Jesaja" in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, p. 87.

250. W. de Boor, *Der Erste Brief des Paulus an die Korinther*; H. Conzelmann, *Der Erste Brief an die Korinther*; F.W. Grosheide, *De Eerste Brief aan de Kerk te Korinthe*; F.J. Pop, *De Eerste Brief van Paulus aan de Corinthiërs*; F. Hahn, "Bekenntnisformeln im Neuen Testament" in P. Meinhold, *Studien zur Bekenntnisbildung*, pp. 3-6.

251. H. Conzelmann, *Der Brief an die Epheser*; F. Rienecker, *Der Brief des Paulus an die Epheser*; F.W. Grosheide, *De Brief van Paulus aan de Efesiërs*; J. Gnilka, *Der Epheserbrief*; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*.

252. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 128. Vgl. ook Heyns, *Dogmatiek*, pp. 42-3.

253. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 128.

254. Vgl. noot 256. Verder Heyns, *Dogmatiek*, pp. 58-59; Bavinck, *a.w.*, pp. 109-110; A.H. van Zyl, *Gods Woord in mensetaal I*, pp. 83-84.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

255. G.C. Aalders, *Korte Verklaring op Gen. 16:5.* 'n Verwysing by Kuitert, *De mensvormigheid Gods*, n. 54, p. 36. Vir die voorkoms van die mal'ak Jhwh, vgl. Gen. 16; Eks. 14:19, 23:20, 23; Num. 22; Rig. 5:23; Ps. 34:8; Jes. 63:9. Vgl. Von Rad, *a.w.*, pp. 298-300; R. Ficker, "Mal'āk Bote" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, pp. 904-908; Vriezen, *a.w.*, pp. 226-227; H. Röttger, *Mal'āk Jahwe - Bote von Gott. Die Vorstellung von Gottes Boten in hebraïschen Alten Testament.*

256. Bavinck, *a.w.*, pp. 227-229.

257. Kuitert, *a.w.*, pp. 34-35. Die kenmerkende van die Jhwh mal'ak is "dass der Engel Jahwes ein hilfreiches Wesen ist und allenthalben rettend und schützend zugunsten Israëls waltet ..." Von Rad, *a.w.*, p. 299. Vgl. egter Kuitert se aanhaling van Von Rad op p. 36. *A.w.*

258. Kuitert, *a.w.*, p. 35; Von Rad, *a.w.*, p. 300.

259. Kuitert, *a.w.*, p. 36. Die teologiese lading van die begrippe wys hoegenaamd nie in hierdie rigting nie. Vgl. ook Vriezen, *a.w.*, pp. 225-266.

260. Dit is die onderneming van die studie om dit in hoofstuk 2 aan te toon.

261. In hoofstukke 3 en 4 word die trinitariese spreiding aangetoon.

262. Dié standpunt word in hoofstuk 2, paragraaf 2.5 beredeneer.

263. Dié toeligting kom in hoofstuk 3 en 4 aan die orde.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

264. G.A.F. Knight, "Eschatologie im Alten Testament" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, p. 29; Gunther Wanke, "Eschatologie. Ein Beispiel Theologischer Sprachverwirrung" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, p. 342.

265. Die opskrif van Gunther Wanke se opstel is sprekend van hierdie posisie: "Eschatologie. Ein Beispiel Theologischer Sprachverwirrung", *a.w.*, p. 342. Vgl. ook Norbert Lohfink se opmerking: "Unter den Alttestamentlern herrscht in dieser Hinsicht eine wahrhaft babylonische Sprachenverwirrung". "Eschatologie im Alten Testament" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, p. 241.

266. "Leider muss heute wohl jeder, der auf dem Felde wissenschaftlich-theologischer Eröterungen mit dem Begriff 'Eschatologie' arbeitet, erklären, was er darunter versteht und wie er diesen Begriff im Gefüge seines wissenschaftlichen Systems funktionieren lassen will". S. Wagner Bi. Or. 28, 1971, 79-81 in 'n resensie van 'n werk van H.-P. Müller. Sitaat gebruik deur H.D. Preuss, "Einleitung" in *Eschatologie im Alten Testament*, p. 1.

267. Vir 'n oorsig oor die gebruik van die begrip eskatologie deur Ou Testamentici, vgl. die verskillende artikels oor dié onderwerp wat deur H.D. Preuss in *Eschatologie im Alten Testament* byeengebring is. Daar kan onder Ou Testamentici veral twee hoofrigtings met betrekking tot die eskatologie in die Ou Testament onderskei word.

G. Föhrer is 'n sleutel woordvoerder van die opvatting wat 'n begrensde katastrofale eskatologiese denkpatroon verteenwoordig. Eskatologie in die Ou Testament beteken vir hom die afsluiting van 'n ou

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

tydvak en die ontsluiting van 'n nuwe tydvak. Dit wentel om die wending "zwischen zwei Zeitaltern". "Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, pp. 147-180.

Die standpunt van Fohrer bou voort op die gedagtes van voorgangers soos G. Hölscher en P. Voltz. Hölscher het sy standpunt soos volg verwoord: "Unter 'Eschatologie' verstehen wir, was man jederzeit in der Dogmatik und theologischer Literatur darunter verstehen hat, die Lehre von den letzten Dingen, de *novissimus*, oder weniger theologisch ausgedrückt: die Vorstellung von jenem grossen Drama der Endzeit, mit dem nach jüdischer und christelichen Glauben diese Weltzeit endet und eine neue ewige Zeit des Heils anbricht". *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, p. 3.

P. Voltz sluit hierby aan as hy beweer: "Das vom Eschatoligischer Glauben gesetzte und erwartete Ziel ist *absolut*, es ist das eschaton, das Letzte. Dies unterscheidet die eschatologische Weissagung vom blossen Zukunftsspruch ..." *Der eschatologische Glaube im Alten Testament*, p. 2.

Die tweede hoofstroom onder Ou Testamentici verteenwoordig die ruimere opvatting oor die begrip eskatologie in die Ou Testament. Volgens Johannes Lindblom is die gedagte van die "zwei Zeitaltern" nie toereikend nie. Hy omskryf die begrip eskatologie soos volg: "Als *eschatologisch* sind nun, meiner Meinung nach, solche Aussagen zu bezeichnen, die auf eine Zukunft hindeuten, wo die Verhältnisse der Geschichte, bzw. der Welt, so verändert werden, dass man wirklich von einem neuen Zustand der Dinge, von etwas 'ganz anderem' reden kann". Lindblom, "Eschatologie bei den altestamentlichen Propheten" in H.D.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, p. 34. Hy voeg hieraan toe dat dit nie ter sake is of die nuwe gebeure binne of buite die horison van die geskiedenis val nie. *Ibid.*, p. 35.

Talle Ou Testamentici het hulle by Lindblom aangesluit en gee 'n ruimer vulling aan die begrip eskatologie. Hieronder kan Vriezen, Dingermann en Preuss uitgesonder word. Vriezen is van mening dat die term eskatologie 'n enger en ruimer betekenislading het. In sy wyer betekenisaanwending beskryf dit die geloof in die *nuwe koninkryk* wat in hierdie wêreld afspeel. Vriezen, "Phrophetie und Eschatologie" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, pp. 120-122.

Friedrich Dingermann wys daarop dat daar 'n magtige toekomshoop in die Ou Testament aan die lig kom. "Israels Hoffnung auf Gott und sein Reich" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, p. 227. "Diese Zukunftsschau beherrscht den Weg, den Gott mit Israel gegangen ist, so sehr, dass er geradezu zur Strecke der ständig wachsenden Erwartung geworden ist". *Idem.* Vir Dingermann is die beslissende ten opsigte van die woordgebruik "dass Eschatologie alle, aber auch nur jene Aussagen umgreift, die auf eine Zukunft hindeuten, in der die Verhältnisse der Geschichte beziehungsweise der Welt so verändert werden, dass man von einem neuen Zustand der Dinge, von etwas '*ganz Anderem*' reden kann, ohne dass damit die endgültige Vollendung der Dinge mitgesetzt wäre". *Ibid.*, pp. 229, Wanneer die begrip eskatologie op dié wyse omskryf word, is die weg daarmee gebaan om ook uitsprake uit die vroeëre tyd van Israel se geskiedenis te omvat wat die ingrype van God in die toekoms verwag. *Ibid*, p. 229.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Nadat Preuss die grondlyne van die Jhwh-geloof aangetoon het, verklaar hy dat eskatologie in die Ou Testament én Nuwe Testament "die Kunde vom Kommen Gottes in diese Welt" beteken. Anders gesê: "Sie ist im Alten Testament Jahweglaube *als* Zukunftserwartung", want "Jahweglaube *ist* Zukunftserwartung". H.D. Preuss, "Jahweglaube als Zukunftserwartung" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, p. 304.

Waar Karl Barth die eskatologie aan Jesus Christus se opstanding verbind (*Kirchliche Dogmatik IV/3*, pp. 317-424; *III/2*, p. 586. Daarom is dit ook nie vreemd dat hy sê: "*Neue Schöpfung* ist in Jesu Christi Auferstehung geschehen", *IV/3*, p. 346. My kursivering), verbind Adrio König hom daartoe om op Bybelse gronde aan te toon dat die hele geskiedenis van Jesus Christus eskatologie is (vgl. sy opskrif as hy vanuit die Bybelse fundering sy eskatologiese ontwerp begrond: "Die hele geskiedenis van Jesus Christus is eskatologie". *Jesus Christus die Eschatos*, p. 144. Vgl. ook pp. 144-148). Die geskiedenis van Jesus Christus neem met die inkarnasie 'n aanvang en strek tot by die wederkoms. (*Ibid.*, pp. 144-148, 160).

König kan vanuit sy Christologiese benadering van die eskatologie, geen spoor van eskatologie in die Ou Testament vind nie. Daarom kan hy rustig skryf: "Dit beteken allereers dat ons in die Ou Testament nie eskatologie het nie. Dit volg uit die feit dat Jesus Christus die laaste is en dat Hy nog nie in die tyd van die Ou Testament as mens opgetree het nie. Ondanks bepaalde besondere waardes, is die Ou Testament in die geheel genome 'n mislukte geskiedenis waarin die verbond platval". König, *Jesus die Laaste*, p. 56. König se siening dat "die Ou Testament de facto im Grossen und Ganzen die geskiedenis van die mens se ontrou in die verbond van God is",

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

terwyl "die Nuwe Testament die geskiedenis van Jesus as die mens se trou in die verbond van God is", ontkom nie aan 'n hoë mate van eensydigheid teen die agtergrond van sy verskraalde eskatologiese ontwerp nie. In die Ou Testament gaan dit immers om die werklikheid van die verbond en verwerkliking van die verbondsbedoeling. Dit gaan om God se worsteling om en vir sy volk ondanks hulle ongelooflike ontrou. Van God se kant gesien, is die creatio en die creatura nie 'n mislukking nie. Daar is alleen maar van die mens se kant sprake van ongeloof en ontrou. *Jesus Christus die Eschatos*, p. 166; Vgl. ook König, *Hier is Ek!*, pp. 213-214. Die begrippe eskatologie en apokaliptiek kan op die volgende wyse afgegrens word: waar die ekskatologie die vernuwing én voltooiing van die bestaande werklikheid in die oog het, gaan dit in die apokaliptiek om die skepping van 'n totaal nuwe werklikheid in die toekoms. Vgl. D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*; Zimmerli, *a.w.*; pp. 202-211; Westermann, *a.w.*, pp. 130-133, Rendtorff, *Das Alte Testament*, pp. 130-131.

268. *Idem*. Lohfink soek die oorsprong van die eskatologie in die verbondshandelinge. Norbert S.J. Lohfink, "Eschatologie im Alten Testament" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, pp. 244-246. Van der Merwe soek, teen alle verwagting in, die oorsprong van die toekomsverwagting in die sondeval. H. van der Merwe, *Verwagting en voleinding*, p. 5. Die sonde is egter geen sinvolle verklaringsbeginsel nie. Dit is en bly irrasioneel, absurd en 'n pynlike raaisel.

269. Westermann skep 'n onnodige en ongelukkige spanning tussen "die Zukunft Gottes ... *der* auf mich Zukommende" en die eskatologie as "*das* Zukünftige". *Theologie des Alten Testaments in Grundlagen*, p. 51. Dié

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

spanning is die gevolg van sý inkleding van die begrip eskatologie as die "Lehre von den letzten Dingen." Met die term eskatologie word egter beoog om die reikwydte van *God* se handelinge te omskryf.

270. "Eschatologie is: dat er iets in de tijd zit". Van Ruler, *Verwachting en voltooiing*, p. 99. *Iemand* (God) is herskeppend aan die werk met die oog op sy voltooiingsdag.

Op voetspoor van N.A. Dahl gebruik J.P. Versteeg die woorde "eskatologie" en "eskatologies" in die kwalifikasie van gebeurtenisse en persone wat op die eindtyd betrekking het. Die eindtyd is egter nie net toekomsgerig nie, maar tegelykertyd aktuele hede. *Christus en de Geest*, pp. 2-3.

Dit is opmerklik dat H.N. Ridderbos die woord "eskatologies" aan die begrip "heilshistories" verbind. Hy wys op "het heilshistorische-eschatologische" karakter van Paulus se verkondiging. *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, p. 34.

271. Wanneer Von Rad die nuwe gebeure in die Ou Testament net as 'n breuk met die oue sien, kan hy nie hierin nagevolg word nie. *Theologie des Alten Testaments Band II*, p. 126. God se skeppingshandeling skep die grond waarop sy herskeppende en voltooiende heilshandelinge groei. Hans-Peter Müller, "Mythos und Tranzendenz" in H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, pp. 439-440; voetnoot 47, p. 443.

272. Berkhof het die verwaarlosing van die kosmiese aspek van die Pneumatologie betreur. *De leer van de Heilige Geest*, p. 106. Hierin is hy deur Theron ondersteun. *Die ekklesia as kosmies-eskatologiese*

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

teken, p. 12. Berkhof dra egter van twee uitsonderings kennis, te wete Calvyn en Kuyper. Vir 'n oorsig oor Calvyn se kosmiese Pneumatologie, vgl. Van der Linde, *a.w.*, pp. 34-35; Krusche, *a.w.*, pp. 15-32. Calvyn se toespitsing op die kosmiese werk van die Heilige Gees hang vanselfsprekend saam met sy siening van die algemene genade. Vgl. J. Douma, *Algemene genade. Uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over 'algemene genade'.*

Daar kan egter nie ongekwalifiseerd van die verwaarlosing van die kosmiese werksaamheid van die Heilige Gees gepraat word nie. Daarvoor is daar (tans!) te veel getuies om in te roep. (Vgl. Die Dordtse Leerreëls hoofstuk 3 en 4, 4-5; 6-17 en die NGB art. 2.) Om enkele getuies, elkeen met sy eie aksent, by name te noem: J.H. Scheepers, *Die gees van God en die gees van die mens in die Ou Testament;* Van Ruler, *De vervulling van de Wet; Theologisch Werk Deel I*, p. 175 e.v. en *Theologisch Werk Deel VI*, p. 9 e.v.; Hoenderdaal, *a.w.;* Kuitert, Existentiaal of Pneuma?, *Gereformeerd theologisch tijdschrift*, 4 (1968) 290-297; Dilschneider, *Ich glaube an den Heiligen Geist;* Pannenberg, "Der Geist als Leben" in *Glaube und Wirklichkeit*, pp. 31-56; "Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist" in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, pp. 176-191; Meyer, *a.w.*, pp. 7-24; Aagard, "Der Heilige Geist in der Welt" in M. Lienhard en H. Meyer, *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes*, pp. 97-117; Berkhof, *Christelijk Geloof*, pp. 520-542; P. Tillich, *Systematic Theology 3 Deel IV, Life in the Spirit;* G.W.H. Lampe, *God as Spirit;* Moltmann, *Trinität und Reich Gottes;* Rahner, "Das Christentum und die nichtchristliche Religionen" in *Schriften zur Theologie V*, pp.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

136-158; "Die anonymen Christen" in *Schriften zur Theologie VI*, pp. 545-554; "Anonymer und Expliziter Glaube" in *Schriften zur Theologie XII*, pp. 76-84; "Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen" in *Schriften zur Theologie XII*, pp. 370-383; "Erfahrung des Heiligen Geistes" in *Schriften zur Theologie XIII*, pp. 226-251; "Bemerkungen zum Problem des anonymen Christen" in *Schriften zur Theologie X*, pp. 531-546. Vir 'n goeie oorsig oor die kosmiese Pneumatologie en die verskillende teologiese artikulasies, vgl. Jonker, *Die Gees van Christus*, pp. 248-272.

273. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 265, Vgl. p. 267.

274. *Idem.*

275. *Ibid.*, p. 268. Vgl. p. 272.

276. R. Albertz en C. Westermann, "rū^{a}h Geist" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band II*, p. 750.

277. Scheepers, *a.w.*, pp. 177-181.

278. *Ibid.*, pp. 181-182.

279. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, pp. 422, 432-438; I.J. du Plessis, *Christus as Hoof van Kerk en Kosmos;* Ridderbos, *Zijn wij op de verkeerde weg?*, pp. 66-67.

280. Dié verhouding is deur Theron in sy proefskrif: *Die ekklessia as kosmies-eskatologiese teken*, ondersoek.

281. Vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.5.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

HOOFSTUK 2

DIE RÛAH VAN GOD AS GAWE MET DIE OOG OP DIE KOSMIESE HERSKEPPINGSGEBEURE

2.1 DIE RÛAH EN DIE SKEPPING VAN DIE KOSMOS

Daar kan instemming met Jonker betuig word as hy beweer: "Daar is niks in skepping, herskepping en voleinding wat nie deur die Gees gedoen word nie".[1] En tog verteenwoordig die verhouding Gees en skepping 'n probleemveld.[2] Dit bring mee dat die *aard* van die verhouding nagevors moet word. Die opdrag om die verband tussen die rûah en die skepping te ondersoek, is onontwykbaar. Des te meer omdat die werk van die Gees in die Nuwe Testament as *her-skepping* bely word.[3] Westermann reken: "Man kann nicht verstehen was im NT pneuma heisst, wenn man nicht die Geschichte des Wortes ruah im AT kennt".[4] Rûah en pneuma kan egter nie probleemloos as sinonieme gebruik word nie. Daarom is Blaser se voorstelling té simplisties as hy beweer: "eine Überprüfung der Bedeutung und Auffassungen von 'ruah' und 'pneuma' im AT und im NT ergibt, dass der Heilige Geist als 'Gott in Aktion' erscheint".[5] Rûah ontvang sy betekenis in die Ou-Testamentiese teks en binne die konteks waar dit voorkom.[6] Die werkwoorde wat met rûah verbind is, kan byna uitsluitlik in twee groepe verdeel word: 1. werkwoorde van beweging en 2. werkwoorde van in-beweging-bring. Die klem val nie op die aard van die beweging nie, maar op die feit van die beweging as sodanig.[7]

Die eerste teksgedeelte wat in aanmerking kom om die band tussen die rûah en die skepping van die kosmos te verduidelik, is Gen. 1:2: "Die aarde was heeltemal onbewoonbaar, dit was donker op die diep waters". Dan volg die omstrede sleutelsin: "..maar die rûah ʾ^{Ae}lohîm het oor die waters gesweef".

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

'n Oorsig oor die verklaringspogings om die sin van die rûah-sin op te klaar, bied die volgende moontlikhede:

1. Dit kan as die locus classicus beskou word om die skeppende aktiwiteit van die *Heilige Gees* te bewys. "In die lig van latere gegewens, veral in die Nuwe Testament (maar blykbaar tog nie slegs in die Nuwe Testament nie C.J.A.V.), sal by 'n vertaling soos 'die gees (of die adem) van God' onwillekeurig aan die *Heilige Gees* gedink word."[8] Latere gegewens, veral in die Nuwe Testament, regverdig nie 'n verklaring van die rûah ʾAelohîm uitdrukking vanuit die Nuwe Testament nie. Die grondvraag is wat die outeur met dié segging bedoel het. Hy het beslis nie die Heilige Gees in Nuwe Testamentiese sin in sy blikveld gehad nie. Daarvoor is die Ou Testament te eksklusief monoteïsties (Deut. 6:4). Die poging van Van Zyl om vanuit die Ou Testament die uitdrukking rûah Jhwh (ʾAelohîm) aan die Heilige Gees gelyk te stel, word ook deur die genoemde beswaar in die ongelyk gestel.[9]

2. Van Selms stel die volgende vertaling voor: "Maar Gods wind zweefde over de wateren en God zeide ..."[10] Hy bied die volgende motivering: op verskillende plekke in die Ou Testament gaan 'n wind die teofanie-handeling vooraf (vgl. Gen. 3:8, 11 Sam. 5:24, 1 Kon. 19:12, Job 4:15, Ps. 104:4). Dit beteken dat die wind 'n voorbode van die Goddelike woord is (Gen. 1:3). Van Selms is nie heeltemal eenling in sy opvatting nie. Scheepers is van oordeel dat die werkwoordsvorm wat die handeling van die rûah ʾAelohîm beskryf, met die beweging van 'n voël wat bo sy nes sweef, verband hou.[11] Wanneer die swewende voël sy vlerke fladder, word daar 'n beweging van lug vrygestel. In die lig hiervan gee Scheepers voorkeur aan die vertaling "wind". Waar die windbeweging by Van Selms 'n voorbode van die teofanie-handeling is, is dit by Scheepers 'n voorbode van die windstryd teen die water as chaosmag. Die wind is daarop uit om die chaoswaters weg te blaas. Scheepers wys in dié samehang op talle plekke

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

waar die roering van die water deur God voorkom (vgl. Job 26:8-14, Ps. 18:16, Ps. 107:25). Die gedagte van die beheersing van die water deur God by die Rooi See, kom binne God se heilshandelinge na vore (Eks. 14:21-22).[12] Scheepers se verklaring kan egter maklik daartoe aanleiding gee dat daar duistere magte in die chaoswater woel - en dit nog vóór die raaiselagtige sondeval (Gen. 3).[13] Van Selms se verklaring dat die wind van God 'n voorloper van sy verskyning is, dra daarom meer gewig.

3. König maak beswaar teen Van Selms se vertalingskeuse op grond van sintaktiese redes. Hy is van oordeel dat die eerste en tweede sinsegmente van vers 2 wat bymekaar hoort, nie van die derde segment geskei kan word nie.[14] Volgens König is die tweede en derde sinsnedes "waarskynlik" parallelle uitsprake en hoort die derde frase ook nog by die chaostekening.[15] Op grond van die sintaktiese inbedding van die sinsegmente van vers 2, kies hy self ietwat huiwerig ten gunste van die NEB-vertaling: "a mighty wind". De Fraine het dié vertaling reeds vroeër voorgestaan.[16] Westermann wys daarop dat die uitdrukking rûah ʾAelohîm meraḥaephaet geen parallel in die Ou Testament het nie. In die lig van die feit dat die werkwoord op "die zitternde oder vibrierende Bewegung" konsentreer, kan rûah in dié verbinding wel wind beteken.[17] ʾAelohîm kan ook adjektiwies in die sin van 'n superlatief as magtige, "furchtbarer Wind" verklaar word.[18]

4. Hoenderdaal is van mening dat die water in Gen. 1 méér is as 'n blote natuurverskynsel. Die chaoswater is ook die plek waar die bose woon (Rahab, Leviatan, vgl. Jes. 51:9, Ps. 46). God heers egter ook oor die chaosmagte.[19] Hoenderdaal gee deur dié weergawe aan die bose 'n broeiplek wat dit hoegenaamd nie verdien nie.[20] Hy kom tot die volgende slotsom: "De verbinding van Geest met de kracht van de wind laat ons zien hoe ook in Genesis het de kracht van God is, die als wind boven de duisternis van de watervloed zweeft en de wereld schiep."[21] Die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

swakheid van Hoenderdaal se standpunt is egter dat hy tegelykertyd twee betekenisse soos twee vlerke aan een woord wil heg. Daarom verklaar hy: "Hoezeer de betekenis 'wind' zich in Genesis 1 opdringt, toch blijft de notie 'Geest' ermede verbonden".[22)]

5. *cAl pᵉnê tᵉhôm* en *cal pᵉnê hamājim* vorm in Gen. 1:2 'n parallelle sinskonstruksie. Die parallelle uitdrukking versterk in samehang met die *onbewoonbaarheid* en die *donkerte*, die skildering van die chaostoestand voordat God orde-nend en ook skeppend handel. Die pi. vorm van die werkwoord rhph beskryf in dié toestand die beweging van die rûah ,Aelohîm.[23)] Dit gaan in die beweging van die rûah om méér as net 'n beskrywing van 'n "Gottessturm" (Von Rad, Westermann, Zimmerli) of 'n "magtige wind" (De Fraine, Westermann, Von Rad, König). Die omskrywing "wind van God" (Van Selms, Scheepers, Berkhof) waai ook nie genoeg helderheid nie.

Gen. 1:2c ("maar die rûah ,Aelohîm het oor die waters gesweef") vorm 'n antitetiese parallel met Gen. 1:2b ("en dit was donker op die diep waters"). Daarom is die rûah ,Aelohîm nie 'n voorbode van die aanstaande teofanie nie (Van Selms), en óók nie deel van die chaosskildering nie (König). ,Aelohîm word in die eerste skeppingsvertelling (Gen. 1:1 - 2:4a) deurgaans as 'n Naam vir God gebruik. Daarom pleit die teksverband teen die opvatting om ,Aelohîm in verbinding met rûah adjektiwies in die sin van 'n superlatief as 'n "magtige wind" te vertaal (König, Westermann). Uit die sintaktiese waarneming dat Gen. 1:2c ("maar die rûah ,Aelohîm het oor die waters gesweef") en Gen. 1:3a ("Toe het God gesê...") ietwat losser geheg is, kan ook nie afgelei word dat Gen. 1:2 geen uitsig op Gen. 1:3 bied nie (König).

Die rûah verklaar dat *God* vir die skepping v(V)ader staan en daarom op 'n bepaalde wyse by sy onbewoonbare skepping teenwoordig is. Ruah is 'n besonder geskikte woord om God

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

se skeppende teenwoordigheid te verduidelik. Dié woord wys daarop dat God in beheer van die situasie is. Daarom is rûah 'n manifestasie van God se skeppende mag.[24] God se skeppende mag beweeg oor die chaos om in die donker lig te laat skitter. Dit is juis sý skeppende mag (Gen.1:2) wat uitsig op sy skeppende woord bied (Gen. 1:3).[25]

Om saam te vat: *die rûah ʾAelohîm is God se skeppende mag in beweging.*

Aangesien die rûah in Ps. 33:6 in verband met die skepping van die kosmos gebruik word, kom die gedeelte ook in aanmerking vir nadere oorskouing. Theron maak op voetspoor van Berkhof die volgende opmerking: "Skeppingswoord en Skeppingsgees is onlosmaaklik verbonde".[26] Ps. 33:6 dien as 'n bewysgrond vir sy stelling. Theron verstaan in die konteks van sy beredenering waarskynlik onder "Skeppingsgees" die Heilige Gees. Hierteenoor moet opgemerk word dat die woord van Jhwh en die rûah van sy mond (33:6) 'n parallelismus membrorum vorm.[27] Dābār en rûah is in die konteks komplementêre begrippe. As God sy woord spreek, gaan die *asem* uit sy mond.[28] Asem verteenwoordig lewe en daarom kan die rûah in die teksgedeelte God se *skeppende mag* in sy skeppingshandelinge aandui.

Die betekenisveld "asem" het reeds implisiet in die voorafgaande gedeelte voorgekom. Dié betekenisveld [29] speel ook in op die verstaan van die volgende gedeeltes. Asem is nie net beleef as iets wat blywend teenwoordig is nie, maar as 'n krag wat in die asemritme sigbaar word.[30] Dit is teen dié agtergrond dat die betekenislading van rûah in die skeppingskontekste nagegaan moet word. Die twee voor-eksiliese tekste wat hiervoor in aanmerking kom, is Gen. 6:3 en Gen. 7:22.[31] Gen. 6:3 lewer probleme op wat betref sy teksvorm en konteks. Dié teks is nie ingeweef in die patroon van Gen. 6:1-4 nie.[32] Hieruit maak Albertz en Westermann die gevolgtrekking dat die teks in sy huidige vorm, 'n verwerking is.[33] Rûahi kan in dié

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

teks as *lewensbeginsel* verstaan word.[34] Die lewensasem (as beginsel van die lewe) beteken eenvoudig "die Lebendigkeit, das Einhauchen des Lebensatems die Belebung des Menschen, nichts weiter".[35] In Gen. 7:22 kom rûah ook in die betekenis "*lewensasem*" voor.[36] Ons tref rûah verder in Jes. 57:16 in die sin van *lewensasem* aan (vgl. Job 27:3).[37] Die asem wat God gee, wek die mens immers op tot lewe.

Ps. 104:30 kan ook binne die voorafgaande raam geplaas word. Maar voordat dié plasing gedoen word, moet daar stip na die teks gekyk word. Die voorkoms van rûah in Ps. 104:30 in verband met die skepping, het daartoe gelei dat dié teks oorspan is in 'n poging om rûah met "Gees" te vertaal. As Theron beweer "alles wat bestaan, bestaan kragtens die 'Mitsein Gottes' (Schumann) in die *Heilige Gees*" en Ps. 104:30 as bewysplaas aanhaal, dan gaan die opmerking mank aan 'n eksegeties-teologiese peiling van die begrip rûah in die Ou Testament.[38] Pannenberg ken aan die Gees nie slegs 'n soteriologiese funksie toe nie, maar ook 'n kosmiese werking. Hiermee is saaklik nie fout te vind nie. Maar wanneer hy sy stelling egter op Ps. 104 grond, verloor sy bewering oortuigingsgrond.[39] Moltmann beweer met stelligheid: "Blickt der christliche Glaube auf die 'Schöpfung im Anfang' zurück, dann wird er schon in ihr die Präsenz des *Heiligen Geistes als Schöpfergeist* entdecken. Er kann keine geist-lose Auffassung der Schöpfing entwickeln. Die Schöpfung existiert nur in der Kraft des Geistes Gottes der in sie eingegangen ist. Sie würde vergehen, nähme Gott seinen Geist von ihr". Hy steun ook op Ps. 104:29-30 vir sy standpuntinname.[40] Berkhof beweeg op dieselfde baan as hy sê: "Gods Geest schept het leven van de *natuur* en houdt het in stand," en Ps. 104:30 as bewysplek aanhaal.[41]

Ps. 104:30 het nie die een-malige skeppingshandeling van God in die oog nie.[42] Maar kragtens God se skeppende mag (rûah) leef mense en onderhou Hy sy skepping.[43] Die skeppende mag van God word deur die rûah verteenwoordig.

Daarom is dit in die konteks meer verantwoord om onder rûah die "lewensasem" wat God gee, te verstaan.[44)]

Rûah kry 'n ietwat ander aksent in Jes. 42:5, hoewel die verskil tussen "lewensasem" en "lewe" eintlik meer 'n asemtoggie is! Albertz en Westermann is van mening dat rûah eers in die tyd van die ballingskap in samehang met die skepping van die mens voorkom.[45)] N^{e}šāmā en rûah kom in Jes. 42:5 as parallelle begrippe voor.[46)] Die moontlikheid dat die teksgedeelte 'n toepspeling op Gen. 2:7 bevat, kan nie uitgesluit word nie.[47] Van der Meer wys daarop dat God in Jes. 42:5 as die Skepper van die hemel en die aarde bely word en óók as Gewer van die *lewe* (rûah) aan die mensheid.[48)] Dié belydenis beoog om God se uniekheid en onvergelyklikheid te verkondig en om die oë óók oop te maak vir die *lewensmoontlikhede* wat Hy gaan skep.[49)]

'n Oorskouing van Ps. 139 toon dat daar slegs op 'n indirekte wyse oor die rûah en die skepping gepraat word. 'n Himniese grondmotief omsoom dié psalm.[50)] God word geprys omdat Hy die digter op 'n gedugte wyse geskep het (Ps. 139:14). Aangesien die digter uit God se hand kom, is hy ook vir altyd in sy hand. Dit is in dié verband dat daar van die rûah sprake is (Ps. 139:7). Rûah is hier 'n parallelle begrip vir pānîm.[51)] Daarom wys rûah in Ps. 139 op God se persoonlike teenwoordigheid. Hy oorsien alles en almal en voorsien in die behoeftes van sy vertroue-linge.

Op hierdie stadium kan enkele grondpatrone ten opsigte van die rûah en die skepping gekomponeer word:

1. Die komposisie geskied nie op literêre- of historiese gronde nie, maar op grond van tematiese oorwegings.

2. Wanneer die term "*Gees*" in die Ou Testament gebruik word, mag dit nie die weg baan tot 'n self-standige

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

belydenis aangaande die rûah in skeppingskontekste nie. Die monoteïstiese toonaard van die Ou Testament staan so 'n interpretasie eens en vir altyd in die weg. Daar is net één God (Deut. 6:4). Wanneer rûah in verband met God gebruik word, bly dié begrip aan God verbonde en wel op so 'n manier dat dit God Self is wat skeppend en onderhoudend optree.

3. Die rûah is in Gen. 1:2 God se skeppende mag in beweging. In Ps. 33:6 word God se skeppende mag in sy skeppende handelinge bekendgestel.

4. Rûah kom ook in die betekenis van lewensbeginsel (Gen. 6:3) en lewensasem (Gen. 7:22, Jes. 57:16, Ps. 104:30) voor.

5. Die term kan ook lewe én lewensmoontlikhede beskryf (Jes. 42:5).

6. Ps. 139 het slegs implisiet betrekking op die rûah en die skepping. Rûah is hier God se persoonlike teenwoordigheid wat himnies besing word.

2.2 DIE RÛAH EN DIE MESSIAS/^{C}AEBAED

In hierdie paragraaf gaan dit om die boeiende verhouding tussen die rûah en die messias. Dié verhouding dra soveel gewig omdat die verhouding tussen die Gees en Christus in die Nuwe Testament as 'n vervulling van die aangekondigde verhouding in die Ou Testament verstaan kan word. Maar om dié vervulling te begryp, moet die verhouding tussen die rûah en die messias allereers in sy Ou-Testamentiese omgewing ontgin word. Die eerste gedeelte wat hiervoor in aanmerking kom, is Jes. 11:1e.v.

Wildberger vermoed dat Jes. 11:1-9 in dieselfde tydsraam as Jes. 10:27b-24 staan.[52] Jesaja 10:27b voorspel dat 'n

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

vernietigende katastrofe op Jerusalem wag. Die vraag wat vanself-sprekend op die volk se lippe bewe is of daar nog van 'n toekoms vir die Dawidshuis en Israel sprake is.[53]

Die verrassende antwoord is dat die profetiese heilswoorde,[54] 'n nuwe heilsdaad vir die toekoms voorsien.[55] Dié koning op wie die profetiese oë gerig is, is die messias-koning.[56] Dit is opmerklik dat die messias-koning tog menslik voorgestel word. Hy sal 'n af-stam-meling van Isaï wees (Jes. 11:1) en daar sal by hom ontsag vir die heilige God wees.[57]

Met die oog op die uitvoering van sy taak, sal die rûah Jhwh op die messias *rus* (Jes. 11:2). Dit gaan om 'n *blywende verhouding* tussen die rûah Jhwh en die messias.[58] Die verwysing na die rûah Jhwh in die taaktoerusting van die messias is belangrik omdat die rûah 'n aansienlike rol in die ampstoerusting in die Ou Testament vertolk.[59] Die kragwerking van die rûah het die ampspersoon tot magtige heilsgerigte dade in staat gestel.[60] Met reg merk Wildberger op: "Es sind nicht ausschlieslich, aber doch vornehmlich königliche Charismata" waarmee die koningsgestalte van die messias geteken word.[61] Daarom is dit ook nie vreemd dat die dinamiese werking van die rûah Jhwh hier funksioneer nie.[62] Die rûah Jhwh sal aan die messias vaardighede verleen vir sy "ganz und gar unpolitische Regierung: Weisheit, Einsicht, Rat, Stärke, Erkenntnis und Jahwefurcht".[63] Die gawes waarmee die rûah hom sal toerus, is *heilsgerig*. *Wysheid* en *insig* is koningstermini (1 Kon. 3:11-12, 28, 1 Kron. 22:12, Jes. 10:13). Die rûah sal aan hom heerserswysheid gee om die alledaagse probleme te behartig.[64] Die messias sal ook deur die rûah Jhwh in staat gestel word om in 'n bepaalde omstandigheid die regte besluite te neem.[65] Die rûah sal voorts aan hom *raad* in raadop-situasies gee sodat hy met sy regering sy beoogde doel kan bereik.[66] Hy sal ook die geestelike en fisiese *krag* ontvang om sy regering suksesvol te bestuur (vgl. Jes. 11:4)[67] Die rûah Jhwh sal die messias verder in staat stel om in 'n intiem persoonlike

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

verhouding tot Jhwh te staan,[68] en om Godsvrug te dra.[69]

Die feit dat die rûah Jhwh op die messias sal *rus* en hom met ampsgawes vir sy koningskap sal *toerus*, sal daartoe lei dat die messiaanse regering een van *reg en betroubaarheid* sal wees (Jes. 11:3-5).[70] Sy vredesryk sal die skepsel en die skepping omvat.[71] Die rûah Jhwh sal hom in staat stel om God by die mense te verteenwoordig.[72] Met reg maak Scheepers die afleiding *"dat Jahwe self deur sy gees met die Messias sal wees"*.[73]

Wanneer Westermann in die lig van die gawes van die rûah beweer: "es ändert sich an dieser Aufzählung nichts, wenn man das Wort 'Geist' überhaupt weglässt", en verklaar dat die begrip 'n abstrakte betekenis verkry het wat niks spesifieks sê nie,[74] laat hy nie reg aan die gerigtheid van die woord geskied nie. Die keuse van die term hang *spesifiek* saam met die verlening van ampscharisma aan die messias-koning. Dit is juis die rûah Jhwh wat die blywende werking daarvan verseker en sodoende die vestiging van die vredesryk borg. Skerper gestel: dit is Jhwh Self wat deur die rûah die vestiging van en die suksesvolle regering in die messias-ryk sal bewerk.

Die beskrywing van die Gees se werking by Jesus se doop in die Nuwe Testament kan óók teen die agtergrond van die profesie van Jes. 11:2 gesien word.[75] Meer nog: dit kan as die vervulling van die heilsprofesie verstaan word.

'n Volgende teksgedeelte wat ons noulettende aandag eis, is Jes. 42. In dié gedeelte word die verhouding tussen die rûah en die ᶜaebaed Jhwh grondig toegelig. Van hieruit kan belangwekkende grondpatrone onderskei word waarop daar in die Nuwe Testament voortborduur word.

Die verhouding wat in Jes. 42 aan die lig kom, funksioneer binne 'n weldeurdagte komposisie van Jesaja 40-55.[76] Met reg voer Westermann 'n pleidooi dat die ᶜaebaedliedere

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

allereers binne die samehang van Deutero-Jesaja se verkondiging verstaan moet word.[77] Daar kan vier ^{c}aebaedliedere binne die omvangryke komposisie onderskei word.[78] Die vasstelling dat die ^{c}aebaedliedere aan die konteks genaat is, bring mee dat die omgewing waarin die eerste ^{c}aebaedlied staan, nagegaan moet word. Elliger is van oordeel dat die hemelse raadsvergadering die agtergrond van Jes. 42:1-4 vorm.[79] In Jesaja 40:1-8 het die profeet die boodskap van sy roepingsvisioen neergegepen. Allerlei teenslae het die profeet ontmoedig en aan sy roeping laat twyfel. Ten einde hom te bemoedig, ontvang die profeet 'n nuwe visioen waarin Jhwh, in die hemelse raadsvergadering, hom as dienaar aanwys om sy opdrag uit te voer. Jhwh praat met sy engele oor die dienaar wat Hy aan hulle voorstel. Die profeet is in die gees by die onthulling teenwoordig. Elliger se veronderstelling van die ontmoedigde profeet wat 'n blik op die hemelse raadsvergadering kry, vind egter geen steun in Jes. 42:1-4 nie.[80]

Die vraag is op watter wyse Jes. 41:21-29 op Jes. 42:1 e.v. gerig is.[81] Op sigself het Jes. 41:21-29 as gerigskouspel 'n selfstandige karakter. Schoors wys op die parallelle opbou van Jes. 41:21-24 en Jes. 41:25-29 waardeur 'n sekere eenheid en afgeslotenheid aan die lig kom.[82] Hieruit volg egter nie dat Jes. 41:21-29 geen binding aan Jes. 42 het nie. Dijkstra wys byvoorbeeld op die formele en materiële samehang tussen Jes. 41:21-29 en Jes. 42:8-9 op grond van die voorstellingsfraseologie en die afgode-polemiek.[83]

Jes. 41: 21-29 spieël 'n regsstryd.[84] In die regsstryd is Jhwh tegelykertyd die Aanklaer én die Regter.[85] Hy daag die gode uit om "bewysgronde" (Jes. 41:21) voor te lê dat hulle werk-lik gode is. Hierdie bewyslas sou op twee wyses uitgevoer kon word: óf dat hulle te kenne gee wat nog gaan plaasvind (22:a) óf dat hulle in staat is om die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

vroeëre dinge te vertolk (22b). Al wat die gode kan doen(!), is om niks te doen nie (Jes. 40:19, 20, Jes. 41:24, Jes. 41:28-29). Hulle is niks-seggend. Stom go(e)d! God is alleen God (Jes. 45:6,14, 46:9, 47:8,10). Hy is in volle be-heer. In die verlede het Hy Hom reeds bewys. In die nulpuntsituasie van die ballingskap is Hy aanwesig en in die toekoms gaan Hy deur die Persiese koning Kores sý geskiedenis maak (Jes. 41:25; vgl. Jes. 44:28, 45:1 e.v., 46:11, 48:15)[86] Die gegote gode is slegs rûah (wind), maar God gee rûah (lewe) (Jes. 42:5).[87] In die lig van die gode-polemiek waar die gode niks voorstel (of voorspel) nie, stel God sy dienaar voor.[88] Teen hierdie agtergrond is die naatlose oorgang na die voorstelling van die dienaar begryplik en aangrypend.[89]

Die taak van die dienaar staan binne 'n bepaalde raam. Daarom is dit noodsaaklik om die eerste ᶜaebaedlied noukeurig af te baken. Op grond van genre-kritiese analise is die eenheid van Jes. 42: 1-9 bevraagteken.[90] Op voetspoor van De Leeuw kan aanvaar word dat die eerste ᶜaebaedlied tot v.9 reik.[91] Die benadering doen nie daaraan afbreuk dat Jes. 42:1-4 as 'n afgeronde teks beskou kan word nie.[92] Binne die raam van die tekseenheid word die ᶜaebaed Jhwh voorgestel.[93] Met Jes. 42:5 begin 'n nuwe gedeelte binne die ᶜaebaedlied[94] waarin die dienaar aangespreek word.[95] Daar kan van 'n jukstaposisie ten opsigte van Jes. 42:1-4 en Jes. 42:5-9 gepraat word. Die jukstaposisie verryk die verstaan van die doel van die dienaar se sending.[96] Jes. 42:8-9 vorm 'n sluitstuk van die voorafgaande gedeelte.[97]

Dit is binne bogemelde raam dat die voorstelling en optrede van die dienaar tot sy reg kan kom. Die ᶜaebaedlied begin met 'n oratio recta van Jhwh wat met die interjeksie hēn die aandag op die dienaar fokus.[98] Jes. 42:1 is 'n "Präsentionswort" waardeur God die dienaar vir 'n opdrag aanwys.[99]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Teen die agtergrond van die gode se onvermoë om hulle godheid te bewys, roep Jhwh sy "getuie" na die voorgrond - sy dienaar.[100] Hy is God se getuie deur wie Hy sy Godheid in woord en daad gaan bewys.[101] Dié getuienis sal die dienaar aan die volke[102] en óók voor God se volk aflê. Maar ten einde sy dienaar hiertoe in staat te stel, moet hy *toegerus word*.

Die dienaar wat die Here voorstel, is deur Hom *aangestel* met die oog op die vervulling van sý roeping.[103] Die aangestelde dienaar is ook deur God *uitverkies* (42:1). Vriezen het aangetoon dat God se verkiesing nie op persoonlike kwaliteite berus nie, maar dat sy verkiesende genade die grond van sy genadige toewending is.[104] Bḥr as 'n tegniese term vir Israel se verkiesing, rimpel op 'n ou tradisiestroom.[105] ᶜAebaed en bḥr word as parallelle begrippe gebruik ten opsigte van die aartsvaders, die volk (Jes.43:20, 45:4, 65:9,22, Ps.105:6, 43, 106:5) sowel as Moses (Ps. 106:23).[106] Wanneer Dijkstra beweer dat die parallelle begrippe ᶜaebaed en bḥr nie ten opsigte van 'n profeet voorkom nie, dan hou hy nie daarmee rekening dat Moses ook die groot profeet van die volk se lydenstyd was nie.[107] Bāḥîr as koningstitel wortel ook in 'n ou tradisie (Saul: 1 Sam.10:24; Dawid: 2 Sam. 6:21, Ps. 89:4,20).[108] Hieruit kom Dikjstra tot die slotsom dat "wat Dt. Jes. betreft *ēbed//bāḥīr* reeds voor koning en volk als overgenomen traditie naast elkaar staan".[109] Om in die lig hiervan koninklike trekke by die dienaar te vermoed, is nie te vergesog nie. Die toutologiese frase: "hy geniet my guns", is die grond van God se genadige verkiesing.[110]

God stel sy dienaar in staat om sy roeping te vervul deurdat Hy sy rûaḥ op hom laat kom (Jes. 42:1). Deutero-Jesaja staan binne die tradisie waar die rûaḥ 'n mens tot diens bekwaam. Hiervan is die rigters, die ekstatiese profete, die Skrifprofete, die konings en die messias sprekende voorbeelde.[111] Indien aangeneem kan word dat

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

die dienaar óók oor koninklike kenmerke beskik, word daar veral uit die Dawidstradisie geput waar die rûah die koning vir sy amp toerus (1 Sam. 16:13, 2 Sam. 23:1 e.v., vgl. Jes. 11:2).[112] Die verbale vorm wat die rûah-gawe beskryf, dui op 'n blywende kragwerking van God. Dit is juis die rûah as gawe wat die dienaar tot die uitvoer van sy taak inspireer en in staat stel. Daarom is dit van belang dat die blikrigting tot die taak gewend word.

Hy sal die mišpāt aan die nasies bekendmaak (42:1). Elliger merk met reg ten opsigte van die begrip mšpt op: "Die Ausleger haben viel an dem Wort herumgerätselt".[113] 'n Ryk skakering van betekenismoontlikhede is aan die begrip toegeken. Begrich aanvaar die term as 'n terminus technicus uit die regspraak en ken die betekenis "Urteil", "Gerichtsentscheidung" daaraan toe. "Sachlich hat man zu denken, dass das Urteil - es ist an ein Strafurteil zu denken, wie aus dem Folgenden hervorgeht - öffentlich bekanntgemacht wird und damit Rechtskraft erlangt".[114] Westermann het by die gedagte van 'n *regsbeslissing* aangesluit.[115] Hy verklaar mšpt in die lig van die sogenaamde "Gerichtsreden" (Jes. 41:1-5, 41:21-29). Binne dié raam verklaar hy mšpt as die oordeel oor die gode van die volke. Hulle het geen aanspraak en reg op goddelikheid nie, want Jhwh alleen is God.[116] Ridderbos oordeel dat die mšpt 'n benaming is wat ontleen is aan die "reg" of die "regte" en insettinge; die ganse regsorde wat aan Israel deur Moses se bemiddeling geopenbaar is. Dié ware reg wat gelyk is aan openbaring, sal die dienaar aan die nasies verkondig.[117] Von Rad deel Ridderbos se gedagtegang as hy onder mšpt die "ware religie" of die "absolute waarheid" wat Jhwh deur sy dienaar aan die volke bekend sal maak, verstaan.[118]

Om vir 'n moment weer na Elliger se standpunt terug te keer. Hy is van mening dat mšpt méér as net "Urteil" of "Gerichtsentscheidung" omvat. Vir sy uitleg verwys hy na Jes. 40:27 en verklaar: "Dort ist deutlich, dass mšpt

einen über das Forenisische hinausgehenden Sinn haben kann und dort die ganz persönliche Entscheidung des göttlichen Weltregenten bedeutet, der ohne Gerichtsverfahren von sich aus 'Recht' setzt, Recht im weiteren Sinne, das die Ordnung der Dinge im Wandel der Zeit, den Lauf der Geschichte bestimmt. Um diesen mšpt auf seinem Wege durch die Welt geht es offenbar auch hier in 1."[119] Daar kan met Elliger saamgestem word dat dit inder-daad in die mšpt-handeling om 'n "Begnadigungsurteil", maar ook om 'n "Neuordnung der Welt" gaan.[120] Die dienaar se mšpt-handeling is op 'n wêreldwye uitvoering gerig.[121] Die mšpt-opdrag moet deur die dienaar *gerealiseer* word.[122] Ten einde die mšpt-opdrag af te baken, is die blootlegging van die betekenislading van die begrip noodsaaklik. Oosterhoff gee die volgende oorsig: die verbale vorm van mšpt is špt. Mšpt het die volgende betekenisveld: regterlike uitspraak, regspraak, vonnis, reg as 'n kompleks van regsreëls, voorskrif, bepaling, regsordening, regsbestel, die lewe ooreenkomstig die regsreëls, die regsbetragting.[123]

Jerusalem was eenmaal vol van mšpt (Jes. 1:21). Dit beteken dat daar nie slegs regsbepalings was nie, maar ook 'n lewe in ooreenstemming met die reg.[124] Jhwh verwag mšpt (regsbetragting) in Jerusalem, maar daar is regsverkragting (Jes. 5:7, vgl. Jes. 59:8,15).[125] Dit is die taak van die dienaar om die regsorde bekend te maak en te laat funksioneer.[126] Die taak moet in 'n wêreld waar soveel onreg en verdrukking aan die orde is, uitgevoer word.[127] Die regsorde waarom dit gaan, is die koningsheerskappy van God (vgl. Jes. 40:13-14).[128] Die Here gee die versekering dat die dienaar sy wil sal bekend maak soos dit is (Jes. 42:3). Ten onregte vertaal North: "He will faithfully reveal my law" (Jes. 42:3).[129] Dit gaan in die teks nie om 'n persoonlike eienskap van die dienaar nie, maar om sy *taak*. Daarom kan instemming met Westermann se toeligting betuig word: "dass es Wahrheit, dass es gültig werde".[130] Elliger verklaar op sy voetspoor: "Gemeint ist, dass das Hinausbringen des Rechts durch den

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Knecht 1^{c}mt 'zur Wirklichkeit' wird, zu allem, was praktisch den Inhalt des Begriffes ausmacht, d.h. dass es nicht Auftrag bleibt, sondern ausgeführt wird und dass es nicht Versuch oder Bruchstück bleibt, sondern zum Erfolg und zum Ziel führt".[131] Die voorsetsel (1^{e}) wat in Jes. 42:3 gebruik word, dui op 'n *doel*: tot waarheid, dit wil sê tot werklikheid bring.[132] Die ^{c}aebaed Jhwh sal sy neergelegde taak verwerklik.[133]

Westermann sien in Jes. 42:4 'n sinspeling op die swaar leed wat op die dienaar in die voltooiing van sy taak wag.[134] Renkema vind egter geen steun vir dié verklaring in die teks nie. Die vertaling van ^{c}*ad* met "totdat" lei moontlik tot sodanige interpretasie.[135] Renkema wys daarop dat ^{c}*ad* ook duratiewe betekenis kan hê en dan kan dit met "terwyl" vertaal word (1 Sam. 14:19).[136] Die klem val in die geval op die druk en weerstand wat hy sal ondervind terwyl hy sy taak uitvoer. Dié taak is daarop afgestem om "Gods rechtorde op aarde, een wereld van recht en gerechtigheid" te vestig.[137] Die dienaar se taak het 'n gerigtheid op *Israel*. Die geknakte riet en die dowwe lamppit dui op Israel se hooplose bestaan tydens die ballingskap.[138] Die dienaar sal die geknakte Israel in beskerming neem.[139] De Moor wys daarop dat die slaaf dikwels in die nieu-Babiloniese tyd 'n brandmerk met die naam van sy eienaar op sy hand gedra het.[140] "Israël merkt zich met de naam van JHWH. Iedere Israëliet die belijdt 'van JHWH' te zijn wordt zo tot een levend, onuitwisbaar teken van het verbond."[141] Wat De Moor egter uit die oog verloor, is dat Israel nie die subjek van die handeling is nie. Die dienaar is die handelende persoon. In die uitvoering van sy taak word hy die verbond van God met Israel genoem (Jes. 42:6).[142] As die dienaar die *b^{e}rît ^{c}am* genoem word, is dié handeling gerig op die bevryding van Israel.[143] Die bevryding van Israel is dan 'n vervulling van God se verbondsbeloftes.[144] Dié bevryding word konkreet uitgespel as 'n bevryding uit die ballingskap (Jes. 42:7).[145] Dit gaan egter nie om heil

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

vir Israel alleen nie, maar om "heil vir die wêreld".[146] Op die vraag wie die lig vir die nasies is (Jes. 42:6), antwoord Bosch: *Israel*.[147] Die dienaar van die Here is egter die lig vir die volke.[148] Die woord *'ôr* teken die strale van heil, geluk en bevryding.[149] Die dienaar sal God se heil tot teen die kosmos se wande laat spoel! Daarom wag die eilande op wat hy hulle sal leer (Jes. 42:4). Tôrā dui in die teksverband op die insettinge en verordeninge wat God aan Israel gegee het.[150] Die tôrā is volgens Renkema die inhoud van die profetiese woord van die dienaar, identies met die mṿšpṭ wat hy bring.[151] Die vermelding dat "die eilande" op sy onderwysing wag, beteken nie dat hulle met 'n sluimerende heilsverwagting geseën is nie. Die klem val op die dienaar wat voorgestel en toegerus is om die mṿšpṭ op aarde te realiseer.[152] Ons sou van 'n kosmiese effektuering van die heil kon praat. Want "Gods tôrāh is gericht op een wereld, waar geen onrecht en strijd, maar gerechtigheid en vrede heersen".[153]

Wanneer ons taak ten opsigte van die dienaar se taak afgehandel is, is die boeiende vraag na die identiteit aan die orde. Ondanks onvermoeide pogings om die identiteit van die dienaar te ontsluit, bly(k) dit 'n bleek geheim.[154] Westermann se benadering van die vraagstuk is verhelderend as hy sê: "die Exegese dieser Stücke darf nicht von vornherein von der Frage geleitet sein 'Wer ist dieser Gottesknecht?', vielmehr sind die Texte darin zu respektieren, dass sie uns das nicht sagen und nicht sagen wollen".[155]

Renkema se vraender-wyse opmerking kan hiernaas gevoeg word: "Waar het OT elders zo royaal is met namen van profeten en koningen en de bijbehorende jaartallen, valt het hier des te meer op dat de naam van de profeet en van de Knecht achterwege blijven. Dat kan geen toeval zijn maar doet veeleer opzet vermoeden. Moet dat dan niet in de teksten van Deutero-Jesaja gerespecteerd worden?"[156]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Die eerste ᶜaebaedlied wek die indruk dat dit om 'n *persoon* gaan.[157] Ten gunste hiervan kan die volgende argumente genoem word: Die dienaar word voorgestel aan Israel en die volke. Sy taakomskrywing gee voorkeur aan 'n persoonlike opvatting. Boonop het hy 'n taak teenoor Israel en die nasies. Die dienaar word afwisselend koninklik en profeties geteken. Selfs Dijkstra wat 'n eksegetiese pleidooi vir 'n *koninklike dienaar* voer, moet skoorvoetend byvoeg dat die dienaar "mogelijk iets profetisch over zich" het.[158] Die rûaḥ het ook nie net die koning oor-meester nie, maar ook die profeet.[159] Die mšpṭ was ook nie slegs 'n koninklike handeling nie, maar ook dié van die profeet.[160] Die tôrā-oprigting wys verder meer op profetiese werksaamhede. Daarom kan op voetspoor van Oosterhoff besluit word: "Zo heeft de Ebed JHWH duidelijk koninklijke trekken. Niet minder duidelijk zijn zij profetische trekken".[161] Daar kan selfs van 'n tipologiese duiding van die dienaar duskant die beloofde land gepraat word. Dan kan daar saam met Koole geformuleer word "dat de Knecht iemand is, in wie het koninklijke en het profetische verenigd zijn, zoals dat bij Mozes het geval was".[162] Wanneer daar ten gunste van 'n individuele persoon besluit is, kan daar nie aan die be-teken-is van die dienaar ten opsigte van die ballingskapsituasie verbygegaan word nie. Indien die boodskap van die dienaar se optrede nie histories gehoor is nie, sou dié woord ongehoord en betekenisloos versand het.[163] Dit is veral die ballingskapsterme (Jes. 42:7) wat op 'n historiese vulling rondom die ballingskap wys.[164] Daar sou ook van 'n tipologiese spanning rondom die dienaar gepraat kon word. Dit is juis die historiese vulling van die ᶜaebaedgestalte wat na 'n toekomstige vervulling reik. Dit is die vaagheid en die anonimiteit van die ᶜaebaedfiguur wat na die uur van volheid strek. Daarom kan die ᶜaebaedlied ook in die ry van koning-messiaanse profesieë geplaas word (Jes. 9:6, Jes. 11:1, Jer. 23:5, Sag. 9:9)[165] Elders in die Ou Testament val die terugkeer van Israel uit die ballingskap saam met die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

messiaanse tydvak (Hos. 3:5, Eseg. 37:22).[166] In die Nuwe Testament gee Jesus Christus konkrete vulling aan die ᶜaebaedbegrip. Hy is God se Dienaar (Fil. 2:5-11, Matt. 12:15-21). Op Hom sal die Gees rus (Mark. 1:10, 12).[167]

Dit is van pas om samevattend op enkele gesigspunte wat uit die paragraaf gekristaliseer het, te fokus.

1. Jhwh stuur die messias om sy kosmies-omspannende oogmerke te verwesenlik.

2. Die be-doel-ling van die messiaanse optrede is gerig op:

   2.1 Die realisering van Jhwh se nuwe regsorde. Anders gesê: die ver-werk-liking van Jhwh se koningsheerskappy.

   2.2 Die realisering geskied teenoor die niksseggende aansprake van die afgode. Die stomme go(e)d! Die messias is die enigste Godsbewys: net Jhwh alleen is God!

   2.3 Die koningsheerskappy van Jhwh is gerig op Israel én die volke. Die heil van God bring 'n kosmiese skittering.

3. Ten einde die messias in staat te stel om sy taak uit te voer, rus Jhwh Hom toe met sy rûah. Die rûah verteenwoordig in die verband Jhwh se blywende teenwoordigheid.

4. Jhwh verleen deur die rûah aan die messias ampsgawes sodat hy as koning regverdig kan heers en as profeet kan leer en dien.

5. In die Ou Testament is die gesig van die dienaar (Jes. 42) bedek. In die Nuwe Testament word die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

dienaar as die Messias, die Christus, ontdek. Hy lê oop en bloot in 'n noodwiegie. Die Messias lê en wag as't ware vir die doopdag. Dié dag waarop die ᶜaebaedlied óór Hom gesing sou word. Op dié dag sou die Gees op Hom kom rus om Hom vir sy taak toe te rus. Die taak wat op Hom gewag het, was om God se wêreldomvattende koningsheerskappy te proklameer. Maar om dit te realiseer moes Hy die heil versoenend bewerk sodat die Heilige Gees dit kosmies kon effektueer.

2.3 DIE RÛAH EN DIE HERSKEPPING VAN GOD SE VOLK

Uit die voorafgaande het dit reeds duidelik geword dat die ᶜaebaed se taak op Israel én die volke gerig is. Hiertoe het die rûah hom bekwaam. Daarom is dit 'n bekwame plek om nou op die verhouding tussen die rûah en die volk te let.

In die eksiliese en na-eksiliese tydvak is die opvallende dat die rûah in byna alle gevalle met die suffiks van die eerste persoon enkelvoud gebruik word.[168] Hieruit kan die afleiding gemaak word dat die rûah-voorstelling binne die Jhwh-rede plaasvind, veral binne die raam van die profetiese heilsaankondigings - en skilderinge.[169] Hierdie heilsvoorspellings en -voorstellings open verrassende perspektiewe met betrekking tot die aktiwiteite van die rûah. Langs hierdie weg is daar op 'n ongekende nuwe verhouding tussen God, mens en wêreld aangespeel.

Die omvattendheid van die rûah se werksaamheid ten opsigte van die *ganse volk* kan as *herskeppende handelinge* omskryf word.[170] Die herskeppende werksaamheid funksioneer by Esegiël binne die raamwerk van Israel as God se ontroue bondgenoot.[171] Esegiël vertolk die heilsgeskiedenis as Jhwh se reeks onsuksesvolle handelinge met sy volk en Israel se konstante mislukking om die Goddelike wil na te kom.[172] Die ekskursie wat Esegiël van die geskiedenis

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

onderneem, beoog nie om Israel se afsonderlike oortredinge aan die man te bring of om die mislukking voor een geslag se deur te lê nie, maar om die diep gewortelde onwilligheid om God heelhartig te gehoorsaam, aan die kaak te stel.[173] Die groot raaisel is dat Israel nie in staat is om God te gehoorsaam (ken) nie. En dit ondanks God se trou. Dié onverklaarbare verhardheid kan slegs aan Israel se "kliphart" (Eseg. 36:26) toegeskryf word.[174] Dit gaan nie slegs om "de hardnekkige, weerspannige *gezindheid*"[175] nie, maar om 'n totale verdorwenheid wat op sondige gesindhede én dade uitloop.[176] Die ongehoorsaamheid aan God konkretiseer in die ontheiliging van sy Naam onder die nasies (Eseg. 36:22-23)[177] en die aanhang van die gode van die nasies (Eseg. 36:25).[178]

Die eer van Jhwh is op die spel, daarom handel Hy.[179] Sy handelinge het die heiliging van sy Naam voor die nasies ten doel (Eseg. 36:23). Hy wil sy heiligheid - sy mag - voor die oë van die nasies deur sy heilsdade vestig.[180] God se herskeppende handelinge begin met *reiniging* (Eseg. 36:25). Op die reiniging van sonde (Eseg. 36:16-38),[181] volg die herstel van God se volk. Die reiniging word verbeeld in 'n waterbesprinkeling wat 'n kultiese reinheid voorstel.[182]

Aangesien Esegiël Israel se bestaan voor God met 'n priesterlike bewoëndheid beskryf,[183] is dit ook nie vreemd dat hy die heil in kultiese terme doop nie.

Die rituele reiniging van die liggaam is egter net maar die begin. Op dié reiniging volg die vernuwing van die innerlike (vgl. Eseg. 11:19).[184] Daar moet 'n radikale hartsverandering plaasvind. Die term leb is 'n omvattende begrip. Dit is nie slegs die setel van die ganse ervaringslewe nie, maar ook van die verstand en wil.[185] Die hart kan in een woord beskou word as 'n aanduiding van die wils- en aksiesentrum van die mens.[186] Ten einde die wils- en aksiesentrum van die mens/volk te verander,

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

is 'n "nuwe hart en 'n nuwe gees" nodig (Eseg. 36:26). Leb en rûah word as parallelle begrippe gebruik om die verandering wat Jhwh van binne uit bewerk, aan te dui.[187] Dit gaan nie net om "een nieuwe gezindheid" nie,[188] maar om 'n hart-grondige lewensherskepping. Jhwh bewerk die herskepping deur sy rûah (Eseg. 36:27). Die rûah is 'n manifestasie van Jhwh se herskeppende krag.[189] Jhwh skep deur sy rûah ruimte sodat die volk sy wil kan gehoorsaam (vgl. Eseg. 11:20). Die Godgegewe en gevraagde gehoorsaamheid bring 'n nuwe Gods-diens mee.[190]

Die herskeppende handelinge van Jhwh deur sy rûah is nie "a pie in the sky when you die" nie. Jhwh se herskeppende handelinge gryp in die eksistensie van sy volk in. Daarom word daar in Eseg. 37 (ná Eseg. 36) na die implikasies van die herskepping vir die volk se (aardse) bestaan gekyk. Israel vergaan van wanhoop in die ballingskapsnoute. Hulle rouklag lui soos 'n doodsklok. "Ons bene is uitgedroog, ons het geen hoop meer nie, dit is klaar met ons" (Eseg. 37:11b).[191] In hierdie wanhoopsklag lê die verlies van alle vitale lewenskrag ingeklem.[192]

Dit is in hierdie nulpuntsituasie dat Esegiël 'n visioen sien: 'n gesig van wat Jhwh, die Herskepper gaan (kan) doen. Hy gaan naamlik nuut begin met 'n volk wat skynbaar (werklik!) aan sy einde gekom het.[193] In die profetiese visioen staan die menslike onmag teenoor die Goddelike volmag (Eseg. 37:3).[194] God gaan die verdorde bene (mense) laat herleef. Esegiël maak van die term rûah gebruik om die radikale herlewing te beskryf. Jhwh gaan *lewe* in die dooie bene blaas (Eseg. 37:5, 6, 9, 10, 14).[195] In die lig daarvan dat Esegiël met skeppingsterminologieë werk om die herskeppingsgebeure te verduidelik, is dit nie vreemd dat die skepping van die mens in Gen. 2:7 'n analoë gebeure is nie.[196] Die wonder van Jhwh se herskeppende daad blyk daaruit dat Hy die bleek bene uit die grafte haal (Eseg. 37:12). Die graf is immers die plek waar die dooie buite bereik van die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

lewende is.[197] Esegiël maak van eksodusterminologie gebruik om Jhwh se herskeppingsdaad aan te dui: die uitkom uit die graf en die terugbring na Israel toe (Eseg. 37:12).[198] Die uittog uit die land van die dood lei na 'n intog in die land van die lewe. Die intog word aan die herskeppende werk van Jhwh se rûah verbind (Eseg. 37:14). Die rûah sal die tot die dood toe vertwyfelde volk weer tot lewe wek.[199] Jhwh se rûah verteenwoordig hier sy herskeppende krag.[200] Die wonder van die nuwe lewe vir die volk is die groot Godsbewys teenoor die wêreld - Jhwh skep die geskiedenis en Hy hou woord.[201]

Jesaja 44:1-5 funksioneer ook binne die ballingskapsituasie. In dié gedeelte kom aan die lig dat Jhwh deur sy rûah sy volk met oorvloed seën. Die herskeppende werk van Jhwh se rûah word vergelyk met die uitgiet van water op droë grond (Jes. 44:3). Soos water in die woestyn skielik 'n wonderbare lewe wek (Jes. 41:19), só sal die rûah van Jhwh die skynbaar gestorwe volk tot nuwe lewe en groei opwek.[202] Dit is opmerklik dat die rûah en b^{e}rākā in Jes. 44:3 as parallelle begrippe gebruik word.[203] Hiermee word die oorvloed van die Goddelike seënwerking aangedui.[204] Dit is die Goddelike seënwerking van die rûah Jhwh wat vir die hede (die volk) 'n toekoms (nakomelinge) skep.[205] 'n Toekoms waarin die nakomelinge soos gras sal uitspruit - lewend en kragtig (Jes. 44:4). 'n Toekoms waarin die volk van God óók deur proseliete verryk sal word.[206] En dit alles as gevolg van Jhwh se seënwerking!

Joël 2:28-32 is van groot be-teken-is om die werking van die rûah Jhwh onder die volk en sy uitwerking op die volk te teken. Op grond van God se heilsdade sal die belydenis ontstaan dat Hy i) in die midde van sy volk is en ii) dat Hý die enigste God is (Joël 2:26-27).[207] Dit is dié belydenisformule wat ruimte skep vir 'n heilstoesegging in die toekoms. Die toekoms word van hieruit in sy kosmiese wydte met nuwe lewenskrag deur die uitstorting

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

van Jhwh se rûah gevul. Dit bly egter 'n oop toekoms. Daarom is die volk met gespanne haas en verwagting na die toekoms oppad. Die teksgedeelte is veral ook in Nuwe Testamentiese perspektief van belang. Want dié teksgedeelte (Joël 2:28-32) word in vervullingskategorieë met betrekking tot die heilsfeit van Pinkster hanteer (Hand. 2:17-21).

Die onmiddellike aanleiding tot Joël se profesie is die sprinkaanplaag en die droogte wat daarmee saamgaan.[208] Die sprinkaanplaag word in Joël 2:1-11 op 'n dramaties hiperboliese wyse beskryf waarin dit duidelik blyk dat dit om méér as net 'n sprinkaanplaag gaan.[209] Die sprinkaanplaag is 'n *teken* van die onheil wat die verskriklike en skrikwekkende dag van die Here sal bring (vgl. Joël 1:15). In die lig van die dreigende gerig roep die profeet die priesters op (Joël 1:13) om die volk in die dag van boetedoening voor te gaan (Joël 1:14). Die dag van onheil het ook 'n kosmiese gerigtheid (Joël 1:17-20). In Joël 2:18-4:17 vind 'n heilswending plaas - die ontvouing volg dat die donker gerigsdag onheil vir die volkere in die "dal van Josefat" sal inhou, maar heil vir God se volk.[210]

Dit is binne die raam van die heilswending dat daar sprake is van die rûah Jhwh. Die voorspelling van die heilsbelofte bring mee dat Joël 2:28-32 vanweë eskatologiese spanning tril. Want die toekoms sal 'n uitkoms bring op grond van die koms van die rûah Jhwh. Die toekomstige koms van die rûah Jhwh word in 'n kosmiese samehang gerangskik. Die kosmiese herlewing (Joël 2:21-26) is 'n voor-teken van die herskepping wat met die koms van die rûah Jhwh 'n aanvang sal neem.[211] Dit is opvallend dat die kombinasie 2:28b-29 'n afgerondheid of inclusio vertoon deurdat dit sowel ingelei as afgegrens word met "*Ek (sal) my Gees laat kom*". Hierdie perikoopseksie word dus omraam deur die uitspraak van Jhwh dat Hy sy rûah sal uitstort.[212] Hierdeur word Jhwh se handeling sterk

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

beklemtoon. Die uitstorting van sy rûah sal die gebeure in 2:28b-29 veroorsaak.[213] Soos Jhwh deur die "uitgieting" van die reën nuwe lewe aan die kosmos gegee het (vgl. 2:24), so sal Hy vir sy volk *nuwe lewenskrag* deur die uitstorting van sy rûah gee.[214] Die koms en werking van die rûah Jhwh sal die hele *Israel* aangryp.[215] Die profeet verduidelik die uitdrukking "al die mense" volledig: Jhwh sal sy rûah aan die ganse volk gee sonder inagneming van leeftyd, geslag en sosiale status.[216] Almal sal ingewydes van en toegewydes aan Jhwh wees.[217] Die profeet sluit by die geykte tradisie van die ekstatiese profesie aan wat "profeteer", "drome droom", en "gesigte sien", maar dit verkry 'n heilsverbreding en verdieping.[218] Die "charismata" is nie toegewys aan 'n uitverkorene soos die profeet of die koning nie, maar die hele volk is gevolmagtigde openbaringsmiddelaars.[219] Die *versugting* van Num. 11:29 ("Ek sou wou wens dat die hele volk van die Here profete was, en dat Hy sy Gees op almal mag lê") word in die heilsvoorsegging 'n *uitsig*. Die verhouding met God sal deur die herskeppingswerk van die rûah Jhwh nuut wees.[220] Die belydenis dat die Here alleen God is, sal 'n belewenis word.

Daar sal ook kosmiese voor-tekens wees om die koms van die rûah Jhwh aan te wys. Daarom kan daar selfs van 'n kosmiese eskatologie gepraat word. Die tekens (Joël 2:30) word beskryf met geykte terminologie wat gewoonlik met Jhwh se toorn en oordeel verband hou.[221] Die tekens het die verskriklike en skrikwekkende gebeure wat met die plae oor Egipte gekom het, geteken [222] (Eks. 7:3, Deut. 6:22, Neh. 9:10, 1 Kron. 16:12, Jer. 32:20). Daarom kan die nuwe heilsera as 'n nuwe eksodus verwag word.[223] Daar sou selfs van die eksodus van die rûah gepraat kon word. Die hiperboliese beskrywing van die voortekens wat die ganse skepping in beroering bring, onderstreep die radikaliteit van die nuwe heilstyd en Jhwh se handeling,[224] maar óók onheil vir die nasies.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Waar die werking van die rûah Jhwh vroeër sporadies tot enkele uitverkore enkelinge soos die rigters, konings, profete, beperk was,[225] kry dit nou onder die hele volk 'n blywende gerigtheid. Dit het reeds in die voorafgaande aan die lig gekom.[226] Die lig van die herskeppende werking van die rûah Jhwh skitter nie slegs op God se volk nie, maar ook op sy skepping.

Die werk van die rûah met betrekking tot die skepping kom nou vanselfsprekend aan die bot.

2.4 DIE RÛAH EN DIE HERSKEPPING VAN DIE SKEPPING

In die politieke en godsdienstige krisis wat die ballingskap veroorsaak het, het God se heilswoord tot teen die kosmiese wande geslaan. Marduk is in Babilonië as die skeppergod geroem.[227] Wie is teen hom opgewasse? Israel se Skepper- en Verlossergod! Hý het die heelal gemaak voordat die sonde dit gekraak het. Die profeet (Jes. 40:12-14), die priester (Gen. 1:2) en die digter (Ps. 33:6-7) getuig dat Jhwh deur sy skeppende mag (rûah) alles (goed) gemaak het.[228]

Die rûah verteenwoordig Jhwh se leweskeppende krag, maar ook sy herskeppende krag. Dié waarhede word in Jes. 32:15-20 en Jes. 11:6-9 bevestig. Die paragraaf in Jes. 32:15-20 volg op die voorsegging van onheil.[229] Die oordeel sal alles in puin lê "totdat" die rûah kom.[230] Die rûah sal van Bo af uitgestort word (Jes. 32:15). Die plek vanwaar die rûah sal kom, is God se woonplek. Die rûah sal dus van God af kom,[231] om kragtig en lewewekkend in die skepping te werk.[232] As Scheepers reken dat die kosmiese veranderinge dien om die nuwe lewe slegs te verbeeld, dan hou hy nie voldoende met die konteks rekening nie.[233] Die koms van die rûah sal juis werklike skeppingsveranderinge bewerk. Die herskeppende werk van die rûah kan nie net in die menslike bestaan geprivatiseer word nie, maar die skepping sal óók tot by die eindes van

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

die aarde grondig herskep word. Die mens het die ganse skepping immers in sy sondeval meegesleep (Gen. 3:17-19)

Die herskepping van die mens in die heilstyd, sal ook 'n volledige kosmiese herskepping meebring. Die natuur sal deur die rûah *herskep* word.[234] Die woestyn as onbewoonbare plek vol bedreiging en doodsgevare (Jer. 2:6),[235] sal 'n vrugteboord word en die vrugteboord sal in 'n welige bos omskep word (Jes. 32:15). Só ryklik en vrugbaar sal die natuur herskep word. Die skepping sal 'n ruimte word waar die geregtigheid as etiese dimensie[236] onder mense sal woon (Jes. 32:16). Die woestyn sal nie meer 'n plek wees waar mense oor weiplek en bronne stryd voer nie, en die kultuurland sal nie meer 'n plek wees waar mededinging en die verdediging van huis en haard tot 'n regstryd sal lei nie.[237] Aangesien daar reg geleef sal word, sal daar vrede wees (Jes. 32:17). Die wêreld sal vol vrede wees! Die verband tussen geregtigheid en vrede is geyk.[238] In die Ou Testament kom die verbinding veral in die eskatologies-gerigte profesieë voor (vgl. Jes. 54:13-14, 60:17).[239] Die nuwe waarby alles ingevoeg is (vréde!), bring mee dat daar geen bedreiging vir die skepsel én die skepping sal wees nie. Gelukkig is die boer wat in 'n paradys leef! Sonder die oog op die wolke kan hy lustig saai en die kudde kan sonder vrees vir roofdiere aanteel (Jes. 32:20).[240] As die sterre liggies reën, kan alles op die akker en die weiland gedy - danksy die herskeppende werk van Jhwh se rûah!

In Jes. 11:6-9 word dieselfde tema as in Jes. 32:15-20 aangesny. Daar kom egter ander perspektiewe by. In die heilstyd sal die spruit van Dawid met die rûah toegerus wees vir sy heilsregering (Jes. 11:1-2).[241] Volgens Fohrer beteken die messiaanse tyd die terugkeer van die paradystyd[242] en sien hy die tema van dié gedeelte as: die eindtyd bring die terugkeer van die oertyd mee.[243] Daar kan eerder van *skeppingstyd* in plaas van oertyd

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

gepraat word. Die messiaanse tyd is óók méér as slegs 'n terugkeer na die skeppingstyd. Die messiaanse tyd is nie net 'n natros (of natroos!) nie, maar *herskepping*. Daarom moet die kontinuïteit sowel as die diskontinuïteit van die messiaanse tyd ten opsigte van die skeppingstyd onverkort gehandhaaf word. Teen dié agtergrond is dit ook nie vreemd dat Jes. 11:6-9 by die paradyssituasie aansluit om die messiaanse tydvak in kosmiese beelde te teken nie.[244] Daar sal vrede onder die diere heers - in so 'n mate dat roofdiere weidiere sal word (Jes. 11:6). Die wolf en die skaap, die luiperd en die bokkie, die kalwers, leeus en voerbeeste sal een vredesgemeenskap onder die vredeshand van klein seuntjies wees (Jes. 11:6). Daar sal ook vrede tussen mens en dier heers. Die vyandskap tussen mens en slang sal opgehef wees (Jes. 11:8, vgl. Gen. 3:15).[245] Die vrede wat alle verstand te bowe gaan, sal tussen God en mens heers (Jes. 11:9). Die aarde sal vol wees van die Godsgemeenskap soos die water die seebodem bedek. Die heil sal die hele wêreld oorspoel. Vrede sal kosmies rimpel. Dit sal alles plaasvind onder die heerskappy van die messias onder aandrang van die herskeppende werk van die rûah van Jhwh.

'n Slotwoord. Enkele gekonsentreerde perspektiewe kan ten opsigte van die voorafgaande twee paragrawe (3.2 en 3.3) aangetoon word:

1. Die twee paragrawe oor die rûah en die volk én die rûah en die skepping word as 'n eenheid behandel aangesien die kosmos sowel die skepsel as die skepping omvat.

2. Die rûah se handelinge ten opsigte van die volk is herskeppende handelinge. Die herskeppende handelinge staan binne die kader van die volk se raaiselagtige ontrou aan Jhwh. Dit bring mee dat die rûah 'n hart-grondige lewensherskepping vir die volk bewerk.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

3. Die herskeppende werk van die rûah is egter ook aards gerig. Dit is eksistensieel van aard. Die lewe-skeppende krag van die rûah gee hoop aan 'n hooplose volk in die nulpuntsituasie van die ballingskap. Dit is daarom die herskeppende krag van Jhwh se rûah wat die intog in die beloofde land sal realiseer.

4. Die heilstoekoms waarin die rûah van Jhwh uitgestort sal word, word as 'n oop toekoms voorsien. Die toekoms het 'n kosmiese wydte. Daarom is die herlewing van die skepping 'n voor-teken van die herskeppingsgebeure waardeur die rûah nuwe lewenskrag aan die volk sal gee. Die herskeppingsdaad waarop die geloofsoog gevestig is, het die hele Israel in die oog. Alle onderskeid verval. Almal sal in die heilstoekoms ingewydes van en toegewydes aan Jhwh wees. Dié Gods-diens sal gemanifesteer word deurdat almal sonder aansiens van persoon, charismata sal beoefen. Die kosmiese voor-tekens wat die heilsdag voorafteken, be-teken die nuwe heilsera as Jhwh se genadige handelinge.

5. Waar die werking van die rûah in die ou tradisies rondom die ampte (rigters, sommige profete, konings, enkele enkelinge) insidenteel was, sal dit in die heilstoekoms blywend wees. Die rûah sal dan Jhwh se blywende inwoning bevestig.

6. Die herskeppende werk van die rûah Jhwh het veral ook 'n kosmiese reikwydte. Dit kan ook nie anders nie. Die rûah as Jhwh se skeppende mag het die kosmos geskep en sal daarom ook leweskeppend werk. Die skepping sal God se heil vier. Daarom sal die woestyn 'n ruimte word waar mense in reg en vrede sal leef. Deur die herskeppende krag van die rûah sal die heil van God die skepsel en die skepping omvat. Die paradys sal uiteindelik 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde word (vgl. Jes. 66:22).

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

2.5 'n UITSIG OP DIE PNEUMATOLOGIE VANUIT DIE OU TESTAMENT?

Dit is prinsipieel nodig om rekenskap te gee van die tema wat die hoofstuk dek, naamlik die rûah van God as Gawe met die oog op die herskeppingsgebeure. Die resultaat van die studie is dat die term rûah binne sy konteks gesien, vertaal moet word. Dit is met ander woorde eksegeties onverantwoord om die term rûah net met "Gees" te vertaal.

Daar het 'n veelkleurige aantal betekenisfasette aan die lig gekom.

Die eerste konklusie wat gemaak kan word, is dat die rûah nie *naas* of *sonder* Jhwh ʾAelohîm optree nie. Hierdie conclusio word bevestig deur die onpersoonlike werkwoorde waarmee die koms en werking van die rûah beskryf word.[246] Die vraag is egter of die gebruik van onpersoonlike werkwoorde om die koms en werk van die rûah aan te dui, voldoende steun bied om die afleiding te maak dat die rûah nie 'n persoon naas of sonder Jhwh is nie. Want daar is in die Ou Testament ander gedeeltes wat sterk persoonlike eienskappe van die rûah voorstaan.[247] Daar word gesê dat die rûah praat (2 Sam.23:2), onderrig (Neh. 9:20), lei (Ps. 143:10) en bedroef kan word (Jes. 63:10).[248] En tog kan daar nie op grond van die persoonlike handelinge van die rûah tot die gevolgtrekking geraak word dat dit om 'n persoon naas of sonder Jhwh gaan nie. In die hele Ou Testament geld die één belydenis: Jhwh alleen is God (Deut. 6:4, Jes. 43:10-12, 44:6).[249] 'n Volgende saak wat gewig dra is dat die rûah in die verbinding rûah Jhwh, rûah ʾAdônāj Jhwh en rûah ʾAelohîm voorkom. Rûah word ook met die eerste, tweede en derde persoon suffiks wat op Jhwh betrekking het, aangetref.[250] Die rûah handel dus nie los van of sonder Jhwh nie. Hieruit kan daar afgelei word dat die rûah *Jhwh-in-aksie* is. Daar kan daarom met reg van die rûah as die *manifestasie* van Jhwh se

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

teenwoordigheid gepraat word.[251] Wanneer die rûah soms in die Ou Testament as 'n persoon voorgestel word, dan kan daar aan die stylfiguur van *personifikasie* gedink word.[252] Die bewering word bevestig deurdat die rûah in die latere tyd 'n algemene term geword het.[253] Die rûah beskryf nou nie meer 'n besondere *daad* van God nie, maar *God* as sodanig. Die "Gees van God" word nou byna gelykbetekenend met "God" sodat dit in talle tekste nie meer saak maak of die "Gees van God" of "God" die Subjek is nie.[254] Só sou "sy Gees" in Jes. 34:16 en "die Gees van die Here" in Jes. 63:14 net sowel met "die Here" vervang kon word. In Ps. 139:7 word "u Gees" en "u teenwoordigheid" parallel gebruik. Dit wys daarop dat die Here Self bedoel word.[255] In Jes. 63:10, 11, 14, is die Gees 'n sinoniem vir die "Ek" van God.[256] In Jes. 30:1 dui die rûah van die Here op sy *innerlike* (vgl. Jes. 40:13 en 63:10).[257] Dit is opmerklik dat die uitdrukking "rûah qodschô" slegs in Jes. 63:10 en 11 voorkom, terwyl "rûah qodsch^{e}kā" net in Ps.51:13 gebruik word. Westermann wys daarop dat die woord rûah in dié verband 'n algemene Goddelike predikaat geword het wat die wese van God omskryf.[258]

Die voorafgaande getuienis bevestig die bewering dat die rûah *God-in-aksie* of *God Self* aandui. Scheepers,[259] Jonker[260] en Vosloo[261] kan daarom nie nagevolg word as hulle die rûah as 'n hipostase van God beskou nie. Die vraag is natuurlik wat onder hipostase verstaan word.[262] Scheepers beskryf hipostase aan die hand van die beroemd-geworde definisie van H. Ringgren. "Es bezeichnet eine oft nur halb selbständige göttliche Wesenheit, die eine mehr oder weniger durchgeführte Personifizierung einer Eigenschaft, einer Wirksamkeit oder irgendeines Attributes einer höheren Gottheit darstellt".[263] Vosloo omskryf hipostase as "die verpersoonliking van God se werksaamhede en attribute op so 'n wyse dat dit die voorkoms van 'n half-persoonlike goddelike Wese kry."[264] Vir dié definisie beroep Vosloo hom op Scheepers en Eichrodt.[265]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Eichrodt maak op sy beurt weer van Ringgren se omskrywing gebruik.[266] Dit blyk dus kristalhelder dat Ringgren se definisie die oorspronklike omskrywing is waarop die woord hipostase gebou is. Dié term kan egter om teologiese redes nie op die rûah-begrip toegepas word nie. Want die rûah van God is ten enemale nie 'n half-selfstandige Goddelike wese nie. Daar is nie in die Ou Testament plek vir halwe gode nie. Dáár is net één God!

Die vraag is egter of Jonker nie tog reg het as hy beweer dat dit verkeerd is "om in die Pneumatologie van die Ou Testament uit te gaan of om die Ou-Testamentiese uitsprake oor die Gees deurslaggewend te maak vir die leer aangaande die Gees ..." nie.[267] 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? 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 oor God. In die Nuwe Testament vind die openbaring van die Meervoud en die meervoud van die openbaring plaas. God word in die Nuwe Testament bely as Vader en Seun en Heilige Gees.

Jonker se ander beswaar teen die denke vanuit die Ou Testament oor die Pneumatologie dra nie veel gewig nie. Hy sê: "Word hoofsaaklik vanuit die Ou Testament oor die Gees gedink, dan kan maklik bly steek word in die gedagte

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

dat die Gees skenker is van die lewe van alle dinge (Pannenberg) of dat die Gees die Gees van politieke bevryding is (politieke teologie) of dat die Gees net 'n ander benaming is vir God in sy handelende teenwoordigheid (Berkhof)".[268] Die verkeerde gebruik hef tog nie die regte gebruik op nie!

Wat die rûah be-teken moet immers aan die hand van die Ou Testament beoordeel word. Daarom was dit só sin-vol om uit die stroom van die Ou Testament te kon drink.

Ons staan nou op die drumpel van die beloofde land waar die laaste dae met die koms van Jesus Christus en die Heilige Gees glansend gaan deurbreek!

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

VOETNOTE - HOOFSTUK 2

1. W.D. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 51. *"In die Ou Testament word aan die Gees van God op talle plekke skeppende krag toegeskryf*, sowel as die verlening van allerlei buitengewone gawes en kragte aan mense, die inspirasie van die profete en die geestelike vernuwing van die volk". *Ibid.*, p. 121. My kursivering. Dié opmerking van Jonker ten opsigte van die skeppende werk van die Gees van God in die Ou Testament moet eers getoets word aan die vraag of rûah inderdaad "*Gees*" in (al) die skeppingskontekste beteken. Dít is die verdere onderneming van die studie. Daar kan ook nie maar net in die algemeen oor "die inspirasie van die profete" gepraat word, soos Jonker doen nie. Westermann wys op die merkwaardige verskynsel dat die rûah-begrip in die Skrifprofesie ontbreek. C. Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 226. Vgl. ook W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, p. 86. Vriezen wys op "een grote aarzeling tegenover de *ruach*" in die tyd van die klassieke profete voor die ballingskap. Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, p. 235. Daar is ook geen oorspronklike samehang tussen die rûah Jhwh en die bemiddeling van die Goddelike Woord nie. R. Albertz en C. Westermann " rū^{a}h Geist" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band II* , p. 746. Dié samehang kom slegs "vereinzelt, aber ganz uneinheitlich" by die voor-klassieke profesie voor, maar ontbreek volledig by die Skrifprofete in Amos tot Jeremia. *Idem*. Vir die redes van die opvallende swye vgl. Vriezen, *a.w.*, p. 232; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament Volume II*, p. 57 e.v.; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band II*, p. 69; Zimmerli, *a.w.*, p. 87; Westermann, *"Geist im Alten Testament"*, Evangelische Theologie, 41 (1981) 226.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

2. W. Dantine, "Die ethische Dimension des pneuma hagion" in O. A. Dilschneider, *Theologie des Geistes*, p. 49.

3. Die skepsel sowel as die skepping se toekoms word Pneumaties in herskeppingskategorieë geteken. Vgl. hoofstuk 4, 4.3 en 4.4. Vgl. ook H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, p. 702; K. Schilder, *Wat is de hemel?*, p. 58; H. Berkhof, "Schepping en voleinding" in H. Berkhof, *Bruggen en bruggehoofden*, p. 42.

4. Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 223.

5. K. Blaser, *Vorstoss zur Pneumatologie*, pp. 9-10. Vgl. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 13.

6. Vir 'n voortreflike oorsig oor die gebruik van rûah in die Ou Testament vgl. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 726 e.v.; Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 223 e.v.; R.G. Bratcher, *"Biblical words describing man: breath, life, spirit. The Bible Translator*, vol. 34 (2, 1983) 201-205. Vgl. ook W. Vosloo, "Rûah/gees in die Ou Testament", *Skrif en Kerk*, 4 (2, 1983) 40-63.

7. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 730. Vgl. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 13.

8. J.A. Heyns, *Dogmatiek*, p. 116. My kursivering. Calvyn oordeel dat die rûah ʾ^{Ae}lohîm in Gen. 1 :2 die Gees van God is. *Inst. I*, XIII, 14. Só ook O. Noordmans, *Verzamelde Werken 8*, p. 361. Rûah kan nie in die lig van Pneuma verstaan word nie, omdat die begrip op *Ou-Testamentiese* bodem wortel skiet en vrug dra. W.H. Gispen, *Schepping en paradijs*, p. 32,

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

dink ook in die lig van die Nuwe Testament aan die "gees van God" as die Heilige Gees. Gispen praat van "de *Geest van God*" wat sorgsaam oor die water sweef. Hy maak egter ook melding van "de *geest*, de kracht van God" wat bo die water sweef. *Idem*. Dit lyk asof hy in dieselfde asem aan 'n Persoon (die Gees) én 'n krag (gees) dink. Dit is tog ondenkbaar! Vgl. ook J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 128. H.J.B. Combrink stel rûaḥ op drie plekke gelyk wat betekenislading betref, t.w. Gen. 1:2, Job 34:14 en Ps. 51:12. "Die verhouding Pneuma-Dunamis" in Die Pneuma by Paulus. *Neotestamentica*, 3 (1969) 46. Dit is darem 'n té simplistiese benadering ten opsigte van die woordveld van rûaḥ. Die vraag is immers wat die outeur van Gen. 1 met die gebruik van rûaḥ bedoel het.

9. A.H. van Zyl verklaar: "as ek in die Ou Testament lees van die Ruag Jahwe, lees ek van Hom wat Een is van die Drieëenheid, van Hom vir wie ons in die Nuwe Testament beter leer ken het as die Heilige Gees". Die Gees van die Here in die lewe van die enkeling volgens die prediking van die Ou Testament, Universiteit van Pretoria, pp. 2-3.

10. A. van Selms, *Genesis deel I*, p. 24.

11. J.H. Scheepers, *Die gees van God en die gees van die mens in die Ou Testament*, p. 255. J. de Fraine, *Genesis*, p. 35. Westermann wys ook op die Ugaritiese stam van die werkwoord wat beweging aandui. Hy wys ten opsigte van die Ou-Testamentiese gebruik van die werkwoord op Jer. 23:9 en Deut. 32:11. Westermann kom dan tot die gevolgtrekking dat die Hebreeuse werkwoord beweging aandui. *Genesis 1-11*, p. 148. Vgl. ook Gispen, *a.w.*, p. 30.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

12. Scheepers, *a.w.*, pp. 246-263.

13. Karl Barth verklaar met nadruk dat die "duisternis" van Gen. 1:2 "auf keinen Fall als auch nur potentiell positive Grösse" verstaan mag word nie. "Wie aus der *tehom*, so kann auch aus der Finsternis nichts Gutes werden". *Kirchliche Dogmatik III/1*, p. 117. Barth lewer die volgende kommentaar met betrekking tot Gen. 1:2: "Denn von einem Ur-und Rohzustand der Welt ist hier überhaupt nicht die Rede - *nur der Ur- und Rohzustand des Bösen, der Sünde, des Abfalls und aller seiner Folgen könnte hier in Betracht kommen* - sondern von der Möglichkeit, die Gott, indem er zur Schöpfung schritt, *übergangen*, an der er verachtend *vorübergegangen* ist ..." *Ibid.*, p. 119. My kursivering. Barth is van oordeel dat die misbruik van die vryheid die mens na die "Schatten von Gen. 1, 2" kan laat terugkeer; dat dié verlede sy hede en toekoms kan word. *Ibid.*, p. 120. Die chaos bly egter die deur God "verneinte und verworfene Möglichkeit". *Idem*. God is die soewereine Here van die hele (!) kosmos. Daarom kan Barth beweer: "Gott wird eine endgültige Verzauberung und Dämonisierung des Kosmos, ein totales Zerbrechen dieser seiner Schöpfung und also eine eigentliche Realisierung der finsteren Möglichkeit von Gen. 1, 2 faktisch nicht zulassen". *Ibid.*, p. 121. In die duisternis van Gen. 1:2 skemer die moontlikheid van God se gerig oor die Woordvervreemde wêreld reeds deur. Dié gerig is in die Persoon van Jesus Christus vervul. Die oue waarvan Gen. 1:2 praat, het in die dood en opstanding van Jesus Christus vergaan (2 Kor. 5:17). Die chaos is daarom vanuit die eerste skepping gesien, "das Alte, das vergangene, das übergangene Wesen dieser Welt". *Idem*. Vgl. ook *Kirchliche Dogmatik III/3*, p. 403 e.v. Die groot fout van Barth se redenasie

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

is dat hy vanuit die gebroke wêreld oor God se heel wêreld dink. Daarom kan die (sonde-) duisternis reeds in Gen. 1 sluimer. Op dié patroon is die afleiding onontwykbaar dat die sonde 'n substansie van die goeie skepping is. Dit is dan 'n deel van die oorspronklike skepping. En dit is Gods-onmoontlik! Barth onderskei ook nie voldoende tussen die geskape toestand (Gen. 1:2) en die orde-ning van dié toestand nie. Die skepping (Gen. 1:2) was nog onbewoonbaar voordat God elke ding op sy plek gesit en nuwe dinge (en mense!) skeppend bygevoeg het. Vgl. J. Scharbert, *Genesis 1-11*, pp. 39-40; Von Rad, *Das erste Buch Mose*, p. 37; Gispen, *a.w.*, pp. 27, 31. Barth maak verder nie genoeg erns met die treffende refrein: "En God het gesien dit is goed" nie (Gen. 1:10, 12, 18, 21, 25). Die klimaks van die Goddelike oordeel staan in Gen. 1:31: "Toe het God gekyk na alles wat Hy gemaak het, en dit was baie goed". Dit is 'n uitspraak oor die hele (heel!) skepping. "Met de mens erbij is de schepping zeer geslaagd in Gods ogen". Van Selms, *a.w.*, p. 40. Vgl. ook Scharbert, *a.w.*, p. 46; Gispen, *a.w.*, pp. 68-9, 87-8; Von Rad, *Das erste Buch Mose*, p. 48; Berkhof, *Christelijk Geloof*, p. 169; E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken*, pp. 59-60. Die hele skepping was 'n simfonie en harmonie.

14. Barth het ook hierop gesinspeel. *Kirchliche Dogmatik III/1*, p. 119. Vgl. veral Westermann, *Genesis 1-11*, p. 147; De Fraine, *a.w.*, p. 34.

15. A. König, *Hy kan weer en meer*, p. 124.

16. "... een ongewoon hevige wind joeg de wateren op". *A.w.*, p. 31 "De 'wind' is vaak het beeld van het 'niets'" (Jes. 49:21, Job 7:7, Sir. 34:2). *Ibid.*, p. 34.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

17. Westermann, *Genesis 1-11*, pp. 148-149.

18. *Ibid.*, p. 149. Vgl. Von Rad, *Das erste Buch Mose*, p. 37; Zimmerli, *Die Weltlichkeit des Alten Testaments*, p. 23. Saaklik is "Gottessturm" in betekenis gelyk aan "furchtbarer Sturm". Von Rad, *Das erste Buch Mose*, p. 37. Vgl. Westermann, *Genesis 1-11*, p.107 se vertaling "Gottessturm" en sy uitleg van rûah ʾAelohîm mᵉrahaephaet as "furchtbarer Wind". *Ibid.*, pp. 148-149.

19. G.J. Hoenderdaal, *Geloven in de Heilige Geest*, p. 136.

20. Vgl. noot 13.

21. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 136.

22. *Idem*. E. Schweizer klem ook aan die tweërlei betekenis as hy sê: "Es ist der *Gotteswind* oder der *Gottesgeist*, der hinter dem Werden der Schöpfung steht". *Heiliger Geist*, p. 27. My kursivering.

23. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 730.

24. Vgl. Scharbert, *a.w.*, p. 40; Gispen, *a.w.*, p. 32.

25. Scharbert, *a.w.*, p. 40. Wanneer daar in Job 33:4 'n verband tussen die rûah en die skepping van die mens gelê word, wys rûah in dié konteks op God se skeppermag. Die vers kan daarom soos volg vertaal word: "Die skeppermagtige God het my gemaak". Die Jobwoord is 'n terugkaatsing op die Genesis-woord wat die skepping van die mens verhaal (Gen. 2:7). G.T. Montague, *The Holy Spirit: growth of a Biblical Tradition*, p. 95.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

26. P.F. Theron, *Die ekklesia as kosmies-eskatologiese teken*, p. 13. Vgl. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, pp. 105-106: "Woord en Geest beschrijven beide God-die-handelt".

27. H.-J. Kraus, *Psalmen 1-63*, p. 262.

28. *Idem.*; N.A. van Uchelen, *Psalmen deel I*. p. 219.

29. Vgl. noot 6.

30. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 734.

31. *Ibid.*, p. 736.

32. *Idem.*

33. *Ibid.*, pp. 736-737.

34. Van Selms, *a.w.*, p. 102.

35. Westermann, *Genesis 1-11*, p. 282; Vgl. Gispen, *a.w.*, p. 122; Montague, *a.w.*, pp. 5-6; Von Rad, *Das erste Buch Mose*, p. 110; De Fraine, *a.w.*, p. 78.

36. Die uitdrukking nišmat rûaḥ ḥajjîm kan die beste verklaar word as 'n redaksionele vermenging van nišmat ḥajjîm (Gen. 2:7) en rûaḥ ḥajjîm (Gen. 6:17, 7:15). Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 737; De Fraine, *a.w.*, p. 115; Westermann, *Gen. 1-11*, p. 590. Lewensasem dui op die lewe as sodanig. Bratcher, *a.w.*, 202.

37. Bratcher, *a.w.*, 203.

38. Theron, *a.w.*, p. 13. My kursivering.

39. W. Pannenberg, "Der Geist des Lebens" in *Glaube und Wirklichkeit*, p. 33.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

40. Moltmann, *a.w.*, p. 126. My kursivering. Die mening dat die Gees in die skepping ingegaan het, het 'n panenteïstiese geur.

41. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 106. By genoemde teoloë wat hulle op Ps. 104:30 beroep om die Gees van God se skeppingsaktiwiteit te staaf, kan nog gevoeg word: Hoenderdaal, *a.w.*, p. 134; Schweizer, *a.w.*, p. 28.

42. Kraus, *Psalmen 64-150*, p. 714.

43. *Idem.*; O.H. Steck, "Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104" in *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament*, pp. 250, 258; König, *a.w.*, p. 155.

44. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 737; Steck, *a.w.*, n. 19, p. 249. König wys op die opvallende ooreenkoms met Gen. 2:7. Hy verwys ook na die verband tussen "*Gees* en lewe" sonder om dié verband aan te toon. *A.w.*, p. 125. J. Ridderbos kies vir die vertaling "asem", maar voeg ten onregte daaraan toe: "zakelijk is er tussen rûah als adem Gods en rûah als Geest Gods geen verschil". *De Psalmen II, p. 493.*

45. *A.w.*, p. 736.

46. *Idem.*

47 B.J. van der Merwe, *Pentateuchtradisies in die Prediking van Deuterojesaja*, pp. 9-10, werk met dié aanname. "Jes. 42.5, waarvolgens Jahwe asem aan die mensdom gegee het, kan 'n herinnering wees aan Gen. 2:7. Ons moet egter daarop let dat ook hier nie sprake is van 'n letterlike aanhaling nie, hoogstens van 'n vrye weergawe". W. van der Meer, "Schepper

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

en schepsel in Jes. 42:5" in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, p. 123, gee toe dat dié moontlikheid nie uitgesluit kan word nie.

48. Van der Meer, *a.w.*, p. 124.

49. *Ibid.*; p. 123. Vgl. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3. Band*, p. 51.

50. Kraus, *Psalmen 64-150*, p. 916. 'n Himniese grondmotief heg Ps. 33, Ps. 104 en Ps. 139. Kraus, *a.w. 1-63*, p. 261; Kraus *a.w. 64-150*, pp. 708, 915-917. In Ps. 33:6 dui rûaḥ op Jhwh se skeppende krag; in Ps. 104:30 gee die rûaḥ lewensasem en in Ps. 139:7 verteenwoordig die rûaḥ God se persoonlike teenwoordigheid. Die rûaḥ skep in dié verbande leefruimte vir die mens en óók lofruimte van die mens aan God.

51. *Ibid.*; p. 918. F.M.Th. De liarge Böhl en B. Gemser, *De Psalmen*, p. 205; Schweizer, *a.w.*, p. 37.

52. H. Wildberger, *Jesaja 1-39 1. Teilband*, p. 445.

53. Wildberger, *a.w.*, p. 446.

54. Albertz en Westermann, "rū^{a}ḥ Geist" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band II*, p. 750.

55. L.A. Snijders, *Jesaja deel I, p. 145.*

56. *Idem.*, Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 750; Scheepers, *a.w.*, p. 166; Wildberger, *a.w.*, p. 439; Ridderbos, *Jesaja. Eerste deel*, p. 98. Volgens Schoors gaan dit om die troonbestyging van 'n historiese koning, bv. Hiskia. A. Schoors, *Jesaja*, p. 92.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

57. Scheepers, *a.w.*, p. 166. Die beeld in Jes. 11:1 hang waarskynlik saam met die gedagte van die lewensboom as simbool van die koningskap. Wildberger, *a.w.*, p. 447.

58. Ridderbos, *Jesaja. Eerste deel*, p. 99; Scheepers, *a.w.*, p. 163; Fohrer, *Das Buch Jesaja 1. Band*, p. 167.

59. Vir 'n goeie oorsig: Albertz en Westermann, *a.w.*, pp. 743-752; Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 225-229; Vosloo, *a.w.*, 64-62.

60. Albertz en Westermann, *a.w.*, pp. 743-744; Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 225.

61. Wildberger, *a.w.*, p. 448.

62. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, p. 173.

63. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 750.

64. Wildberger, *a.w.*, p. 449; Scheepers, *a.w.*, p. 164.

65. Wildberger, *a.w.*, p. 449; Scheepers, *a.w.*, p. 164.

66. Fohrer, *Das Buch Jesaja 1. Band*, p. 167; Scheepers, *a.w.*, p. 164.

67. Scheepers, *a.w.*, p. 164; Fohrer, *Das Buch Jesaja 1. Band*, p. 167. Ridderbos, *Jesaja. Eerste deel*, pp. 99-100.

68. Fohrer, *Das Buch Jesaja 1. Band*, p. 167; Wildberger, *a.w.*, p. 450.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

69. Scheepers, *a.w.*, p. 165; Fohrer, *Das Buch Jesaja 1. Band*, p. 167; Snijders, *a.w.*, p. 145; Ridderbos, *Jesaja. Eerste deel*, p. 100.

70. Schoors, *a.w.*, pp. 93-94; Wildberger, a.w., pp. 450-455.

71. Montague, *a.w.*, p. 41.

72. Scheepers, *a.w.*, p. 166; Fohrer, *Das Buch Jesaja 1. Band, p. 168.*

73. Scheepers, *a.w.*, p. 166.

74. Westermann, "Geist im Alten Testament," *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 228.

75. Montague, *a.w.*, p. 41.

76. W.A.M. Beuken, *Jesaja deel IIA*, p. 106; Beuken, "De vergeefse moeite van de knecht. Gedachten over de plaats van Jesaja 49:1-6 in de context" in *De Knecht. Studies rondom Deuter-Jesaja*, p. 33; R. F. Melugin, *The formation of Isaiah 40-55*, veral p. 82 e.v.; Westermann, *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66*; pp. 11-28; A. Richter, "Hauptlinien der Deuterojesaja - Forschung von 1964--1979 in C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas*, pp. 116-122; H.D. Preuss, *Deuterojesaja. Eine Einführung in seine Botschaft*, pp. 13-25; Steck, *a.w.*, p. 204 e.v.; R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, pp. 205-206.

77. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, p. 70; Beuken, "De vergeefse moeite van de knecht. Gedachten over de plaats van Jes. 49:1-6 in de context" in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, p. 33; O. Kaiser, *Der Königliche Knecht.*

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Eine Traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterojesaja, p. 10; M. Dijkstra, "De Koninklijke Knecht, Voorstelling en investituur van de Knecht des Heren in Jesaja 42" in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, p. 41; J.L. Koole, *Jesaja 53*, p. 13.

78. B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, p. 311; G. Gerleman, *Studien zur alttestamentlichen Theologie*, p. 38 e.v.; Melugin, *a.w.*, pp. 64-74; J. Begrich, *Studien zu Deuterojesaja*, pp. 133-152; Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, p. 70; Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, pp. 196-197; V. de Leeuw, *De Ebed Jahweh-profetieen*, p. 135 e.v., p. 183 e.v., p. 205 e.v., p. 215 e.v.; Rendtorff, *a.w.*, pp. 206-207; Koole, *a.w.*, pp. 11-13; J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*, pp. 14-51.

79. K. Elliger, *Deuterojesaja 1. Teilband, Jesaja 40, 1-45, 7*, p. 201.

80. J. Renkema, "De verkondiging van het eerste lied van de knecht (Jes. 42:1-4)" in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, p. 178; B.J. Oosterhoff, "Tot een licht der volken" in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, p. 159.

81. Lindblom, *a.w.*, p. 18, oordeel dat daar geen verband bestaan nie.

82. A. Schoors, *I am God Your Saviour. A Form-critical Study of the Main Genres in Is. XL-LV, p. 214*, verklaar: "Not only can we easily recognize the internal continuity between the two sections, but their literary unity is clearly marked by a striking word parallelism". Vgl. ook H.C. Spykerboer, *The Structure and composition of Deutero-Isaiah*, p. 73 en Beuken, *Jesaja deel IIA*, pp. 132-133.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

83. Dijkstra, *a.w.*, p. 50. Vgl. ook Spykerboer, *a.w.*, p. 92.

84. Melugin, *a.w.*, pp. 9, 93; Preuss, *a.w.*, p. 66, Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas*, pp. 55-57.

85. *Idem.*

86. Vgl. Melugin, *a.w.*, p. 25; Preuss, *a.w.*, p. 67.

87. Vgl. Van der Meer, *a.w.*, p. 118 e.v.

88. Dijkstra, *a.w.*, p. 49.

89. Melugin, *a.w.*, p. 100; Dijkstra, *a.w.*, p. 49.

90. Westermann, *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66*, pp. 77-84; Begrich, *a.w.*, pp. 13, 61, 137. Sommige oordeel dat die ^{C}aebaedlied net op Jes. 42:1-4 betrekking het. So Westermann, *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66*, p. 77; Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, p. 70; Steck, *a.w.*, n. 12, p. 213; Lindblom, *a.w.*, p. 23; Rendtorff, *a.w.*, p. 206. Ander grens die ^{C}aebaedlied tot Jes. 42:7 af. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3. Band*, pp. 50-51; Montague, *a.w.*, pp. 51-52.

91. De Leeuw, *a.w.*, p. 135 e.v. Kaiser, *a.w.*, p. 10; Beuken, "De vergeefse moeite van de Knecht, Gedachten over de plaats van Jesaja 49:1-6 in de context" in *De Knecht. Studies rondom Deuteroja-Jesaja*, p. 23; Dijkstra, *a.w.*, pp. 41, 43; Oosterhoff, *a.w.*, p. 159; Beuken, *Jesaja deel IIA*, p. 106.

92. Dijkstra, *a.w.*, p. 42; Oosterhoff, *a.w.*, p. 159.

93. *Idem.*

94. *Ibid.*, p. 157. Vgl. uitvoerig Van der Meer, *a.w.*, p. 118 e.v.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

95. Oosterhoff, *a.w.*, p. 159.

96. Melugin, *a.w.*, pp. 99-100.

97. De Leeuw, *a.w.*, p. 126.

98. Dijkstra, *a.w.*, p. 42; vgl. Renkema, *a.w.*, 179; Melugin, *a.w.*, pp. 65-66. "A study of *hen/hinne* shows readily that these particles often introduce speeches which proclaim that certain persons have been established in particular offices of functions". *Ibid.*, p. 65.

99. Zimmerli, "Pais Theou" in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament V*, p. 667; Elliger, *a.w.*, p. 199; Preuss, *a.w.*, p. 95; Westermann, "'Caebaed Knecht" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band II*, p. 194; Westermann praat op grond van die *hn 'bdy* van 'n "Designation". *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66*, p. 78. Vir 'n oorsig oor die begrip "designatie" in die Israelitiese oorlewering, vgl. Dijkstra, *a.w.*, pp. 45-47.

100. Vir 'n oorsig oor die meerduidige term "dienaar", vgl. Dijkstra, *a.w.*, p. 42; Westermann, "'Caebaed Knecht" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band II*, p. 191 e.v. Westermann merk met reg op dat die primêre assosiasie van die *woord "dienaar"* (en daarom van *"dienaar" word* C.J.A.V.) nie onderworpenheid is nie, maar die toebehorenheid aan God en die geborgenheid by Hom. *Ibid.*, p. 191.

101. Von Rad, *Theologie des Alten Testament Band II*, p. 265 wys op die moontlikheid van hoftaal. Hy vind navolging by D.J. Bosch, *Heil vir die wêreld*, p. 78 en Dijkstra, *a.w.*, p. 47. Dijkstra beweer: "Gebruik van tradisionele vormen en frasen van de hofstijl in Jes. 42:1-9 is dus wel mogelijk".

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

102. Oosterhoff, *a.w.*, p. 159.

103. Dijkstra, *a.w.*, p. 42 en n., 4 p. 51; Elliger, *a.w.*, p. 203.

104. Vriezen, *a.w.*, p. 488; Wildberger, "bhr erwählen" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, p. 275 e.v., veral p. 290; Vriezen, *De verkiezing van Israël volgens het Oude Testament*.

105. Dijkstra, *a.w.*, p. 42; Wildberger, *a.w.*, p. 290, p. 281 e.v.

106. Dijkstra, *a.w.*, p. 42.

107. Zimmerli, *a.w.*, p. 69.

108. Dijkstra, *a.w.*, p. 42; Wildberger, *a.w.*, p. 281.

109. Dijkstra, *a.w.*, p. 42.

110. Renkema, *a.w.*, p. 179.

111. Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 225-228; Albertz en Westermann, *a.w.*, pp. 743-751; Vosloo, *a.w.*, 45-57; Dijkstra, *a.w.*, p. 43; Renkema, *a.w.*, p. 179. Wanneer Renkema met betrekking tot Num. 11:25 *rûah en Heilige Gees* as parallelle begrippe hanteer, getuig dit van 'n ondeurdagte gebruiksaanwending van rûah. *A.w.*, n.6, p. 187. Die term moet steeds in sy teks en konteks gelees en verstaan word.

112. Dijkstra, *a.w.*, p. 43; Renkema, *a.w.*, p. 179; Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 227; L. Schmidt, "König und Charisma im AT", *Kerygma und Dogma*, 28(1982) 85-87.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

113. Elliger, *a.w.*, p. 205.

114. Begrich, *a.w.*, p. 162.

115. Westermann, *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66*, p. 79.

116. *Ibid.*, pp. 79-80.

117. Ridderbos, *Jesaja Tweede deel*, p. 64.

118. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band II*, p. 265. Fohrer sien in mšpṭ 'n aanduiding van die waarheid, die godsdiens of die godsdienstige waarheid. *Das Buch Jesaja 3. Band*, pp. 47-9.

119. Elliger, *a.w.*, p. 206.

120. *Ibid.*, p. 207. Vgl. ook Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, p. 198; Gerleman, *a.w.*, p. 51.

121. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, p. 198.

122. Oosterhoff, *a.w.*, p. 164.

123. *A.w.*, p. 164. Vgl. G. Liedke, "špṭ richten" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band II*, pp. 999-1009, veral pp. 999, 1003, 1008 en 1009.

124. Oosterhoff, *a.w.*, p. 164.

125. *Idem*.

126. *Idem*.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

127. *Ibid.*, pp. 164-165.

128. Dijkstra, *a.w.*, p. 43.

129. C.R. North, *The Second Isaiah*, p. 38.

130. Westermann, *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66*, p. 80.

131. Elliger, *a.w.*, p. 215. Beuken, *Jesaja deel IIA*, *p. 111* merk op: "Zo zal de Knecht niet zozeer openbaren wat recht is, maar een rechtsbeslissing uitvoeren ('doen uitgaan'), rechtvaardige toestanden door zijn gezag realiseren."

132. Oosterhoff, *a.w.*, p. 167.

133. *Idem*.

134. Westermann, *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66*, p. 80.

135. Renkema, a.w., p. 182. Só ook die nuwe Afrikaanse vertaling.

136. *Idem.;* Beuken, *Jesaja deel IIA*, p. 116.

137. Oosterhoff, *a.w.*, p. 165.

138. Renkema, *a.w.*, p. 181; Oosterhoff, *a.w.*, p. 166. Gerleman sien in die "geknakte riet" en die "lamppit wat dof brand" 'n verwysing na die dienaar. Gerleman, *a.w.*, p. 52.

139. Renkema, *a.w.*, p. 181. Renkema kan egter nie nagevolg word as hy die *herstelde Israel* as 'n lig vir die nasies sien nie. *A.w.*, p. 181.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

140. J.C. de Moor, "Knechten van goden en die Knecht van Jhwh" in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, p. 138.

141. *Idem.* Vgl. ook Gerleman wat onder b^{e}rît ^{c}am Israel as 'n exemplum vir die volke van die wêreld verstaan. Gerleman, *a.w.*, p. 53. Dit is nie so seker dat ^{c}*am* 'n versamelbegrip vir volkere is nie.

142. Dié teks staan in 'n konteks waar die *dienaar* bemoedigend toegespreek word: Jes. 42:5-7. Oosterhoff, *a.w.*, p. 159.

143. Oosterhoff, *a.w.*, p. 161.

144. *Ibid*, p. 167; Dijkstra, *a.w.*, p. 45.

145. Dijkstra, *a.w.*, pp. 44-45; Oosterhoff, *a.w.*, pp. 167-168; De Leeuw, *a.w.*, p. 175; Elliger, *a.w.*, p. 236. Teen Muilenberg wat Jes. 42 vertolk as die geestelike blindheid en duisternis waarin die heidene geballing sit. J. Muilenberg, "The book of Isaiah, Chapters 40-66" in *The Interpreter's Bible V*, p. 469. Fohrer verstaan Jes. 42:7 in 'n omvattende sin. "Er soll sowohl die Deportierten aus ihrer babylonischen Gefangenschaft befreien und ihnen die Augen für Gott öffnen als auch die Heiden aus ihrer religiösen Blindheit und ihrem geistigen Kerker herausführen. Fohrer, *Das Buch Jesaja 3. Band*, p. 52. Die "geestelike" uitleg lê egter nie in die teksskopus nie.

146. Die titel van Bosch se boek. D.J. Bosch, *a.w.*; *Oosterhoff*, *a.w.*, p. 168.

147. Bosch, *a.w.*, p. 79. Hy verwys ook na Jes. 49:6 as 'n parallelle gedagte. F.E. Deist, "Die God van die ballingskap" in F.E. Deist en I. du Plessis, *God en sy Ryk*, pp. 80-81. Vgl. as toeligting Oosterhoff, *a.w.*, pp. 157-172.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

148. Oosterhoff, a.w., pp. 159, 169.

149. *A.w.*, p.169; Dijkstra, *a.w.*, p. 44; M. Saebo, "'ōr Licht" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, pp. 89-90.

150. Renkema, *a.w.*, p. 182. Vgl. ook Spykerboer, *a.w.*, p. 89.

151. Renkema, *a.w.*, p. 182.

152. Oosterhoff, *a.w.*, p. 165. Vgl. Westermann, "jḥl pi./hi. warten" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, pp. 727-730.

153. Oosterhoff, *a.w.*, p. 165.

154. Die soektog na die identiteit van die dienaar wentel hoofsaaklik om die volgende moontlikhede:

    1. Die dienaar is die volk Israel. Muilenberg, *a.w.*, pp. 408-412.

    2. Die dienaar is die profeet self. Elliger, *a.w.*, p. 201.

    3. Die dienaar is die gehoorsame deel van Israel. Beuken, "De vergeefse moeite van de Knecht" in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, p. 38.

    4. Die dienaar is afwisselend die individuele Israeliet, dan weer die kollektiewe volk. De Moor, *a.w.*, p. 138.

    5. Die dienaar is slegs die toekomstige Messias. Koole, *a.w.*, pp. 25-30.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Daar bestaan ook variasies op bogenoemde voorstellings. Vgl. bv. Gerleman, *a.w.*, p. 60. Vgl. ook die oorsig van Beuken, *Jesaja deel IIA*, pp. 130-132; Richter, *a.w.*, pp. 103-104.

155. Westermann, *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66*, p. 78. Vgl. Renkema, *a.w.*, p. 183.

156. Renkema, *a.w.*, p. 183. Vgl. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, p. 70.

157. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band II*, p. 272; Oosterhoff, *a.w.*, p. 157; J.P.M. van der Ploeg, "De dienaar van Jhwh en de psalmen" in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, p. 173; Koole, *Jesaja 53*, p. 14; Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, p. 197.

158. *A.w.*, p. 43.

159. Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 225-227.

160. Melugin, *a.w.*, p. 67.

161. Oosterhoff, *a.w.*, p. 170.

162. Koole, *a.w.*, p. 18; Von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band II*, pp. 273-274; Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, pp. 70-71.

163. Teen Koole wat die opvatting van 'n historiese figuur rondom die ballingskap van die hand wys. Koole, *a.w.*, p. 17. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, p. 70, handhaaf die historiese konteks.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

164. Renkema, *a.w.*, p. 185.

165. Dijkstra, *a.w.*, p. 43. Vgl. Koole, *a.w.*, pp. 25-30.

166. Oosterhoff, *a.w.*, p. 171.

167. Hoewel daar in Jes. 61:1-3, 'n onmiskenbare toespeling op Jes. 42:1-4 en Jes. 49:1-6 is (Westermann, *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66*, p. 290; Rendtorff, *a.w.*, p. 207; Zimmerli, *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze*, p. 227; R.N. Whybray, *Isaiah 40-66*, pp. 239-241), is die ^{c}aebaed Jhwh hier die *profeet* self (Scheepers, *a.w.*, pp. 275-6; Fohrer, *Das Buch Jesaja 3. Band*, p. 235; Zimmerli, *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze*, p. 227; Whybray, *a.w.*, p. 239). Albertz en Westermann, asook Vosloo aanvaar ten onregte 'n Messiaanse interpretasie (Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 750; Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, p. 64; Vosloo, *a.w.*, 58-59). Wat egter merkwaardig is, is dat dié teksgedeelte in Luk. 4:16 Messiaans geïnterpreteer word. Terugskouend kon die Nuwe Testamentiese skrywer die Ou-Testamentiese teks Messiaans verbuig. Die Messiaanse heil is só ryp en ryk dat daar van die Ou Testament ná die Nuwe Testament én van die Nuwe Testament ná die Ou Testament gereik moet word om die volheid van die Messiaanse heilsoes te gerf.

168. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 751.

169. *Idem*.

170. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, p. 235.

171. Scheepers, *a.w.*, p. 175.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

172. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band II*, p. 241.

173. *Ibid.*, p. 243.

174. Zimmerli, *Ezechiel II*, p. 879; Scheepers, *a.w.*, p. 175.

175. Só G. Ch. Aalders, *Ezeechiël II, hfst. 25-48*, p. 190. My kursivering.

176. Vgl. H.H. Rowley, *The faith of Israel*, pp. 89.

177. Zimmerli, *Ezechiel II*, p. 879; Aalders, *a.w.*, p. 190.

178. Montague, *a.w.*, p. 46; Aalders, *a.w.*, p. 190.

179. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, p. 184; Von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band II*, p. 241.

180. Montague, *a.w.*, p. 46; Von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band II*, p. 250. Vir 'n voortreflike oorsig oor die betekenisiading van "heilig", vgl. H.-P. Müller, "gdš heilig" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band II*, pp. 589-609.

181. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, p. 125; Zimmerli, *Ezechiel II*, p. 879.

182. Zimmerli, *Ezechiel II*, pp. 878-879. Aalders oordeel dat die reiniging slegs 'n beeldspraak is om die wegneem van die sonde metafories aan te dui. Aalders, *Ezeechiël II, hfst. 25-48*, p. 190.

183. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, p. 183; Von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band II*, p. 237.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

184. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, pp. 232-233; Schweizer, *a.w.*, pp.40-41; Zimmerli, *Ezechiel II*, p. 879; Scheepers, *a.w.*, p. 136.

185. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band I*, p. 167; B. Kedar, *Biblische Semantik*, p. 170; F. Stolz, "lēb Herz" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, pp. 861-867.

186. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 741. Vosloo se opmerking: "Die 'hart' is nie beskou as die sentrum van die emosie van die mens nie", omdat die 'niere' hierdie funksie vervul, neem nie die metonimiese betekenisaanwending van leb genoegsaam in ag nie. Vosloo, *a.w.*, 60-61.

187. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 751. (Vgl. Ps. 51:12).

188. *Aalders, Ezeechiël I*, p. 200.

189. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, p. 235; Zimmerli, *Ezechiel II*, p. 879. Aalders dink ten onregte aan "het werk van Gods *heilige Geest*", *Ezeechiel II*, p. 191. My kursivering.

190. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, p. 234; Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, p. 189; Scheepers, *a.w.*, p. 175; Montague, *a.w.*, p. 47.

191. Al drie frases stamel die totale hooploosheid. Zimmerli, *Ezechiel II*, p. 897; Rowley, *a.w.*, p. 164. Die rymuitgang op -ēnū en -ānū verskerp die donker klag. Zimmerli, *Ezechiel II*, pp. 804, 897. Die "bene" is 'n aanduiding van die hele mens (Ps. 31:11, Ps. 35:10). *Ibid.*, p. 897.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

192. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 737.

193. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, p. 187.

194. Zimmerli, *Ezechiel II*, p. 893; Schweizer, *a.w.*, p. 41.

195. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 737; Zimmerli, *Ezechiel II*, p. 889; Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, p. 187; Scheepers, *a.w.*, p. 174.

196. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 737; Zimmerli, *Ezechiel II*, p. 889; Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, p. 187.

197. Zimmerli, *Ezechiel II*, p. 897.

198. *Idem*.

199. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 751; Rowley, *a.w.*, p. 164.

200. Berkhof oorspan Eseg. 37 gewelddadig wanneer hy die Gawe van die eskatologiese *Gees* werksaam sien in die herskeppingsgebeure. *De leer van de Heilge Geest*, p. 15.

201. Montague, *a.w.*, p. 49; Zimmerli, *Ezechiel* II, p. 898.

202. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 752; Elliger, *a.w.*, p. 390; Whybray, *a.w.*, p. 94. Fohrer sien in die vergelyking van die uitgieting van die rûah van Jhwh met die gawe van die strome op droë grond ten onregte 'n sinspeling op die uittog deur die woestyn. *Jesaja 3. Band*, p. 73. Dit gaan om 'n metafoor wat die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

oorvloed van die Goddelike seën verbeeld. Whybray, *a.w.*, p. 94; Elliger, *a.w.*, p. 390.

203. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 752; Elliger, *a.w.*, pp. 389-390; Whybray, *a.w.*, p. 94.

204. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 752; Elliger, *a.w.*, p. 390.

205. Whybray, *a.w.*, p. 95; Fohrer, *Jesaja 3. Band*, p. 73; Elliger, *a.w.*, pp. 391-394.

206. Elliger, *a.w.*, p. 391; Whybray, *a.w.*, p. 95. Albertz en Westermann reken met dié waarskynlikheid. *A.w.*, p. 752.

207. Insae in 'n ongepubliseerde studiestuk van prof. W.S. Prinsloo, met dank aan hom. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, p. 204; vgl. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel*, vir 'n verhelderende bespeking van die Erkenntnisformel (Joël 2:27a) in Esegiël en ook in die Ou Testament.

208. Montague, *a.w.*, p. 85.

209. Insae in 'n ongepubliseerde studiestuk van prof. W.S. Prinsloo, met dank aan hom.

210. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, p. 204; Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, pp. 82-83; Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, pp. 132-133.

211. Scheepers, *a.w.*, p. 175.

212. Insae in 'n ongepubliseerde studiestuk van prof. W.S. Prinsloo, met dank aan hom.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

213. Insae in 'n ongepubliseerde studiestuk van prof. W.S. Prinsloo, met dank aan hom.

214. Insae in 'n ongepubliseerde studiestuk van prof. W.S. Prinsloo, met dank aan hom. Scheepers, *a.w.*, pp. 223 en 292; Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 751; H.W. Wolff, *Dodekapropheten 2 Band XIV/2*, p. 78; W. Rudolph, *Joel-Amos-Obadja-Jona Band XIII 2*, p. 72.

215. T.H. Robinson, *Joel*, p. 66; Rudolph, *a.w.*, p. 71; Wolff, *a.w.*, p. 80; Deissler, *Zwölf Propheten Hosea. Joël. Amos*, p. 81.

216. Scheepers, *a.w.*, p. 175; Schweitzer, *a.w.*, p. 40; Montague, *a.w.*, p. 86; Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 751; Wolff, *a.w.*, p. 80; Rudolph, *a.w.*, p. 73; Deissler, *a.w.*, p. 81. Insae in 'n ongepubliseerde studiestuk van prof. W.S. Prinsloo, met dank aan hom.

217. Scheepers, *a.w.*, p. 175.

218. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 752; Scheepers, *a.w.*, p. 139; Vosloo, *a.w.*, 61; Robinson, *a.w.*, p. 66.

219. Insae in 'n ongepubliseerde studiestuk van prof. W.S. Prinsloo, met dank aan hom. Rudolph, *a.w.*, p. 72; Wolff, *a.w.*, p. 79.

220. Wolff, *a.w.*, p. 79; Scheepers, *a.w.*, pp. 175, 290-292; Deissler, *a.w.*, p. 81.

221. Insae in 'n ongepubliseerde studiestuk van prof. W.S. Prinsloo, met dank aan hom.

222. Wolff, *a.w.*, p. 81; Deissler, *a.w.*, pp. 81-82.

223. Insae in 'n ongepubliseerde studiestuk van prof. W.S. Prinsloo, met dank aan hom.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

224. Insae in 'n ongepubliseerde studiestuk van prof. W.S. Prinsloo, met dank aan hom.

225. Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 225-228.

226. Hierby kan nog die volgende gevoeg word: Dat Jhwh Israel se God is, sal daaraan geken word dat Hy Israel in ballingskap laat kneg het, maar ook dat Hy sy volk tot die laaste res toe na hulle land sal teruglei (Zimmerli, *Ezechiel II*, p. 970). Die voltooidheid van God se toewending tot sy volk sal deur die uitgieting van sy rûaḥ oor die huis van Israel verseël word (*Idem.*). Die koms van die rûaḥ sal die inwoning van God by sy volk beteken (Eseg. 39:29). Jhwh se volk sal sy rûaḥ en woorde besit en daarom sal sy rûaḥ en woord die volk besit (Jes. 59:21). Die woorde van God is sy heilsbelofte wat deur sy rûaḥ geëffektueer word (Scheepers, *a.w.*, p. 174). Die rûaḥ is die teken van Jhwh se blywende verbond met sy volk (vgl. Montague, *a.w.*, p. 60). Die toesegging dat die rûaḥ (en woord) van Jhwh *altyd* by sy volk sal wees, is 'n uitdrukking van sy seën, bystand en trou (Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 752; A.S. van der Woude, *Haggai Maleachi*, p. 45) en dat die Sinaïverbond nog steeds van krag is (Montague, *a.w.*, p. 78; vgl. Scheepers, *a.w.*, p. 174;

227. J. Kruis, "Jhwh, Schepper en Formeerder in Deutero-Jesaja" in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, pp. 84-87.

228. Vgl. Montague, *a.w.*, pp. 51, 64-68, 70; Vosloo, *a.w.*, 61.

229. Scheepers, *a.w.*, p. 173; Montague, *a.w.*, 40.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

230. Scheepers, *a.w.*, p. 173.

231. Kaiser, *Der Prophet Jesaja Kapitel 13-39*, p. 265; J. Ridderbos, *Jesaja. Eerste deel*, p. 233. Vir 'n voortreflike oorsig oor die hemel as woonplek van God, vgl. C. Houtman, *De hemel in het Oude Testament*, veral pp. 220-253.

232. Scheepers, *a.w.*, p. 173.

233. *Idem*.

234. Fohrer, *Das Buch Jesaja 2. Band*, p. 132; Montague, *a.w.*, p. 40.

235. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band 1*, pp. 296-297.

236. Montague, *a.w.*, p. 40.

237. Schoors, *Jesaja*, p. 194; Fohrer, *Das Buch Jesaja 2. Band*, pp. 132-133.

238. Kaiser, *Der Prophet Jesaja Kapitel 13-39*, p. 265; Schoors, *Jesaja*, p. 194.

239. Fohrer, *Das Buch Jesaja 2. Band*, p 133.

240. Schoors, *Jesaja*, p. 194.

241. Ridderbos, *Jesaja. Eerste Deel*, p. 102; Wildberger, *a.w.*, p. 455. Schoors gee skoorvoetend toe: "Zulks kan wijzen in de richting van een eschatologisch-messiaanse interpretatie". *Jesaja*, p. 94.

242. Fohrer, *Das Buch Jesaja 1. Band*, p. 169; Ridderbos, *Jesaja. Eerste deel*, p. 102.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

243. Fohrer, *Das Buch Jesaja 1. Band*, p.166.

244. Ridderbos, *Jesaja. Eerste deel*, p. 103; Wildberger, *a.w.*, p. 457; Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, p. 460.

245. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, p. 173; Fohrer, *Das Buch Jesaja I. Band*, p. 169.

246. Scheepers, *a.w.*, pp. 216-219; Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, p. 230; Schweizer, *a.w.*, p. 20; Albertz en Westermann, *a.w.*, pp. 730-752.

247. Scheepers, *a.w.*, p. 217,

248. *Ibid.*, pp. 217-218.

249. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, pp. 12-34, 102; Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, pp. 25-27; Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, pp. 350-356; Zimmerli, *Gottes Offenbarung*, pp. 11-40.

250. Albertz en Westermann, *a.w.*, pp. 742-743.

251. Scheepers, *a.w.*, p. 207; Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, pp. 227, 230, 231. Vgl. Vriezen, vir die *kābôd* en die *šem* as die manifestasie van God. *Ibid.*, pp. 225-226.

252. Scheepers, *a.w.*, p. 219; Jonker, *a.w.*, p. 124; Vosloo, *a.w.*, 63. Daar kan ook na die arm, hand, oog, stem en die aangesig van God as personifikasie verwys word. Vgl. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 746; Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, p. 227; H.M. Kuitert, *De mensvormigheid Gods*, pp. 5-6, 32-37.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

253. Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 228.

254. *Idem.*; Scheepers, *a.w.*, p. 214.

255. Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 228; Scheepers, *a.w.*, p. 208; Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 752; Montague, *a.w.*, p. 73.

256. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 752. Hieraan kan nog Ps. 143:10, Neh. 9:20, 30, Miga 3:8 en Sag. 7:12, bygevoeg word. Vgl. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 752 en Vosloo, *a.w.*, 62.

257. Scheepers, *a.w.*, p. 212.

258. Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 229; Scheepers, *a.w.*, pp. 208-212; Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 752; Montague, *a.w.*, pp. 56-58, 74-76.

259. Scheepers, *a.w.*, pp. 216, 222.

260. Jonker, *a.w.*, p. 124. Jonker verklaar op voetspoor van G.A.F. Knight dat "die personifikasie van die Gees en moonlik *ook 'n bepaalde vorm van hipostasering van die Gees* in die Ou Testament die weg voorberei het vir 'n voller openbaring aangaande die Gees in die Nuwe Testament ..." *A.w.*, p. 124. My kursivering. Jonker formuleer ook kennelik in die gees van Scheepers: "Deurdat die gees van Jahwe gehipostaseer is, is die weg voorberei vir die voller openbaring van die Gees van God in die Nuwe Testamentiese bedeling". *A.w.*, p. 222. Dit is egter opmerklik dat Jonker se formulering met betrekking tot die "hipostasering van die Gees in die Ou Testament" versigtig en óók nie so stellig is nie.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

261. Vosloo, *a.w.*, 63-64.

262. Aangesien die rûah nie as die derde Persoon in die Goddelike drie-eenheid verstaan kan word nie, het die term hipostase in hierdie samehang nie op die ewige trinitariese belydenis betrekking nie. Dit gaan hier om die noëtiese aspek van God se openbaring in die Ou Testament.

263. Scheepers, *a.w.*, p. 216; Ringgren, "Hypostasen", in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart Dritter Band*, p. 504. J. Jervell, "Hypostase", in B. Reicke en L. Rost, *Biblisch-Historisches Handwörterbuch II*, p. 758, maak ook van Ringgren se definisie gebruik.

264. Vosloo, *a.w.*, 62.

265. *Idem*.

266. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, p. 60.

267. Jonker, *a.w.*, p. 127.

268. *Idem*.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

HOOFSTUK 3

DIE HEILIGE GEES AS GAWE AAN CHRISTUS

3.1 DIE PNEUMATOLOGIE EN DIE CHRISTOLOGIE

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

Die apostoliese geloofsbelydenis het die eerste verhoudingslyn in 'n formule saamgevat: "conceptus de Spiritu Sancto".[12] Hierop val die Skriflig in die volgende paragraaf.

3.2 DIE SEUN AS SKEPPING VAN DIE HEILIGE GEES

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

Die belydenis is 'n heilsfeit[17] waarin God ruimte vir sy

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

2. Die maagdelike geboorte is die weg waarlangs die inkarnasie van die preëksistente Seun van God plaasgevind het.[29] Die begrip *inkarnasie* gee te kenne dat die *Seun van God* werklik *mens* geword het.[30]

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

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

a. Die Heilige Gees sal oor jou kom.

b. Die krag van God, die Allerhoogste, sal die lewe in jou wek.

c. Die kind sal die Seun van God wees.[37]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

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

3.3 JESUS SE DOOP EN GEES-TELIKE TOERUSTING

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

1. Jeremias[86] en Cullmann[87] het daarop gewys dat Joh. 1:34 eintlik slegs Jes. 42:1 aanhaal. Op grond hiervan het die mening ontstaan dat die sinoptiese evangelies hoegenaamd nie na Ps. 2:7 verwys nie, maar slegs na Jes. 42:1.[88] Die *huios* is dan maar net 'n vervanging van *pais* in Jes. 42:1.[89] Die bedoeling van die evangelis is om die dienaarsgestalte van die Seun van God volgens die patroon van die eerste [C]aebaedlied (Jes. 42: 1-9) te borduur - dié Dienaar wat eenmaal deurboor sou word. Die klem val binne dié raam dan veral op die lydensgestalte van die Dienaar van God.

2. 'n Wydverspreide Westerse tekslesing wat vir Luk. 3:22 aanvaar is en 'n afleiding uit Ps. 2:7 maak, het daartoe gelei dat die standpunt verdedig is dat dit in die sinoptiese evangelies uitsluitlik om 'n aanhaling uit Ps. 2:7 handel.[90] Steichele wys daarop dat dit nie in Mark. 1:11 om 'n volledige sitaat van Ps. 2:7 gaan nie. Die segging "vandag het Ek jou Vader geword", kom nie in Mark. 1:11 voor

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

3.4 DIE REALISERING VAN GOD SE KONINGSHEERSKAPPY

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

Lukas kondig in die Nuwe Testament aan dat Jesus die Messias is by wie die Gees blywend teenwoordig is.[154]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Dié bekendmaking beteken dat die Dienaar van God sy koningsheerskappy sal realiseer.[172]

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

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

1. Jesus is die ewige Seun van God. Daarom kon Hy die Seun van die mens word. Die weg waarlangs die inkarnasie van die preëksistente Seun van God plaasgevind het, is die maagdelike geboorte. Binne die ruimte van die maagdelike geboorte het die Gees 'n menslike syn vir Jesus geskep sodat die Goddelike en menslike bestaan in die Persoon van Christus verenig is. Die Jesus wat gebore is, is die heilige Een. Dié besondere benaming dui op sy oorsprong en identiteit: Hy is die Seun van God.

2. Die skepping van die menslike syn van Jesus het in eensaamheid geskied. Maar sy Messiaanse amp is wêreldgerig. Daarom kan sy doop ook vanuit die perspektief van sy Messiaanse legitimasie ontsluit word. Sy doop be-teken sy Messiaanse solidariteit wat sowel representatiewe as korporatiewe implikasies het. Jesus se doop verteenwoordig ook 'n eskatologies gespanne moment. Dit is die begin van die heilswerk en -weg van die Messias. Die blywende teenwoordigheid van die Gees bring Jesus se blywende toerusting vir sy ampswerk mee. Die koms van die Gees het die Ou-Testamentiese rûah-messias-[c]aebaed-verwagting in vervulling laat tree. Binne die raam

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

3. Jesus het die taak om God se koningsheerskap te realiseer. Daarom lei die Gees Hom na die strydperk in die woestyn. Die woestyn verteenwoordig die plek van opstand, vervreemding en eensaamheid. Dit is die woonplek van die Satan. Maar die Messias was só solidêr met die menslike skuld dat Hy die menslike bestaan oorgeleef en óór-leef het. Met woord en daad het Hy die aanslag van die Satan oorleef. Daarom kon Hy God se koningsheerskappy in die woestyn op 'n nuwe wyse vestig.

4. Die begin-sel van die oorwinning moes ook openlik gedemonstreer en geproklameer word. Dit het in 'n erediens geskied waar die Messiaanse heilsprogram volgens die liturgie van 'n mengsitaat uit Jesaja ontvou is. Die Gees was blywend en seënend teenwoordig by die verloop van die heilsliturgie. In die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

Die Dienaar is hier
God se Geliefde.

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

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

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

3.5 DIE KRUISGEBEURE

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

1. Uit die voorafgaande paragrawe kan die konklusie gemaak word dat sowel Jesus se inkarnasie, doop, sy woestyntog as sy woord- en daadwondere afgestem is op sy plaasvervangende soendood. Dit is daarom nie vreemd dat die kruisgebeure uitsluitlik op die Seun van God fokus nie. Want dáár het die Koning as Priester die wêreld se skuld plaasvervangend voor God gedra.[213]

2. Dit het al sedert die inkarnasie van die Seun van God aan die lig gekom dat die Gees 'n Gawe aan Christus is. Dié opmerking is telkens bevestig: by sy doop, in sy woestyntog, tydens die erediens in Nasaret, in die tekens wat Hy oprig in sy realisering van God se koningsheerskappy en óók in die oorwinning oor die teenryk (die Satan). Die Gees-telike toerusting is gerig op die volvoering van Jesus se ampswerk wat in die kruisgebeure kulmineer. Die Gees is dus die Gawe aan Christus met die oog op die kruisgebeure al word dit nie rondom die kruisgebeure eksplisiet vermeld nie.

3. Die kruisgebeure is die enigste sleutel tot die heil.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

> Daarom word daar op so 'n ongekende wyse gekonsentreer op die Christologiese heilsverwerwing. Die heil word egter sedert Pinkster Pneumaties in die kosmos ontsluit.[214]

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

3.6 DIE OPSTANDINGSGEBEURE

Die evangelie van Jesus Christus kan op 'n duimnael geskryf word: ēgérthē.[215] Dié vorm van die werkwoord lê klem op die opstanding as 'n eenmalige gebeure[216] met verreikende implikasies.

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Die belydenis (3a-4) het (moontlik) 'n liturgiese herkoms[220] met 'n Christologiese toespitsing.[221] Die teksgedeelte (3a-4) is in die vorm van 'n parallelismus memborum gestileer[222] wat in drie segmente die verhouding tussen 3a en 4 verduidelik:[223]

tou gegoménou / ek spérmatos Davìd / katà sárka toû horisthéntos / huioû Theoû / katà pneûma hagiōsúnēs

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

> gegómenos ek spérmatos Davìd
> horistheìs huiòs Theoû ex anastáseōs nekrôn.[226]

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

en sarkí
en pneúmati,

het dieselfde klank aan die verseinde en hierdié verskynsel staan bekend as *homoioteleuton*.[277]

Met reg wys Ridderbos daarop dat dit nie om 'n *chronologiese Christologie* in die himne gaan nie.[278] Ridderbos kan nagevolg word as hy verklaar dat daar agtereenvolgens in die drie antiteties-opgeboude strofes[279] gesing word oor die heils*gebeure* wat in Christus voltrek is; daarna oor die heils*proklamasie* in die hemelse en aardse geweste en eindelik oor die heils*triomf* wat in die hemel en op aarde gevier word.[280]

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

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Messias. Daarom legitimeer Hy Christus in sy opstanding as God se Messias.[300]

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

Teenoor bogenoemde verklarings kan daar instemmend by Versteeg aangesluit word as hy oordeel dat zōopoiētheìs pneúmati eksplisiet na die werk van die Gees met betrekking tot Christus se opstanding verwys.[309]

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Christus gefokus.[315] Die triomf, die opstanding, is 'n daad van die Gees. Hy is die Gees wat die Dooie lewendmaak. Waarlik, waar die Gees werk, is daar lewe-opstandingslewe!

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

1. Romeine 1:3a, 4 gee openlik te kenne dat Christus se Messiaanse waardigheid, sy Seunskap van God, sedert sy opstanding deur die Heilige Gees bevestig is.

2. In 1 Tim. 3:16b word Christus na sy lewe en dood deur die Gees by sy opstanding "geregverdig". Die klem val veral daarop dat die Heilige Gees die evidensie gee in die lig daarvan dat Jesus Christus se Messiaspretensie tydens sy aardse lewe verdag gemaak is. Teenoor die klag, staan sy ontslag - Hy ís die Messias! En dit is die werk van die Gees!

3. Dit is veral die leweskeppende werk van die Gees wat in 1 Petrus 3:18 op die voorgrond kom. Dié leweskeppende werk staan teenoor die dood wat Christus getref het. Die Gees verklaar: Christus is die God van die lewe; die lewende God!

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

VOETNOTE - HOOFSTUK 3

1. W. Schmithals, "Geisterfahrung als Christuserfahrung" in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, p. 116.

2. *Idem*.

3. *Ibid.* p. 101; J.P. Versteeg, "Christus en de Geest", *Gereformeerd theologisch tijdschrift*, 1 (1978) 16.

4. H.N. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 168. Vgl. ook Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, p. 90 e.v.

5. A. van Ruler, *Theologisch Werk Deel VI*, p. 19. Vgl. ook reeds sy *De vervulling van de Wet*, p. 169. Kernagtig gerf hy die eerste baal saam: "Ik denk allereerst daaraan, dat van den Geest gezegd wordt, dat hij den messias en zijn messiaansche werk in zijn geheel en in zijn onderdeelen toebereidt, mogelijk maakt en poneert". Vgl. verder Van Ruler se *Ik geloof*, p. 68.

6. H. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, pp. 17-18; A. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 362; J.A. Heyns, *Dogmatiek*, p. 291. Hoewel W.D. Jonker ook die teologiese reg van die eerste verhoudingslyn erken, skep die titel van sy boek *"Die Gees van Christus"* tog die indruk dat hy die Pneumatologie vanuit die tweede verhoudingslyn ontwerp. Vgl. p. 122. Hierdeur word die Pneumatologie tog enigermate verskraal.

7. Versteeg, *a.w.*, 17-20; Schmithals, *a.w.*, p. 102.

8. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel VI*, pp. 18-19. Vgl. ook Van Ruler, *Religie en politiek*, p. 80.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

9. Berkhof, *a.w.*, pp. 18-19; König, *a.w.*, pp. 362-363; Heyns, *a.w.*, pp. 291-292; Versteeg, *a.w.*, 20-25.

10. Versteeg, *a.w.*, 17, 20.

11. Vgl. uitvoerig hoofstuk 4, 4.5.

12. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel VI*, p. 19.

13. Vir 'n dogmahistoriese oorsig oor die belydenisstuk, vgl. O. Heick, *A History of Christian thought Volume 1*, pp. 88-90; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol II*, p. 616 e.v. 'n Koor van teoloë kan nie oor dié Godswonder uitgesing raak nie. Vgl. o.a. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 3*, pp. 303-304; G.C. Berkouwer, *Het werk van Christus*, p. 109; G.C. Van Niftrik, *Kleine Dogmatiek*, pp. 170, 179; K. Runia, *Vragen van onze tijd* p.52; E. Schweizer, *Heiliger Geist*, p. 79, J.T. Bakker, *Geloven Vragenderwijs*, p. 56; R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 530.

14. Berkouwer, *a.w.*. p. 104; O. Noordmans, *Verzamelde werken 2*, p. 495; K. Barth, *Dogmatics in Outline*, p. 95; Runia, *a.w.*, p. 44; Bakker, *a.w.*, p. 55.

15. Van Ruler, *Ik geloof*, p. 78.

16. *Idem*.

17. Van Ruler, *Ik geloof*, pp. 73-74; Noordmans, *a.w.*, p. 498.

18. Noordmans, *a.w.*, p. 496.

19. G.D. Cloete, *Hemelse solidariteit*, p. 36; J.-A. Bühner, "Apostellō aussenden" in H. Balz en G.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 3/4*, pp. 340-342; H. Ritt, "pempo senden schicken" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 1/2*, p. 161; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 400.

20. Goppelt, *a.w.*, p. 400; Cloete, *a.w.*, p. 37; J. Riedl, *Das Heilswerk Jesu nach Joh.*, pp. 83-90; W. Popkes, "didōmi geben" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 7/8*, pp. 775-776; F. Büchsel, "didōmi" in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II*, pp. 168-175.

21. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, pp. 87-85; Cloete, *a.w.*, p. 36; Ritt, *a.w.*, p. 161.

22. Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 202. My kursivering. Barth, *Kirchliche Dogmatik 1/2*, pp. 206-207; Barth, *Dogmatics in Outline*, p. 97,; Berkouwer, *a.w.*, p. 113.

23. Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 202.

24. Bakker, *a.w.*, p.57.

25. Brown, *a.w.*, p. 142.

26. Brown, *a.w.*, p. 316.

27. Brown, *a.w.*, p. 290.

28. Bavinck, *a.w.*, p. 272; Berkouwer, *a.w.*, pp. 127-128, 139; Barth, *Dogmatics in Outline*, p. 97; Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 202.

29. Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 202; Noordmans, *a.w.*, p. 497.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

30. Berkouwer, *De Persoon van Christus*, p. 160 e.v.; Barth, *Dogmatics in Outline*, p. 96; Van Ruler, *Ik geloof*, p. 66; Van Niftrik, *a.w.*, p. 177; Brown, *a.w.*, pp. 141-142; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 13.

31. Van Ruler, *Ik geloof*, p. 80; Noordmans, *a.w.*, pp. 495, 498; Bavinck, *a.w.*, p. 276.

32. Van Ruler, *Ik geloof*, p. 79.

33. Brown, *a.w.*, p. 309.

34. Brown, *a.w.*, p. 125; Schweizer, *a.w.*, p. 79; G.J. Hoenderdaal, *Geloven in de Heilige Geest*, p. 22. Brown sien hierin 'n toespeling op Ps. 104:30. Die leweskeppende werk van die Gees het ongetwyfeld Ou-Testamentiese wortels. Vgl. hoofstuk 2. Brown se verwysing na Matt. 27:50 gaan egter nie op nie, want as Jesus die pneuma gee, dui dit slegs op sy sterwensoomblik. C.F.D. Moule, *The Holy Spirit*, p. 22, is egter huiwerig om van die skeppende werksaamheid van die Gees te praat. Hy verklaar dat die maagdelike geboorte die naaste is wat die Nuwe Testament aan die gedagte van die Creator Spiritus kom en vra onseker of dit wel "skepping" genoem kan word. Moule se huiwering is verstaanbaar, want dit gaan hier om 'n Godswonder. Dié wonder dat God die Gees Jesus se menslike bestaan self skep.

35. Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 202. My kursivering. Vgl. Bavinck, *a.w.*, p. 276 se formulering: "Hij was zelf het handelende subject, dat zich *door* den Heilgen Geest een lichaam toebereidde in Maria's schoot". My kursivering.

36. R.H. Gundry, *Matthew. A commentary of his literary and theological art*, p. 18; Brown, *a.w.*, pp. 309, 314; B.J. Engelbrecht, *God die Heilige Gees*, p. 12; Runia, *a.w.*, p. 51.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

37. Brown, *a.w.*, p. 311.

38. *Ibid.*, p. 314.

39. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 70.

40. K.H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 25; Marshall, *a.w.*, p. 70.

41. Marshall, *a.w.*, p. 70; Brown, *a.w.*, p. 290; Berkouwer, *Het werk van Christus*, p. 120; Runia, *a.w.*, p. 51.

42. Brown, *a.w.*, p. 315; Marshall, *a.w.*, p. 70; Rengstorf, *a.w.*, p. 25; Berkouwer, *Het werk van Christus*, p. 120; Runia, *a.w.*, p. 51; Bavinck, *a.w.*, p. 274.

43. Brown, *a.w.*, p. 315.

44. Noordmans, *a.w.*, p. 501.

45. Van Ruler, *Ik geloof*, p. 76.

46. Noordmans, *a.w.*, p. 501; Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 192.

47. "Neque enim immunem ab omni labe facimus Christum, quia tantum ex matre sit genitus abque viri concubitu, sed quia sanctificatus est a Spiritu, ut pura esset generatio et integra, qualis futura erat ante Adae lapsum". *Inst. II*, XIII, 4.

48. Bavinck, *a.w.*, p. 272.

49. *Ibid.*, p. 277.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

50. *Idem*.

51. Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 202.

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

Volgens Barth het die uitsluiting van die man te doen met God se oordeel oor die mens. (*Dogmatics in Outline*, p. 99; *Kirchliche Dogmatik*, I/2, pp. 209-210). In die heil wat God bewerk, het die mens geen bewerkende aandeel nie. Daarom is die man as agent van die menslike geskiedenis in God se inkarnasie-handeling uitgesluit. Die maagdelike geboorte sny alle menslike heilsmedewerking aan die wortel af. Dit geld egter ook Maria. Sy verteenwoordig die mens in sy onmag en swakheid (*Dogmatics in Outline*, p. 99). Dit beteken nie dat die maagdelikheid van Maria die ontkenning van die mens beteken nie. "wohl aber seiner Möglichkeit, seiner Eignung, seiner Fähigkeit für Gott" (*Kirchliche Dogmatik 1/2*, p. 206). God handel in sy oordeel én genade en daarom vind die inkarnasie plaas "nur in Gestalt der *virgo Maria*, das heisst aber: nur in Gestalt des nicht wollenden, nicht vollbrengenden, nicht schöpferischen, nicht souveränen Menschen, nur in Gestalt des Menschen, der bloss empfangen, der bloss bereit sein, der bloss etwas an und mit sich geschehen lassen kann" (*Kirchliche Dogmatik I/2*, p. 209; vgl. Van Niftrik, *a.w.*, p. 169). Die motief van waaruit Barth dink, naamlik dat die mens nie kreatief nie, maar slegs reseptief ten opsigte van God se heil is, is en bly 'n Bybelse grondmotief. Wanneer Barth egter 'n noëtiese en

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

53. Berkouwer, *Het werk van Christus*, pp. 137-138.

54. *Ibid.*, p. 138; Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 202.

55. Berkouwer, *Het werk van Christus*, p. 143. Vgl. p. 138.

56. *Ibid.*, p. 138.

57. *Ibid.*, p. 143.

58. Bavinck, *a.w.*, p. 275.

59. Berkouwer, *Het werk van Christus*, p. 137.

60. Brown, *a.w.*, p. 315.

61. Berkouwer, *Het werk van Christus*, p. 137; Noordmans, *a.w.*, p. 501; Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 188.

62. Vgl. Van Ruler oor die verband tussen die heiligheid en die sondeloosheid van Christus. *Ik geloof*, p. 68.

63. Dit sou buite die bedoeling van die studie wees om 'n sinopsis van Mark. 1:9-11, Matt. 3:13-17, Luk. 3:21-22 en Joh. 1:29-34 te onderneem. Die verskille in die aanbieding van die gebeure hang o.a. saam met die outeur, die oogmerk van die outeur en die hoorders wat hy op die oog het. Vir enkele opmerklike verskille in die aanbieding van die sinoptiese evangelies, sowel as die Johannese evangelie, vgl.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

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

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

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

68. E. Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*, pp. 390, 453.

69. Ibid., pp. 452-453.

70. *Ibid.*, pp. 113, 452.

71. Goppelt, *a.w.*, p. 333.

72. R. Pesch, *Das Markusevangelium 1. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1, 1-8, 26*, p. 90; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, p. 52; H. Anderson, *The Gospel of Mark*, p. 76. Matteus (3:16) en Markus (1:10) laat Jesus alleen die visioen sien, terwyl Lukas (3:21) die mense wat gedoop is ook by die gebeure betrek. Hoewel Johannes nie van die oopgaan van die hemel melding maak nie, sê hy wel dat hý die Gees soos 'n duif uit die hemel sien kom het (Joh. 1:32).

73. C. Houtman, *De hemel in het Oude Testament*, pp. 220-253.

74. E. Ruckstuhl maak die volgende opmerking ten opsigte van die"oopskeur" van die hemel: "Das könnte ein Anklang an Jes. 63, 19 sein, ist aber auch markinisch; vgl. Mk 15, 38". "Jesus als Gottessohn im Spiegel des markinischen Taufberichts" in U. Luz en H. Weder, *Die Mitte des Neuen Testaments*, p. 198.

75. J.T. Nielsen, *Het Evangelie naar Mattheüs I*, p. 67; W. Lane, *The Gospel according to Mark*, p. 55; Anderson, *a.w.*, p. 77. In Eseg. 1:1 is die woorde: "Die hemel het oopgegaan" "een aanduiding voor een

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

76. P.F. Theron wys daarop dat die werkwoord wat die "opklim" van Jesus uit die water beskryf (Matt. 3:16, Mark. 1:10), dieselfde woord is wat die LXX gebruik om die uittog uit Egipte te vier (Eks. 13:18). *Onbegrensde genade*, p. 19.

77. Luk. 3:22 maak melding van die Heilige Gees wat in 'n "sigbare gestalte soos 'n duif" op Jesus neergedaal het. Volgens Anderson het die Hellenistiese Christene die vergelyking van beweging getransformeer in 'n fenomeen waarby die klem op die onafhanklike vorm van die bestaan val. *A.w.*, p. 78. Die vraag is eerder of Lukas nie met die oog op die Hellenistiese Christene dié bepaalde uitdrukking verkies het nie.

78. Daar is verskeie verklaringshipoteses vir die gebruik van die vergelyking van die Gees met 'n duif. Daar kan slegs op die opvallendste verklarings gelet word:

1. Die toespeling op Gen. 1:2 en Gen. 8:8-12 is met groot erns verdedig. In Gen. 1:2 word die Gees voorgestel, só word beweer, as 'n voël wat oor sy nes fladder en sy kleintjies aanmoedig om te vlieg. Op grond van dié uitleg is die oorgang na Mark. 1:10, Luk. 3:22, Matt. 3:16 en Joh. 1:32 verstaanbaar. Vgl. Montague, *a.w.*, p. 240;

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

3. Die duif kan ook as 'n simbool van die siel van die mens funksioneer (vgl. E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period VIII*, pp. 27-46). Dié gedagte is egter totaal vreemd aan die doopperikope.

4. Die beeld van die Gees as 'n duif kom ook in die apokaliptiese woordeskat voor. M. Frye, *The great code. The Bible and literature*, p. 166; Gnilka, *a.w.*, p. 52.

5. E.P. Groenewald kom met 'n merkwaardige verklaring vorendag: "In die gestalte van 'n duif, die simbool van reinheid, onskuld en vrede, het die Heilige Gees" op Jesus neergedaal. *Die Evangelie van Markus*, p. 20. Dié opvatting vind egter nie steun in die teks nie. Dit gaan in die doopperikope daarom dat die Gees Jesus toerus vir sy solidariteit met die menslike skuld.

6. Verwysingsmateriaal kan ook op godsdienshistoriese vlak gevind word. Daar kan verwys word na die rol van die duif in die kultus van die Siriërs en Foenesiërs (Klostermann, *a.w.*, p. 9). Die krag van die godheid wat die vors vervul, word by die Perse met 'n duif vergelyk (R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, pp. 264-266).

7. In samehang met die voorafgaande verduideliking kan daar ook op E. Ruckstuhl se standpunt gewys word. Hy vestig die aandag op Urs Winter se uitleg van Ps. 56:1. Winter lig Ps. 56:1 aan die hand van 'n aantal prentvoorbeelde uit die voor-Asiatiese ikonografie toe. Die voël, en dikwels die duif ook, is rondom 2000 v.C. met gode in die Siries-Kanaänitiese godewêreld; veral met die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

79. *A.w.*, p. 77, vgl. ook Pesch, *a.w.*, p. 92; Isaacs, *a.w.*, p. 117.

80. Pesch, *a.w.*, pp. 91-92; Ruckstuhl, *a.w.*, pp. 199-202, 213-214. Vgl. Isaacs, *a.w.*, p. 117.

81. *Ibid.*, p. 91; Gnilka, *a.w.*, p. 52; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, p. 23.

82. Pesch, *a.w.*, p. 92; Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 64; Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, pp. 24-25, 28; Richter, *a.w.*, p. 315.

83. Ruckstuhl verwys na die Geestesgawe in die eerste dienaarslied (Jes. 42:1) en vervolg dan: "Dieser dürfte, ..., die wichtigste, wern nicht die einzige alttestamentliche Stelle sein, die in Mk 1, 10f wirklich verarbeitet wurde". *A.w.*, p. 199. Die geur

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

84. Vir 'n uitleg veral met verwysing na die Rabbynse bath Qol vgl. Nielsen, *a.w.*, p 68; Strack en Billerbeck, *a.w.*, pp. 125-134; Bolkestein, *a.w.*, p. 29; Cranfield, *a.w.*, pp. 53-54; A.E.J. Rawlinson, *The Gospel according to St. Mark*, pp. 9-10; C.R. Kazmierski, *Jesus, the Son of God*, pp. 36-37. Die oopskeur van die hemel, die neerdaal van die Gees en die stem uit die hemel is "Teil endzeitlichen Geschehens". H.-J. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes*, p. 120.

85. Pesch, *a.w.*, p. 92. Vgl. Richter, *a.w.*, pp. 319-320.

86. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie Erster Teil*, p. 60. Vgl. W. Bousset, *Kyrios Christos*; I.H. Marshall, "Son of God or Servant of Jahweh? - A reconsideration of Mark 1.11", *New Testament Studies*, 15 (1968-69) 326-336.

87. O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, pp. 20-22; *Die Christologie des Neuen Testaments*, pp. 65-67.

88. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, pp. 65, 283. Hy voeg tog hieraan toe: "Natürlich ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass der Wortlaut von Ps. 2,7: 'Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt' sich als Parallele aufgedrängt und die Übersetzung durch huios erleichtert hat". *Ibid.*, p. 65. Vgl. ook Jeremias: "Man wird also mit der Möglichkeit zu rechnen haben, dass die synoptische Taufstimme nicht ein Mischzitat aus Ps. 2,7 und Jes. 42,1 ist, sondern sich, ebenso wie vielleicht Joh. 1,34, auf Jes. 42,1 beschränkt". *A.w.*, p. 61;

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

a) God wys 'n heilsgestalte aan en gebruik vir hom 'n beskrywing (^{c}bdj) wat minstens formeel met ho huios mou vergelyk kan word (Mark.1:11).

b) In Jes. 42:1 kom die uitdrukking rsth npsj voor wat in Mark 1:11 met (en soì) eudókēsa weergegee kan word.

c) Daar is ook in Jes. 42:1 sprake van die toerusting van die heilsgesant met die Gees.

d) In Jes. 42:1 verklaar God dat Hy die Gees ^{c}ljw = op hom (sy dienaar) gee. Dit stem ooreen met die beskrywing van die afkoms van die Gees uit

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

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

89. Kazmierski konkludeer: "... there is absolutely no concrete indication that such a change from pais to huios actually took place within the narrative". *A.w.*, p. 48. Vlg. p. 52.

90. Die Westerse lesing was gedurende die eerste drie eeue gangbaar. Dunn oordeel dat dié lesing oorspronklik is. *Jesus and the Spirit*, p. 27, n. 73 p. 366. Op voetspoor van Metzger kan geoordeel word dat dié lesing "appears to be secondary". B.M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament*, p. 136. Vgl. ook Kazmierski oor die Westerse lesing, *a.w.*, p. 41. Sy slotsom is: "We must conclude that a direct influence of Ps. 2,7 on the text of Mk. 1, 11a cannot be demonstrated". *Ibid.*, p. 41. Ruckstuhl oordeel dat Markus 1:11 se afhanklikheid van Ps. 2:7 hoegenaamd nie aanwysbaar is nie. Hy grond sy standpunt daarop dat "die Formeln der beiden Stellen sich stark unterscheiden und je eine andere literarische Art darstellen. Man könnte aber daran denken, dass sich der Schöpfer von Mk 1,11 durch seinen Wortlaut von Ps 2:7 abzusetzen wünschte". *A.w.*, p. 202. Vgl. egter ook noot 93 oor 'n uitspraak van Ruckstuhl.

91. Steichele, *a.w.*, p. 150. Vgl. ook p. 135.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

92. *Ibid.*, p. 147.

93. *Idem.* Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 27 verwys blykbaar instemmend na die toespeling op Ps. 2:7. "It is still widely accepted that there is a deliberate allusion to Ps. 2.7 in the Markan report of the voice from heaven (Mark. 1.11)" In 'n vroeëre werk het Dunn met die moontlikheid gereken dat die hemelse stem 'n kombinasie van Ps. 2:7 en Jes. 42:1 bevat. *Baptism in the Holy Spirit*, p. 27.

94. Steichele, *a.w.*, p. 148. Vgl. ook pp. 149, 156, 158, 295.

95. *Ibid.*, p. 157.

96. Vgl. volledig hoofstuk 2, paragraaf 2.2.

97. W.S. Vorster, "Die Evangelie volgens Markus: Inleiding en teologie" in *Handleiding by die Nuwe Testament IV*, p. 141.

98. Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, p. 92; Goppelt *a.w.*, p.346; Moltmann, *a.w.*, pp. 83-84; Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, p. 32; Schillebeeckx, *a.w.*, pp. 390, 452, n. 59, p. 567. In sy oorsig oor Mark. 1:9-11 kom Hahn tot die volgende slotsom: "Der Ausspruch selbst enthält auch nicht mehr ausschlieslich Jes. 42, 1a, sondern ist in seinem ersten Teil eng an das adoptianische Wort Ps. 2,7 angelehnt". F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, p. 343. Gnilka merk op: "In Anlehnung an Ps. 2,7 ist das Sohnesprädikat im Sinn der königlichen Messianologie zu deuten". *A.w.*, p. 53, vgl. p. 50. In die Hellenistiese omgewing het die Seuntitel voorrang bo die Dienaartitel geniet. *A.w.*, p. 50. Tog reken Gnilka ook met 'n sitaat van Jes. 42:1 in

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

99. Anderson, *a.w.*, p. 79; Lane, *a.w.*, p. 57; Bolkestein, *a.w.*, pp. 29-30. Dit moet steeds in gedagte gehou word dat die Ou-Testamentiese tekste 'n nuwe betekenisperspektief binne die vertellingsraam van die sinoptiese evangelies verkry.

100. Die drie plekke waarin daar by Markus op die enige en geliefde Seun gefokus word (Mark. 1:11, 9:7, 12:6), is nou-keur-ig in die evangelie versprei. Hieruit kan afgelei word dat dit 'n grondgedagte in die Markusevangelie blootlê. Die "Spannungsbogen" van die evangelievertelling word verder versterk deur dele soos Mark. 8:38c, 13:32, 14:35 e.v. Ruckstuhl, *a.w* , p. 215.

101. Ruckstuhl, *a.w.*, p. 209.

102. *Ibid.*, p. 204.

103. Vgl. *ibid.*, p. 210 vir bogenoemde oorsig.

104. Pesch, *a.w.*, p. 93; Bolkestein, *a.w.*, p.30; Moltmann, *a.w.*, p. 83. Lane reken met die moontlikheid dat die woord "geliefde" 'n weerkaatsing van die term "uitverkies" in Jes. 42:1 is. *A.w.*, p. 32. Dit lyk egter 'n bietjie kunsmatig. Kazmierski maak 'n saak uit vir die invloed van Gen. 22: 2,12,16 op Mark. 1: 11a. *A.w.*, pp. 53-61. Vgl. ook Ruckstuhl, *a.w.*, p. 205.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

105. Moltmann, *a.w.*, pp. 83, 86.

106. Wanneer die segging bloot in funksionele Christologiese terme verstaan word, maak dit die voordeur wydoop vir die insluiping van adopsianisme. Die doopgebeure beteken nie Jesus se *instelling as Seun van God nie, maar sy bevestiging* as God se geliefde Seun. Daarom is dit nie vreemd dat Jesus se bekendstelling by Lukas ook op *die volk* gerig was nie (Luk. 3:21-22).

107. Goppelt, *a.w.*, p. 249.

108. *Idem.*, Vgl. ook p. 353. Hy is die Vader se "einziger Sohn". Ruckstuhl, *a.w.*, pp. 205, 210. Ruckstuhl reken daarmee dat die gedagte dat Jesus van altyd af die Seun van God was, op die drumpel van veral Mark. 1:10 e.v. staan. Hý is die ewige en geliefde Seun van die Vader. Die teksgedeelte toon dus "eine Offenheit für das Vorhersein Jesu ..." *A.w.*, p. 217. Daar moet egter met stelligheid gehandhaaf word dat Jesus se doop 'n open-baring is dat Hy die ewige en enige Seun van God is. Vgl. verder Schweizer, *Heilger Geist*, p. 70; Gnilka, *a.w.*, p. 50; Lane, *a.w.*, pp. 57-8; Anderson, *a.w.*, 80.

109. Lane, *a.w.*, pp. 57-58. Vir die term "Seun van God", vgl. Goppelt, *a.w.*, pp. 247-248; Montague, *a.w.*, p. 241; Moltmann, *a.w.*, p. 83.

110. Ruckstuhl, *a.w.*, p. 210.

111. Ruckstuhl, *a.w.*, p. 208.

112. *Ibid.*, p. 209. Die hegting van Mark. 1:11 en 1:12 is ook te ooglopend om sy sending te ontken.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

113. Hierin kan die vervulling van Jes. 42:1 onderken word: Die Dienaar sal God se mišpāṭ realiseer. Vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.2

114. Hiermee word nie ontken dat Jesus se lyding reeds met sy inkarnasie begin het nie.

115. Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 199. Die vraag waarop hier nie ingegaan word nie, is of sy passiewe gehoorsaamheid nie óók sy aktiewe gehoorsaamheid insluit nie.

116. Cloete, *a.w.*, p. 37.

117. Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, p. 93.

118. F. Annen, "ekballō hinauswerfen, hinaustreiben" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 7/8*, p. 986; Schweizer, *Heiliger Geist*, p. 75; Taylor, *a.w.*, p. 163; Rawlinson, *a.w.*, p.12. Annen wys daarop dat die werkwoord ekballō (Mark. 1:12) 'n terminus technicus is vir die uitdrywing van demone in die sinoptiese evangelies. *A.w.*, p. 986.

119. Vgl. Albertz en Westermann, *a.w.*, pp. 743-745. Die rûah het die Godsmanne oorval en hulle vir 'n kort tyd tot 'n besondere aksie bekwaam. *A.w.*, p. 743; Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 225.

120. Só F.W. Grosheide, *Mattheüs*, p. 53. Met reg merk Pesch op: "Freilich schliessen sich konkrete Geographie und Typologie nicht aus, sondern ein". *A.w.*, p. 94.

121. Volgens Matt. 4:2, 3 het Jesus in die loop van veertig dae en veertig nagte niks geëet nie waarna Hy

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

122. Montague, *a.w.*, p. 242; Frye, *a.w.*, p. 174. Dunn ag die parallel moontlik. *Baptism in the Holy Spirit*, p. 30.

123. Montague, *a.w.*, p. 242; Schniewind, *a.w.*, p. 29; W. Radl, "erēmos einsam, öde" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II 1/2*, p. 129.

124. Radl, *a.w.*, p. 128.

125. Lane, *a.w.*, p. 62; Montague, *a.w.*, p. 243.

126. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p.30; G.W.H. Lampe, *God as Spirit*, p. 70. Dunn wys veral op die hegting van Matt. 4:1 e.v. aan Deuteronomium 6-8. *A.w.*, p. 30.

127. Cranfield, *a.w.*, p. 57; Taylor, *a.w.*, p. 163; Pesch, *a.w.*, p. 94; Anderson, *a.w.*, p. 81; Radl, *a.w.*, p 130. Daar is ander motiewe wat in die woestyn groei. Vgl. Radl, *a.w.*, p. 129; Pesch, *a.w.*, pp. 94-95.

128. Frye, *a.w.*, p. 171; Nielsen, *a.w.*, p. 72.

129. Jonker, *Christus, die Middelaar*, pp. 42, 199 met verwysing na Irenaeus.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

130. Dit is opmerklik watter groot rol Deuteronomium - veral LXX Deut. 8:2-5 - in Jesus se verweer speel. Combrink, *Die diens van Jesus. 'n Eksegetiese beskouing oor Markus 10:45*, p. 81; W. Popkes, "peirazō versuchen" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 1/2*, pp. 156-157; Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, p. 29.

131. Combrink, *a.w.*, p. 81; Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p. 30; Popkes, *a.w.*, pp. 155-156.

132. Montague, *a.w.*, pp. 243-244; Groenewald, *a.w.*, p. 21. Vir 'n oorsig oor die betekenis-moontlikhede van die wilde diere, vgl. Montague, *a.w.*, pp. 243--244. A. Strobel is van oordeel dat die wilde diere op die gevaarlike situasie in die woestyn dui. "thērion Tier" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II 3/4*, p. 368. Dit gaan egter om méér as net die gevaarlike situasie. Dit gaan óók daarom dat Jesus die gevaar oorleef het. Daarom is sy woestyntog 'n herskeppingstog.

133. Pesch, *a.w.*, pp. 95-96.

134. *Ibid*, p. 96.

135. Die dienende engele is 'n teken van die kosmiese vredesheerskap. Pesch, *a.w.*, pp. 95-96. Vgl. Groenewald, *a.w.*, p. 21. Die dienende engele speel 'n belangrike rol in die paradys (Vit. Ad 4). Na die sondeval het die engel Adam en Eva uit die paradys gedryf (Apk. Mos. 27) en hulle nie meer met hemelspyse gedien nie (Vit. Ad 2). Pesch, *a.w.*, p. 96; Bolkestein, *a.w.*, p. 34; Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, p. 22.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

136. Vgl. volledig hoofstuk 2, paragraaf 2.4.

137. Hahn, *a.w.*, pp. 318-319, 394-395.

138. I.J. du Plessis, "De knechtsgestalte van Jezus in de Nazaret-perikoop (Luc. 4:16-30)" in *De knechtsgestalte van Christus*,p. 111; Hahn, "Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes" in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, p. 136; Marshall, *The Gospel of Luke*, pp. 177-178; Rengstorf reken met die waarskynlikheid dat die evangelie-verteller Jesus se prediking wil saamvat. *A.w.*, p. 68; Combrink, "The Structure and Significance of Luke 4:16-30", *Neotestamentica*, 7 (1973) 39-40.

139. Du Plessis, *a.w.*, p. 112; Montague, *a.w.*, p. 263; Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, p. 93.

140. Vir 'n oorsig oor die liturgie van só 'n diens, vgl. Du Plessis, *a.w.*, p. 113; Marshall, *The Gospel of Luke*, pp. 181-182; Nielsen, *Het Evangelie naar Lucas I*, pp. 133-134; Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 120; K.H. Rengstorf, *a.w.*, p. 67.

141. Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 181.

142. *Idem.*; Du Plessis, *a.w.*, p. 113.

143. Du Plessis, *a.w.*, p. 113. Marshall wys op 'n sekere vryheid ten opsigte van die lesing van die profete gedurende die eerste eeu. *The Gospel of Luke*, p. 181.

144. Nielsen, *Het Evangelie naar Lucas I*, pp. 133-134; Du Plessis, *a.w.*, p. 113.

145. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, 170.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

146. Combrink, "The Structure and Significance of Luke 4: 16-30", *Neotestamentica*, 7 (1973) 34.

147. Du Plessis, *a.w.*, p. 114; P. Stuhlmacher, *Grundrisse zum Neuen Testament. Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, p. 57; E.E. Ellis, "How the New Testament uses the Old" in I.H. Marshall, *New Testament Interpretation*, pp. 206-208.

148. Ellis, *a.w.*, p. 207.

149. Nielsen, *Het Evangelie naar Lucas I*, p. 134; Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 182: Combrink, "The Structure and Significance of Luke 4:16-30", *Neotestamentica*, 7 (1973) 34; Du Plessis, *a.w.*, p. 114.

150. Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 183; Nielsen, *Het Evangelie naar Lucas I*, pp. 134-135; Du Plessis, *a.w.*, p. 114. Die uitdrukking "om dié wat moedeloos is, op te beur" (Jes. 61:1c), kom ook nie in die aanhaling van The Greek New Testament van die United Bible Societies voor nie. Vgl. ook Ernst, *a.w.*, pp. 170-171.

151. Nielsen, *Het Evangelie naar Lucas I*, pp. 134-135; Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 183.

152. Du Plessis, *a.w.*, p. 114; A.D. Marco, "Der Chiasmus in der Bibel, 3. Theil", *Linguistica Biblica*, 39 (Des. 1976) 67; Montague, *a.w.*, p. 264.

153. Vgl. hoofstuk 2 n. 171.

154. Vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.2.

155. Wanneer Jesus verklaar dat die Gees Hom vir sy ampstaak gesalf het, kan die Ou-Testamentiese perspektiewe nie ongesiens verbygaan nie. Dit is juis

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

156. euangelisasthai en kēruxai is twee sinonieme begrippe. Combrink, "The Structure and Significance of Luke 4: 16-30", *Neotestamentica*, 7 (1973) 31. Die heil van God is goeie nuus en daarom moet dit wyd en syd verkondig word. *Idem.*, p. 41. Daar is 'n *delikate kontras* tussen die woord wat heil vertel (kēruxai) en die daad wat die heil bewerk (aposteî-lai). *Idem.*, p. 3. Eintlik is daar nie van 'n kontras sprake nie, maar van 'n *delikate spanning*. Die heilswoord roep met gespanne verwagting om die heilsdaad. Vgl. Ernst, *a.w.*, pp. 171-172.

157. Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 184, vgl. Du Plessis, *a.w.*, p. 115; Nielsen, *Het Evangelie naar Lucas I*, p. 136; Ernst, *a.w.*, p. 171.

158. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 319.

159. A.H. M^{C}Neile, *The Gospel according to St. Matthew*, p. 171.

160. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 325.

161. B.C. Lategan, "Structural interrelations in Matthew 11-12", *Neotestamentica 11*, (1977) 123.

162. *Idem.* Vgl. Montague, *a.w.*, p. 306.

163. Die sitaat kom in sommige opsigte met die LXX en in

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

ander met die Masorete-teks van Jes. 42:1-4 ooreen. Vgl. M^{C}Neile, *a.w.*, p. 172; Nielsen, *Het Evangelie naar Mattheüs I*, p.247. Vir 'n oorsig oor die Ou-Testamentiese blikveld van die teksgedeelte, vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.2.

164. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, pp.324-325.

165. Goppelt, *a.w.*, p. 346; vgl. Bühner, "pais Knecht, Kind, Sohn" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III, 1/2*, pp. 11-14.

166. Goppelt, *a.w.*, p. 346; Bühner, *a.w.*, p. 13.

167. Bühner, *a.w.*, p. 13.

168. M. Rissi, "krisis Gericht" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II 7/8*, p. 787. F. Büchsel oordeel dat krisis dieselfde betekenislading as mspt het. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III*, p. 943. Vir 'n oorsig oor mšpt se betekenisskakerings vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.2.

169. Rissi, *a.w.* p. 787.

170. Só M^{C}Neile, *a.w.*, p. 172; Grosheide, *a.w.*, p. 194.

171. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 327.

172. Die aanluiting by die taak van die ^{C}aebaed in Jes. 42:1 kan nie ongesiens verbygaan nie. Die merkwaardige ooreenkoms ten opsigte van die ^{C}aebaed en die Dienaar wys op die Messiaanse verweefdheid en voltooiing van Jes. 42:1-9.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

173. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, pp. 326-327.

174. M^{c}Neile, *a.w.*, p. 173.

175. Grundman, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 326.

176. Nielsen, *Het Evangelie naar Mattheüs I*, p. 247.

177. *Ibid.*

178. Grosheide, *a.w.*, p. 195; Schniewind, *a.w.*, p. 157; Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 326.

179. Nielsen, *Het Evangelie naar Mattheüs I*, p. 248.

180. Vgl. Lategan, *a.w.*, 123.

181. *Idem.*

182. Die verwysing na die demoonbesetene het as voor-beeld die beskuldiging dat Johannes die Doper van die duiwel besete was (Matt. 11:18). Die genesing van die man bevestig die bewering van Matt. 9:33 en gee ook 'n toeligting op die aanklag van Matt. 9:34. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 328; vgl. ook Grosheide, *a.w.*, p. 197.

183. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 327; Schniewind, *a.w.*, p. 152; O. Böcher, "daimonion, daimōn Dämon" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 5/6*, pp. 651-652.

184. Grosheide, *a.w.*, p. 197; Grundmann, *Das Evangelium nach Matthaüs*, p. 328; Angelico, *a.w.*, 37 e.v.

185. Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, p. 82.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

186. Grosheide, *a.w.*, p. 197; Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 328.

187. M^{C}Neile, *a.w.*, p. 175.

188. Grosheide, *a.w.*, p. 197.

189. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 329.

190. Uiterlik geoordeel het die Joodse eksorsiste dieselfde resultaat as Jesus gelewer. Goppelt, *a.w.*, p. 111.

191. Grosheide, *a.w.*, p. 197; Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 329.

192. Vir 'n verklaring van Beëlsebul, vgl. Grosheide, *a.w.*, p. 197 en veral Böcher, *a.w.*, pp. 507-508.

193. Böcher, *a.w.*, p. 508; Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, p. 69.

194. Böcher, *a.w.*, p. 508.

195. As Jesus met behulp van Beëlsebul bose geeste uitdryf, sou dit impliseer dat Beëlsebul deur middel van Jesus teen homself stry. Grosheide, *a.w.*, p. 198; Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 329; Schniewind, *a.w.*, pp. 158-159; M^{C}Neile, *a.w.*,. 175; Nielsen, *Het Evangelie naar Mattheüs I*, p. 249; Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, p. 69. Böcher, *a.w.*, p. 507.

196. Westermann, "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1981) 225; Albertz en Westermann, *a.w.*, pp. 743-745.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

197. Böcher, *a.w.*, p. 508.

198. Grosheide, *a.w.*, p. 199; Schniewind, *a.w.*, p. 159; M^{c}Neile, *a.w.*, p. 176.

199. G. Schneider, "daktylos Finger" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 5/6*, p. 659. Dit is egter verkeerd om, soos Schneider, Eks. 8:19 en Ps. 8:4 ongekwalifiseerd binne dieselfde verwysingsraam te gebruik. Ps. 8:4 staan binne die skeppingstradisie en handel oor God se skeppingsaktiwiteite, terwyl Eks. 8:19 in die eksodustradisie ingevoeg is waar dit op God se reddende handelinge wys.

200. Theron, *Onbegrensde genade*, p. 20; A.S. van der Woude, "jãd Hand" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, pp. 672-673.

201. *Idem*. Ou Afrikaanse vertaling.

202. Schneider, *a.w.*, p. 659.

203. *Idem*.

204. Dit is nie so seker, soos Theron vermoed, dat Lukas met die uitdrukking "vinger van God" die Heilige Gees bedoel nie. Hoewel die begrip "arm" en "rûah" in Jes. 63:11-14 sinonieme kan wees, is dit nie *altyd* die geval nie. Vgl. Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 746. As Theron beweer: "Ook in die Ou Testament word die beeld van die vinger (hand, arm) van God as sinoniem gebruik vir die Gees van die Here", dan is die opmerking darem té simplisties gestel. Theron, *Onbegrensde genade*, p. 20. Vgl. A.S. van der Woude, *a.w.*, pp. 667-674.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

205. V. Hasler, "phthanō erreichen, zuvorkommen, hingelangen" in H. Balz en G. Schneider, *"Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 7/8*, p. 1008.

206. Hasler, *a.w.*, p. 1008.

207. Schneider, *a.w.*, p. 659; Böcher, *a.w.*, p. 653; Goppelt, *a.w.* p. 111; Montague, p. *a.w.*, p. 306; Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 329; Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, p. 69; M^{c}Neile, *a.w.*, p. 176; Grosheide, *a.w.*, p. 199; Lategan, *a.w.*, p. 124.

208. Calvyn, *Inst II, XV*, 1-6.

209. Jonker, *Christus, die Middelaar*, p. 194.

210. B.F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, p. 262; F.C. Fensham, *Die brief aan die Hebreërs*, pp. 104-105; H. van Oyen, *De brief aan de Hebreeën*, pp. 145-146; A. Strobel, *Der Brief an die Hebräer*, p. 179; Grosheide, *De brief aan de Hebreeën*, pp. 209-210.

211. Grosheide, *De brief aan de Hebreeën*, p. 209; Van Oyen, *a.w.*, p. 146. Volgens Strobel wil die uitdrukking "deur die ewige Gees" sê dat Christus Homself in gehoorsaamheid aan die Vader oorgee. *Der Brief an de Hebräer*, p. 179.

212. H. Strathmann, *Der Brief an die Hebräer*, p. 123; H. Mühlen, "Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre" in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, pp. 261, 263; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, p. 314; Van Ruler, *De vervulling van de Wet*, p. 170.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

213. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, pp. 197-222; Ridderbos, *Zijn wij op de verkeerde weg? Een bijbelse studie over de verzoening*; Berkouwer, *Het werk van Christus*, pp. 144-195, 279-349; Jonker, *Christus, die Middelaar*, pp. 185-203; Combrink, *Die diens van Jesus. 'n Eksegietes beskouing oor Markus 10:45*; Goppelt, *a.w.*, pp. 420-424; H. Frankemölle, "anti anstatt, an Stelle von für" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 3/4*, pp. 259-261; D. Sänger, "mesitēs Mittler, Bürge" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II 7/8*, pp. 1010-1012; H. Patsch, "hyper mit Gen: für, zugunsten von, anstelle von" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III* 7/8, pp. 948-951; Popkes, "paradidōmi übergeben" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 1/2*, pp. 42-48.

214. Hierop sal daar in hoofstuk 4 ingegaan word.

215. 'n Verwysing by Van der Merwe na Van Ruler. H. van der Merwe, *Verwagting en voleinding*, p. 95.

216. J. Kremer, "egeirō wecken, aufrichten, intransitiv: aufstehen, sich erheben" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 7/8*, p. 907. Verskillende verbale vorme van egeirō en anistēmi word gebruik om die wonder van die opstanding te belig. Kremer, *a.w.*, *Band I 7/8*, pp. 899-910 en *Band I 2*, pp. 210-222.

217. E. Käsemann, *An die Römer*, pp. 2-3; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer VI/1*, pp. 55-56; Michel, *Der Brief an die Römer*, pp. 31-32; B. Newman en E. Nida, *A translator's handbook on Paul's letter to the Romans*, p. 5; R. Pesch, *Römerbrief*, p. 25; G. Fitzer, "Brief" in B. Reicke en L. Rost, *Biblisch-Historisches Handwörterbuch I*, p. 273.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

218. Vgl. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 97 e.v.

219. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 100 e.v.; Käsemann, *a.w.*, p. 8; Wilckens, *a.w.*, pp. 56-57; Pesch, *Römerbrief* pp. 25-26; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, p. 60; Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, p. 251 e.v.; Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 38; H. Balz, hagiōsynē Heiligkeit" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 1*, pp. 45-46; H. Schlier, "Eine christologische Credo-Formel der römischer Gemeinde. Zu Röm 1, 3f" in *Der Geist und die Kirche*, pp. 56-57.

220. Käsemann, *a.w.*, p. 8; Wilckens, *a.w.*, p. 56.

221. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 112.

222. Wilckens, *a.w.*, p. 56; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 101; Pesch, *Römerbrief*, p. 26.

223. Wilckens, *a.w.*, p. 56.

224. Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 112-113.

225. *Ibid.*, p. 112.

226. *Ibid.*, p. 111-112.

227. *Ibid.*, p. 114.

228. *Ibid.*, p. 116.

229. *Idem*.

230. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 52; só ook Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 38. Vir 'n oorsig oor die moontlike herkoms van die belydenis

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

(se): vgl. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 113. Wilckens, *a.w.*, p. 60; Käsemann, *a.w.*, p. 10; Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 38; Newman en Nida, *a.w.*, p. 10.

231. Wilckens, *a.w.*, p. 57.

232. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 115.

233. Käsemann, *a.w.*, pp. 8-9; Wilckens, *a.w.*, p. 57; Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 115-116.

234. Käsemann, *a.w.*, p. 8; Wilckens, *a.w.*, p. 57; Schlier, *a.w.*, p. 61. Vgl. 2 Kor. 7:1, 1 Tess. 3:13.

235. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 115; Käsemann, *a.w.*, p. 9; Schlier, *a.w.*, p. 62; Balz, *a.w.*, p. 45.

236. Wilckens, *a.w.*, p. 57 verwys na E. Peterson, "Das Amulett von Cicre", in *Frühkirchliche Judentum und Gnosis*, pp. 346-354.

237. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 116; Balz, *a.w.*, p. 45.

238. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 116; Käsemann, *a.w.*, p. 9; Ridderbos, *Romeinen*, p. 26; Wilckens, *a.w.*, p. 57; E. Jüngel, "Zur Lehre vom Heiligen Geist" in U. Luz en H. Weder, *Die Mitte des Neuen Testaments*, p. 107.

239. Käsemann, *a.w.*, p. 9; Jüngel, *a.w.*, p 107.

240. Wilckens, *a.w.*, p 57; Schlier, *a.w.*, p. 61.

241. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 116; Wilckens, *a.w.* p. 57.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

242. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 116; Ridderbos, *Romeinen*, p. 26; Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn Theologie*, p. 66 n.80; Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 40; Käsemann, *a.w.*, p. 10; Wilckens, *a.w.*, p. 57; Moltmann, *a.w.*, p. 103; Goppelt, *a.w.*, p. 447. Sommige teoloë oordeel dat die hagiōsúnē die funksie van die Gees aandui. Ridderbos, *Romeinen*, p. 25. Met heiligheid word die Goddelikheid van die Gees bedoel wat in sy skeppende en herskeppende krag optree. Dit is deur hierdie krag waardeur Jesus tot God se Seun aangestel is. Käsemann, *a.w.*, p. 10. Moltmann, *a.w.*, p. 103 praat van die aanstelling "durch den Geist, der heiligt" en Wilckens, *a.w.*, p. 57 verwys na "Gott in seiner actio".

243. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 118 n.147 verwys na Calvyn (I Calvinus C.O., XLIX 10) wat onder sarx en pneuma die menslike en Goddelike natuur van Christus verstaan. Lekkerkerker, *De Brief van Paulus aan de Romeinen I*, p. 25 staan 'n soortgelyke uitleg voor as hy verklaar: "Dogmatisch uitgedrukt zou men dus kunnen zeggen, dat de apostel hier spreekt van de menselijke en de goddelijk natuur van Christus". J.P. Louw is ook 'n eksponent van dié opvatting. Volgens hom kontrasteer Christus se kata sarka-natuur met sy kata pneuma hagiōsúnēs-natuur - dit is sy Goddelike natuur as Seun van God. Louw besluit: "The term hagiōsúnē in Greek means 'unique' having divine overtones, while pneûma in this combination carries the meaning of 'personality, inner being'". *A semantic discourse analysis of Romans. Vol. II, Commentary*, p. 35. Wie soos Louw teologiseer, voeg 'n dualisme in, tussen die Goddelike en menslike syn van Christus. Vir 'n grondige weerlegging van bogenoemde benadering, vgl. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 119 e.v.; Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, p. 256. 'n Ander opvatting wat

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

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

244. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 122. Só ook die nuwe Afrikaanse vertaling. Wilckens, *a.w.*, p.65 gee 'n versigtige uitspraak: "Möglich ist aber auch ein instrumentales Verständnis". Vir 'n grondige weerlegging van die modale verklaring van die voorsetsel kata wat o.a. deur Ridderbos, *Romeinen*, p. 25 voorgestaan word, vgl. Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 123-124.

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

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

246. Lekkerkerker, *a.w.*, p. 24.

247. Nygren, *a.w.*, pp. 43-44.

248. *Ibid.*, p. 42; Wilckens, *a.w.*, p. 65.

249. Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 111.

250. Ridderbos, *Romeinen*, p. 26; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 127.

251. Vir 'n uitleg van horizein vgl. Schneider, "horizō bestimmen, festsetzen, erklären" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II 9-11*, p. 1300; Käsemann, *a.w.*, p. 9; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 110; Ridderbos, *Romeinen*, p. 26; Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn Theologie*, p. 66; Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 39.

252. Jonker, *Die Brief aan die Romeine*, p. 24. In die voor-Pauliniese formule het die Seun van God dieselfde Messiaanse betekenis as in Hand. 13:33 en Hebr. 1:5. Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 107 e.v. en veral 109; Wilckens, *a.w.*, p. 59. Om in Christus se aanwysing as Seun van God 'n adopsiaanse Christologie te lees (Käsemann, *a.w.*, p. 9, Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 39) is 'n dogmatiese oorspanning van die belydenis. Dit gaan nie om 'n teenstelling tussen die aardse en die verhoogde Jesus nie, maar om sy unieke Messiasskap. Die lig skitter op sy Messiasskap sedert sy opstanding!

253. Ridderbos, *Romeinen*, p. 24; Lekkerkerker, *a.w.*, p. 23; Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 127-128.

254. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 128. Schneider, *a.w.*, p. 1300 reken dat en dunâmei 'n Pauliniese toevoeging is.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

255. Ridderbos, *Romeinen*, p. 25; Jonker, *Die Brief aan die Romeine*, p. 24; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 129.

256. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 124.

257. Ridderbos, *Romeinen*, p. 25.

258. Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 129-130.

259. *Ibid.*, p. 130.

260. *Ibid.*, p. 132; Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 101 e.v.

261. *Idem.*

262. *Idem.*; Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 101.

263. H. Kraft, "stylos Säule, Pfeiler" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 5/6*, p. 673.

264. Balz, "hedraiōma Fundament" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 7/8*, p. 922. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 132 en Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 103 verkies egter die vertaling "bolwerk". Ridderbos omskryf dit as 'n "vaste zetel". In die lig van die boubeeld is dit egter meer sinvol om voorkeur aan die vertaling "fondament" te gee.

265. Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 103; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 132.

266. Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 103; Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 132-133.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

267. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 133.

268. Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 103; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 133.

269. Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 103; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 133; F. Fiedler, "eusebeia Ehrfurcht, Frömmigkeit, Religion", in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II 1/2*, pp. 212-214.

270. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 135. Versteeg *ibid.*, pp. 135-138 voer verskeie gegronde redes hiervoor aan. Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 103.

271. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 137; G. Holtz, *De Pastorale Briefe*, p. 90; Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 103. Ridderbos praat van 'n "Christelijk lied of hymne, waarin de heerlijkheid van Christus wordt bezongen ..." *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 135. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 28 verwys ook na die Christus-himne in 1 Tim. 3:16. Só ook H. Bürki, *Der Erste Brief des Paulus an Timotheus*, p. 120. Smelik, *De Brieven van Paulus aan Timotheüs, Titus en Filemon*, pp. 59-60; Montague, *a.w.*, pp. 229-230. Volgens Versteeg is die mees omvattende tipering dié van K. Wegenast t.w. "Bekenntnislied". *Christus en de Geest*, p. 137.

272. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 136; Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 169-170; Bürki, *a.w.*, p. 121; Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 28; Hahn, "Bekenntnisformeln im Neuen Testament" in P. Meinhold, *Studien zur Bekenntnisbildung*, p. 10; Holtz, *a.w.*, p. 90.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

273. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 136; Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 28.

274. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 137; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 171; Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 28; Bürki, *a.w.*, p. 121.

275. Institutio Oratoria IX. 3. 76, 78 Quintilius. Vgl. I.J.G. Scheller, *Lexicon totius Latinitatis*, 12 M 2; Bürki, *a.w.*, p. 121.

276. Institutio Oratoria ix. 3.80 Quintilius.

277. Institutio Oratoria ix. 3.77 Quintilius. Vir 'n oorsig oor die versverskynsels en verwysing na die verskillende bronne vgl. R.P. Martin, "Approaches to New Testament Exegesis" in I.H. Marshall, *New Testament Interpretation*, p. 238.

278. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 137; Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 104, beweer: "Deze is blijkbaar niet chronoligsch bedoeld, in de zin van zes opeenvolgende stadiën of 'trappen' in de openbaring van Christus". Vgl. Montague, *a.w.*, p. 230. Die inhoud van die laaste reël volg bv. nie in tydsorde op dié van die vierde en vyfde reëls nie, maar gaan daaraan vooraf. Hoewel die gedagte van 'n oud-Egiptiese seremoniële troonbestyging as agtergrond van die himme aantreklik is, kan dit nie gehandhaaf word nie. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 171; Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 137. Dié hipotese word voorgestaan deur o.a. Goppelt, *a.w.*, p. 411; Smelik, *De brieven van Paulus aan Timotheüs, Titus en Filemon*, p. 60 en Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 28.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

279. Jeremias, Die Briefe an Timotheus und Titus, p. 28.

280. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 137.

281. Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 104.

282. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid* p. 137.

283. Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 147-148.

284. Ridderbos, *Paulus. Het ontwerp van zijn theologie*, p. 66; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 148; Montague, *a.w.*, p. 230; Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 28.

285. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 148.

286. *Ibid.*, p. 149 e.v.; Lekkerkerker, *a.w.*, p. 120 e.v.; Wilckens, *a.w.*, p. 165; Newman en Nida, *a.w.*, p. 54; Käsemann, *a.w.*, p. 76.

287. Michel, *Die Brief an die Römer*, p. 96; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 150.

288. Ridderbos, *Romeinen*, p. 72; Wilckens, *a.w.*, p. 165; Newman en Nida, *a.w.*, p. 54.

289. Käsemann, *a.w.*, p. 76.

290. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 151.

291. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 137; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 151; Montague, *a.w.*, p. 230. 1 Tim. 3:16b praat plasties van Christus se opstanding en hemelvaart as van sy 'regverdiging'. Stuhlmacher, *a.w.*, p. 231.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

292. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, p. 66.

293. Versteeg, *Christus en de Geest*, p.151.

294. *Idem.*

295. *Idem.*

296. *Idem.* Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 137.

297. Bürki, *a.w.*, p. 124; Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*,p. 29.

298. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, p. 137.

299. Versteeg, *Christus en de Geest*, p.152.

300. *Ibid.*, p. 153.

301. N. Brox, *Der Erste Petrusbrief*, p. 168; Goppelt, *Der Erste Petrusbrief*, p. 245.

302. R.T. France, "Exegesis in practice: two Samples" in I.H. Marshall, *New Testament Interpretation*, pp. 267-268; Vgl, ook Goppelt, *Der Erste Petrusbrief*, p. 245; K.H. Schelke, *Der Petrusbriefe*, p. 104.

303. Montague,*a.w.*, p. 314. My kursivering.

304. *Idem.* My kursivering.

305. *Idem.* My kursivering.

306. Bolkestein, *De brieven van Petrus en Judas*, p. 141. My kursievering.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

307. *Idem.*

308. *Idem.*

309. Versteeg, "Christus en de Geest", *Gereformeerd theologisch tijdschrift*, I (1978) 20.

310. Goppelt, *a.w.*, p. 507.

311. Bolkestein, *De brieven van Petrus en Judas*, p. 138.

312. *Idem.*; France, *a.w.*, p. 266.

313. thanatōtheís is 'n sterk gelade woord wat na 'n geregtelike doodmaak verwys. France, *a.w.*, p. 268.

314. *Ibid.*, p. 266.

315. *Ibid.*, p. 267.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

HOOFSTUK 4

DIE HEILIGE GEES AS GAWE VAN GOD MET DIE OOG OP DIE KOSMIESE VOLTOOIING

4.1 DIE CHRISTOLOGIE EN DIE PNEUMATOLOGIE

Die ganse teologie staan as't ware met ingehoue asem en wag op die uitkoms van die verhouding tussen die opgestane Christus en die Heilige Gees, want die toekoms van die teologie, in al sy samehange, is op die spel. As die Christologiese aspek van die Pneumatologie verwaarloos word, word die heilsbegronding wankelend en as die Pneumatologiese faset van die Christologie skade ly, is die heilsontsluiting 'n ontiese onmoontlikheid.

In die vorige hoofstuk is die verhouding tussen die Gees en Christus vanuit die perspektief van die Gees as Skepper en Onderhouer van Christus ontvou. Na sy opstanding is Christus egter hemel toe sodat die hemel aarde toe kan kom.[1)] Dit bring mee dat die tweede groot lyn in die dinamiese Christus-Gees-verhouding getrek kan word. Van Ruler wys met reg op die "zeer nauwen samenhang tusschen den Heiligen Geest en Christus",[2)] wat vanuit die heilshistories wederkerige verhouding tussen Christus en die Gees ontvou moet word.[3)] In die heilshistoriese bedding kan *die Gees die vrug van Christus* genoem word. Van Ruler het hierdie gedagtepatroon reeds in 1945 uitgewerk en in sy latere werke verfyn. Hy maak die teologies-rewolusionêre opmerking terwyl die puine as gevolg van die oorlogsverwoesting smeul: "deze Geest is de Geest van Christus, door Christus verworven, en steeds van Christus uitgaande, en daarom nooit een nieuw zelfstandig openbaringsprincipe".[4)] Dit beteken dat die Messias "als dé eigenlijke drager van den Geest"[5)] Hom verwerf het, en

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

daarom aan die wêreld kan meedeel.[6] Die tweede verhoudingslyn tussen Christus die Gees wat deur Van Ruler aan die orde gestel is, het onder dogmatici instemming gevind.[7] Die Nuwe Testamentiese eksegeet, Versteeg het ook met eksegietese kundigheid dié grondlyn in die Nuwe Testament aangetoon.[8] Die tweede verhoudingslyn wat die *Gees as Gawe van Christus* aandui, kom die duidelikste by Johannes aan die lig.[9] In Joh. 1:33 word die twee verhoudingslyne vervleg: enersyds rus die Gees op Jesus (die Gees as Gawe aan Jesus) en andersyds stuur Hy die Gees (die Gees as Gawe van Jesus).[10] Die tweede verhoudingslyn is in die afskeidingsgesprekke van Jesus in Joh. 14-16 oorheersend (Joh. 15:26, 16:7, vgl. 20:22).[11] Dit is opvallend dat sowel die Vader as die Seun as Subjek van die stuur-handeling optree (die Vader- Joh. 14:16 en die Seun - Joh. 15:26).[12] Dié uitsprake staan egter spanningloos langs mekaar in dieselfde gespreksraam.

Die tweede verhoudingslyn tussen Christus en die Heilige Gees kom ook op talle ander plekke in die Nuwe Testament voor.[13] Paulus fokus op die verhouding tussen die opgestane Christus en die Heilige Gees as hy praat van "die Gees van Christus" (Rom. 8:9, vgl. Fil. 1:19) en van "die Gees van sy Seun" (Gal. 4:6).[14] "Met deze uitdrukkingen bedoelt Pauls de Geest, zoals Christus Hem bezit en schenkt".[15] Versteeg wys daarop dat Lukas Jesus die duidelikste van alle Nuwe Testamentiese skrywers as die Draer van die Gees teken én Hom ook onmiskenbaar aandui as die Sender van die Gees (Luk. 24:49, Hand. 2:33).[16]

Die stuur van die Gees is 'n vervulling van 'n belofte. Reeds tydens Jesus se kruispad het Hy met 'n belofte-woord die Pneumatiese perspektief na die toekoms oopgestoot (Joh. 7:38-39, 14:16 e.v., 16:7). Die opgestane Here het sy dissipels belowe om die gawe van sy Vader vir hulle te stuur (Luk. 24:49). "Stellig wordt de inhoud van deze

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

belofte gevormd door de beloofde Geest".[17] Die belofte-woord vind 'n parallel in die opdrag aan die apostels om in Jerusalem op die gawe wat die Vader belowe het, te wag (Hand. 1:4).[18] Die Gawe waarop die apostels moes wag, is die Heilige Gees.[19] In Petrus se Pinksterrede wentel dit om die Pneumatiese vervulling van die belofte (Hand. 2:33). Hiérmee kom aan die lig dat die koms van die Gees deur God voor-sien én voorsien is. Hy is die groot Gawe van die eskatologiese heilstyd.[20]

Die vraag wat onder die Heilige Gees as eskatologiese Gawe verstaan moet word, moet vanuit die Pinkstergebeure ontsluit word. Pinkster is die *dagteken* van die koms van die Heilige Gees. Dit is die *dag* waarop die belofte van die Vader (Luk. 24:49) in vervulling gegaan het en dit is ook die *teken* dat die Heilige Gees dinamies-eskatologies werksaam is met die oog op die voltooiing van die kosmiese herskeppingsgebeure.

Die Christelike Pinksterfees lê soos saad in die bedding van die Ou Testament en die Joodse tradisie. Daarom kan die Pinksterfees as 'n ryping van die oesfees van die weke verstaan word (vgl. Eks. 23:16, Lev. 23:15, Num. 28:26, Deut. 16:9).[21] Dit beteken dat die Christologiese vrug sedert Pinkster Pneumaties ingeoes word vir handel in God se koninkryk.[22] Die koms van die Heilige Gees op Pinksterdag staan onder 'n eskatologiese voorbehoud.[23] Die oesfees het al begin, maar die voltooiing van die fees vind plaas as Jesus Christus eenmaal in heerlikheid weer sal kom.[24]

Die koms van die Heilige Gees word deur *"die laaste dae"* as toevoeging tot die Jöelsitaat, Pneumaties-eskatologies gevul.[25] Die Joëlprofesie het 'n kosmiese wydheid. Op Pinkersterdag word dié profesie egter Pneumaties toegespits. Daarom kan Petrus die toevoeging van "die laaste dae" tot die Joëlsitaat maak. Die aanwending van die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

sitaat met sy byvoeging, bied 'n perspektief op die vervulling van God se voorseggings en 'n uitsig op die kosmiese voltooiing.[26)]

Die tale-wonder van Pinkster (Hand. 2:1-13) is 'n antitetiese parallel van die Babelgebeure (Gen. 11:1-9).[27)] Die Babel-bouprojek het ten doel gehad om as 'n monument van die menslike vernuf en prestasievermoë te dien. Dit was egter geen onskuldige onderneming nie, want die punt van die beoogde toringstad moes tot in die hemel reik (Gen. 11:4). Die hemel was vir die Israeliet onbereikbaar (Deut. 30:12, Ps. 139:8, Am.9:2). Dit is die plek waar God sy koninklike setel het. Dit beteken dus dat die bouprojek eintlik teen God gerig was. Dit was 'n opstandige poging om God te onttroon.[28)] Maar omdat God alleen God is, het Hy ingegryp (Gen. 11:5-8). Die gevolg van sy ingrype was 'n babbelende Babel. Hierteenoor staan die koms van die Heilige Gees op Pinksterdag as 'n realiteit en teken van God se ver-soen-ende optrede. Hy raak mense se lippe aan en hulle raak spraak-saam (Hand. 2:4) en ge-hoor-saam (Hand. 2:6-8, 11).[29)] Die verstaanbare Gees-driftige spreke handel oor die groot dinge wat God gedoen het (Hand. 2:11).[30)] Die eskatologiese toekoms wat die Heilige Gees oopmaak, beteken dat alle mense sonder onderskeid op wie Hy kom,[31)] as profete sal optree (Hand. 2:17-18).[32)] Almal in wie die Gees die heil wat Christus bewerk het, effektueer, sal ingewydes van en toegewydes aan God wees. Hulle sal openlik praat oor die groot sake van God se koninkryk.[33)] Dit is juis wat op Pinksterdag gebeur het!

Wanneer Pinkster vanuit Pneumaties-eskatologiese kategorieë omskryf word, kan die verhouding tussen Christus en die Heilige Gees nie anders as in eskatologies-heilshistoriese terme beskryf word nie. Christus en die Heilige Gees is albei betrokke by die realisering en voltooiing van die heilshandelinge van God wat reeds in die Ou

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Testament (net ná die raaiselagtige en onverklaarbare sondeval) 'n aanvang geneem het.[34] Die nuwe wyse waarop die Heilige Gees in die nuwe bedeling teenwoordig is en in die gemeente en wêreld werk, is ten nouste verbonde aan die heilshistoriese wending wat in Christus plaasgevind het.[35] In Christus is die heil een-malig en effektief bewerk, maar die Heilige Gees is aan die werk om die heil voluit tot in sy volheid te effektueer.[36] Dit is juis vanuit die betrokkenheid van die opgestane Christus en die Heilige Gees op die realisering en voltooiing van die heilstyd, die nuwe skepping, die eschaton, dat die onlosmaaklike eenheid tussen Christus en die Heilige Gees verdiskonteer moet word.[37] Daarom kan Versteeg met reg die eenheid tussen Christus en die Heilige Gees as "een heilshistorisch-eschatologische eenheid" bestempel.[38]

Romeine 8:9 is die locus classicus wat die aard van die verhouding nader toelig. Dit is opmerklik dat daar in Romeine 8:9 drie afwisselende benaminge vir die Heilige Gees gebruik word: *die Gees, die Gees van God en die Gees van Christus*.[39] Met die "Gees van Christus" word niemand anders as die "Gees van God" bedoel nie - dit wil sê die Heilige Gees.[40] Dat Paulus egter eers van die Gees van God en daarna van die Gees van Christus melding maak, beteken dat die Gees die Gees van God is wat slegs as die Gees van Christus geken en ontvang kan word.[41]

Uit die heilshistories-eskatologiese eenheid tussen Christus en die Heilige Gees volg daar twee gevolgtrekkings. Allereers 'n negatiewe vasstelling. Wie nie die Gees van Christus het nie, behoort nie aan Hóm nie (Rom. 8:9b).[42] Die woorde *ouk estin auton* moet absoluut verstaan word: wie die Gees van Christus nie het nie, staan in elk geval buite Christus en is gevolglik nie 'n Christen nie.[43]

Naas die negatiewe vasstelling, volg nou die *positiewe*

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

opmerking. Die heilshistories-eskatologiese eenheid tussen Christus en die Heilige Gees bring mee dat *en Pneumati* (Rom. 8:9) en *en Christō* (Rom. 8:1) as parallelle begrippe gebruik word.[44] Wanneer Paulus skryf dat die gelowige *en Pneumati* is (Rom. 8:9), verklaar hy dat die gelowige in die magssfeer van die Gees verkeer. Hy staan onder die regime en bevrydende heerskappy van die Gees.[45] Wie onder die heerskappy van die Gees leef, staan ook onder Christus se heerskappy. Meer nog: Christus neem die gelowige deur die Gees in besit en beheer op dié wyse sy lewe. Dit bring mee dat niemand aan die Here kan behoort sonder dat sy eksistensie Christus se heerskappy onthul nie.[46]

In samehang met die heerskap van Christus en die Gees, kom die onlosmaaklike verbondenheid tussen Christus en die Gees ook aan die lig deurdat Paulus eers verklaar dat die Gees van God in die gelowiges woon (Rom. 8:9) en daarnaas dat Christus in hulle is (Rom. 8:10).[47] Die woon van die Gees in die gelowiges en die syn van Christus in die gelowiges, handel oor die deelkry aan die nuwe skepping, die nuwe eskatologiese werklikheid. Daarom word die uitdrukkinge "die Gees van God woon in julle" (Rom. 8:9) en "Christus(is) in julle" (Rom. 8:10) as parallelle begrippe gebruik.[48] Die voorafgaande uiteensetting bevestig die gevolgtrekking dat die verhouding tussen Christus en die Heilige Gees as 'n heilshistories-eskatologiese eenheid beskryf kan word.

Teen die agtergrond van die verklaarde uitgangspunt om die verhouding tussen Christus en die Heilige Gees te omlyn, kan enkele belangwekkende teologiese modelle wat die verhouding aansny, behandel word.

H. Berkhof se poging om die verhouding te verduidelik, kan nie gering geskat word nie. Maar om sy standpunt te kan weeg, moet dit eers op die weegskaal geplaas word.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Die belangrikste Pneumatologiese tendens in die amptelike kerklike teologie is dat die Gees gewoonlik in noëtiese, applikatiewe en subjektiewe terme beskryf word. Die hooftrekke van sy werk is die skepping van die geloof in Christus. Sy werk is "zuiver bemiddelend". Hoewel Hy die tweede realiteit naas Christus is, is Hy "geheel aan hem ondergeschikt, dienende voor de toepassing van zijn verzoenend werk, voor de verwerkelijking van de rechtvaardiging door het geloof". Berkhof teken beswaar teen dié teologisering oor die Pneumatologie aan. Hy verklaar: "De Geest is veel meer dan een bemiddelende macht, de subjectieve keerzijde van Christus' werk". Berkhof artikuleer die méér van die Gees op die volgende wyse: "Hij schept een eigen wereld, een wereld van bekering, bevinding, heiliging; van tongen, profetieën, wonderen; van zending; van het opbouwen en leiden der kerk. Hij wijst ambtsdragers aan; hij organiseert; hij verlicht, inspireert en steunt. Hij doet voorbede voor de heiligen en helpt hen in hun zwakheid. Hij onderzoekt alles, zelfs de diepten van God; hij leidt in alle waarheid; hij schenkt tal van gaven; hij overtuigt de wereld; hij verkondigt de dingen die komen zullen."[49] Berkhof maak profytlik gebruik van die studies oor die Heilige Gees wat die afgelope jare op Nuwe Testamentiese terrein verskyn het.[50] Op grond hiervan kom hy tot die slotsom "dat we over de Geest strikt christocentrisch hebben te denken". Dit beteken "dat de Geest altijd en overal de Geest van Jezus Christus is". Daarom lê hy 'n tweede aksent en hiertoe is Joh. 14:18, Matt. 28:20 en 1 Joh. 3:24 rigtinggewend.[51] Hy besluit dan: *"Deze vereenzelviging* van de Geest met Christus " kom in alle Nuwe Testamentiese tradisies voor.[52] 2 Kor. 3:17 is die locus classicus om dié standpunt te steun. Die woord "Here" in 2 Kor. 3:17, 18, beteken volgens Berkhof slegs Christus. "Hijzelf is de Geest, zoals het eind van vers 18 herhaalt: 'door de Heer die Geest is'" (vgl. 1 Kor. 6:17).[53] Berkhof vind ook steun vir sy standpunt in Rom. 8:9-11. In dié

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

gedeelte word "het *goddelijke beginsel* dat in de gelovigen woont" afwisselend die Gees, die Gees van God, die Gees van Christus en Christus genoem.[54] Die parallelle uitdrukkinge *en Christoï* en *en Pneumati* bied na sy mening verdere steierwerk vir sy teologiese konstruksie.[55]

Dit is veral *Ingo Hermann* se eksegetiese bevinding wat Berkhof grondig beïnvloed het. In sy studie "*Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*", het Hermann die aandag op die identiteitsuitdrukkinge by Paulus gevestig. Hy benader die verhouding van Christus en die Gees vanuit ervaringskategorieë. Dit beteken dat Paulus die verhouding tussen Christus en die Gees in 'n eksistensiële ervaring weergee. Hermann besluit "dass Paulus die Frage nach dem Verhältnis von Kyrios und Pneuma im Sinn einer Identität beantwortet; ..."[56]. Hy voeg hieraan toe: "...selbstverständlich nicht im Sinn einer logischen Identität, wohl aber - und da in vollem Ausmass - als eine der christlichen Glaubenserfahrung zugängliche Identität, in der sich der Kyrios als Pneuma erweist, und das Pneuma - nicht mehr als selbständig Vorhandenes begreifbar - den Erhöhten repräsentiert, das Wirken von Kyrios und Pneuma also für den Glaubenden ein und dasselbe Ereignis darstellt".[57] Binne die kader van die gelowige ervaring geld die identifikasie van Christus en die Gees in absolute sin. Christus is "nur *als Pneuma* wirksam und gegenwärtig ...".[58] II Kor. 3:17a is die grond vir Hermann se identiteitsdenke. In die lig van die teksvers besluit hy dat Pneuma 'n funksiebegrip is. Dit is die Goddelike krag waardeur die verhoogde Here as die Besitter van die Pneuma in sy kerk teenwoordig en werksaam is. Die Pneuma is die Kyrios Christos Self in soverre Hy Hom aan die mense gee en deur hulle ervaar kan word.[59]

Berkhof vind in *Alan Richardson* ook 'n geesgenoot.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Richardson verbind die Pneuma onlosmaaklik met God se handelinge en ook wat die pneuma van die mens betref, aan die mens se handelinge. "The pneuma of a man is his dūnamis, his person in action; and the same is true of God's pneuma. It is his dūnamis, i.e. it is God acting".[60]

Binne die teologiese denkklimaat wat Hermann en Richardson voorberei het, is dit volkome begryplik dat Berkhof kan beweer "dat Christus en de Geest identiek zijn en dat de Geest de handelende Christus is".[61] Hoewel Berkhof van die identiteit van Christus en die Gees praat, kwalifiseer hy sy benadering deur te sê: "Dit is niet een identiteit in alle opzichten".[62] Christus as opgestane en verheerlikte Here, is die Gees. "Daarvóór was de Geest, om zo te zeggen, zijn persoonlijk bezit, niet zijn functie".[63] Die keersy van Joh. 7:39 is volgens Berkhof 1 Kor. 15:45. "De laaste Adam werd een levendmakende Geest", dit wil sê deur sy opstanding. Berkhof besluit op grond van die verband tussen die Gees en die opstanding[64] saam met Käsemann: "Dit betekent, dat de Geest de aanwezigheid op aarde van de verhoogde Heer is". Hy vervolg: "In de Geest openbaart zich de opgestane Heer in zijn opstandingsmacht."[65] Sonder gevaar vir misverstand sê Berkhof: "De Geest is de nieuwe wijze van bestaan en handelen van Jezus Christus. Door zijn opstanding *werd* hij een persoon in actie, waarbij hij, nu in wereldwijd verband, doorgaat met het effectief maken van datgene waarme hij begon tijdens zijn leven op aarde".[66]

As ons verteenwoordiger het die opgestane Here "in zijn nieuwe openbaring als Geest", 'n tweeledige taak. Aan die een kant moet Hy as *pars pro toto* doen wat die *totum* nie in staat is om te doen nie. Dit het Hy deur sy offer en opstanding ephápax en as die Een vir almal gedoen. As opgestane Here moet Hy nou die nuwe mensheid inplant in

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

die ou mensheid; moet Hy van die *pars* na die *totum* gaan. "Dat is wat hij als Geest doet ..."[67]

In een asem is volgens Berkhof duidelik "wat het doel is van de *Geest*", maar in dieselfde asem praat hy van "*Christus als levendmakende Geest*" wat die mens wil opneem in sy gemeenskap sodat hulle deel kan hê aan en omvorm kan word tot die nuwe menswees wat Hy vir hulle verwerf het.[68]

Die identiteit van die Gees met die verheerlikte Christus bestaan nie net in 'n identiteit van die funksies van die Seun en die Gees nie. Want die Gees is in die Skrif nie "een autonoom wezen" nie, "maar een predikaat bij God en bij Christus. Het woord omschrijft het feit en de wijze van beider werken".[69]

Berkhof wil niks daarvan weet "dat de Geest slechts een andere naam is voor de verheerlijkte Christus" nie. Hiervoor is die getuienis van die Nuwe Testament te knyphelder. Naas die identiteit weet die Nuwe Testament ook van die verskille tussen Christus en die Heilige Gees (vgl. Joh. 14:18 met 14:16; 2 Kor. 13:14, Op. 22:17).[70] Berkhof verwoord die Nuwe Testamentiese getuienis soos volg: "Vaak wordt over de Geest gesproken als een *macht* die duidelijk onderscheiden is van Christus, als 'een andere trooster', 'de Geest van Christus', die ons tot Christus leidt en in ons om het komen van Christus bidt. Maar ook wordt het werk van de Geest vaak voorgesteld als het werk van de verhoogde Christus zelf: 'Ik ben met u, al de dagen', 'de Heer nu is de Geest', hij wordt in de opstanding 'tot een levendmakende Geest' en laat ons daarom geen wezen, maar komt weer tot ons".[71] In Rom. 8 word vlak naas mekaar gesê dat die Gees vir ons pleit (Rom. 8:26) en dat Christus vir ons pleit (Rom. 8:34). In Joh. 14:16, 26, 15:26 en 16:7 word die Gees Paraklētos genoem, en in 1 Joh. 2:1 heet die verhoogde Christus die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Paraklētos.[72] Dié tekste toon volgens Berkhof aan dat die twee lyne nie twee tradisies verteenwoordig nie, maar dat hulle mekaar deurkruis.[73]

Berkhof beoog om deur sy gedagte-ontplooiing - die Gees as die opgestane Christus wat Hom op die totum rig om mense aan sy beeld gelyk te stel - 'n sintese te bereik tussen die tradisionele en spirituele vorme van Pneumatologie.[74] Die vraag is egter of dié sintese die Bybelse spreke oor die verhouding tussen Christus en die Heilige Gees verteenwoordig. Berkhof voer met reg 'n pleit daarvoor dat die Gees méér as 'n bemiddelende funksie ten opsigte van Christus se werk verrig. Hy wys trouens self die weg vir die eie in die werk van die Gees aan. Hoewel hy die twee lyne in die verhouding van Christus en die Heilige Gees aanwys, vervaag die een lyn in só 'n mate dat hy net aan die een vashou. En dit is die identiteitskategorie in die verhouding van Christus en die Heilige Gees.

Die vraag waaroor uitsluitsel gegee moet word, is of dié tipering van die tweede lyn hoegenaamd in die kontoere van die Bybelse gange gevind kan word. In die Nuwe Testament kan die verhouding tussen Christus en die Heilige Gees nie in terme van 'n ervarings- of dinamiese identiteit verwoord word nie. Berkhof gee trouens self toe dat hy die identifikasie nie in sy werk handhaaf nie![75] Al wil Berkhof nie van 'n identiteit in alle opsigte weet nie, beteken die identiteit vir hom tog die Gees as die handelende Christus. Hy ontken dat die Gees 'n ander naam vir die verheerlikte Christus is en tog kan hy sonder skroom verklaar: "De Geest is de naam voor God in zijn werkzaamheid onder ons".[76] Volgens König staan Berkhof 'n onvolledige identiteit tussen Christus en die Heilige Gees voor. Dit beteken dat net die *verhoogde* Christus die Gees is en dat daar nie sonder meer gesê kan word dat die "Heilige Gees" maar net 'n ander naam vir die verhoogde Christus is nie. König beskou dit in beginsel as 'n

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

goeie formulering. Volgens König wil 2 Kor. 3:17 twee dinge oor die verhouding sê: dat daar 'n identiteit is ("die Here is die Gees") en dat daar verskil is (die Gees van die Here"). Hy praat selfs van "'n heilshistoriese samewerking".[77] Die begrip identiteit doen egter nie reg aan die verhouding tussen Christus en die Gees nie, terwyl 'n eksegetiese beroep op 2 Kor. 3:17 vir die identiteitsdenke nie opgaan nie.[78] Om die waarheid te sê: die identiteitsdenke werp 'n skadu oor die Persoon van die Heilige Gees omdat Hy hiervolgens in Christus opgaan (ondergaan).

Die sintese wat Berkhof tussen die twee lyne beoog, bring mee dat hy die Gees as die ander Trooster (Joh. 14:16) as 'n funksie van die opgestane Here beskou. Die kwalifikasie van die Gees as "funksie" van Christus is totaal ontoereikend omdat die Gees tog nie as Christus se "funksie" in Op. 22:17 tot Hom kan bid nie.[79]

Berkhof se ontwerp laat ook (veral) nie reg geskied aan die Personale karakter van die Heilige Gees nie. In sy denke is die Gees net maar 'n bemiddelende mag, 'n Goddelike beginsel. Die Gees is vir hom nie 'n "outonome" wese naas die Vader en die Seun nie, maar 'n predikaat by die Vader en die Seun. Volgens sy mening is die Gees slegs maar die feit en die wyse van die Vader en die Seun se werk.

Hoewel Berkhof op die onderskeid tussen die Seun en die Gees wys, noem hy dit in die verbygaan soos water wat klippe glad spoel. Die onderskeid bied in sy ontwerp geen vastrapplek nie! Daar kan nie 'n ander oordeel uitgespreek word as dat Berkhof se funksionele Pneumatologie geen ruimte vir 'n ontiese Pneumatologie skep nie.

Daar is ten slotte nog 'n aspek van Berkhof se aanpak wat toeligting vra. Die verbond struktureer by Berkhof die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

verhouding tussen die opgestane Christus en die Heilige Gees. God neem as Gees 'n nuwe aanloop om 'n greep op sy skepping te kry. "In die mens wordt het verbond bevestigd en maakt de Gees woning op aarde. Van nu af aan vallen de Geest en Christus samen. Jezus als de volstrekt gehoorzame verbondspartner is de gestalte van de Geest, roep de Geest naar de aarde toe en geeft doortocht aan de Geest."[80] Dit is moeilik om in te sien hoe God as *Gees* 'n nuwe aanloop na sy skepping neem en terselfdertyd hoe Christus as verbondspartner die gestalte van die Gees kan wees wat Hom aarde toe roep. Getrou aan sy standpunt sê Berkhof dat die Gees die handeling van die verhoogde Christus *is en voeg dan by:* "én het is een apart handelen van God op aarde dat door Jezus' zoonschap mogelijk is geworden."[81] Dit is duidelik dat Jesus se Seunskap in die formulering in funksionele terme beskryf word en dat die Gees 'n blote funksie van die Seunskap is. Is die Gees dan nie van ewigheid af werksaam nie? Dit is klinkklaar dat die verbond die Christologie en die Pneumatologie struktureer as Berkhof skryf: *"Christus en de Geest zijn de beide polen van het nieuwe verbond".*[82] In Nuwe Testamentiese perspektief struktureer die Christologie en die Pneumatologie egter die verbond.

James D.G. Dunn ontwerp 'n Pneuma-Christologie waarin Jesus Christus se Godheid 'n funksie van die Gees is. Dunn is van mening dat die Gees vir Paulus "the Spirit of Christ" (Rom. 8:9), "the Spirit of God's Son" (Gal. 4:6), "the Spirit of Jesus Christ" (Fil. 1:19) geword het.[83] In die lig hiervan praat Dunn van *"Jesus as the definition of the Spirit".* Paulus teken, volgens hom, die Christelike ervaring van die Gees in terme van Jesus.[84] Volgens Paulus se siening kan die ervaringe van God se Gees noukeuriger afgebaken word in die lig van Jesus se eie ervaringe van God in sy relasie tot God. Die Gees kan duideliker omskryf word as die Gees van Jesus se eie relasie met die Vader en as die Gees wat dieselfde relasie

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

vir die gelowiges tot stand bring en dit ook eksistensieel verwerklik.[85] Dunn gee 'n samevatting van sy siening as hy verklaar: "... *for Paul the character of the Spirit has taken its 'shape' from the impress of Jesus' own relationship with God*".[86]

Die eskatologiese Gees bewerk die relasie met God. Dié relasie word dan in terme van die ervaring van die Gees gesien terwyl die ervaring van die Gees weer in terme van Jesus gesien word. Daarom kan hy verklaar: "*Only that power which reproduces the image of Jesus Christ is to be recognized as the power of God.*"[87]

Paulus druk die verhouding tussen Christus en die Gees nie slegs by wyse van 'n definisie uit nie, maar ook as 'n gelykstelling: "Die laaste Adam het die lewendmakende Gees geword" (1 Kor. 15:45). Jesus het deur sy opstanding die Gees geword wat die gelowiges as die bron en mag van hulle nuwe lewe en relasie tot God ervaar.[88] Hieruit volg dat die lewegewende Gees slegs as die laaste Adam geken kan word. Dit het weer tot gevolg dat die Gees van die opstanding af gekarakteriseer kan word as die mag wat die mens na die beeld van die laaste Adam vorm. Die Gees skep egter nie slegs die persoonlikheid van Jesus in die gelowiges nie, maar Hy neem Self die persoonlikheid van Jesus aan. Dit bring mee dat indien die opgestane Here slegs as lewegewende Gees ervaar kan word, die Gees ook alleenlik as die laaste Adam ervaar kan word. Dunn stel dit onomwonde dat Paulus meer in eksistensiële terme as in ontologiese terme oor die verhouding tussen die opgestane Christus en die Gees praat. Jesus het egter nog steeds 'n persoonlike bestaan. Daar is, sê Dunn, méér aan die opgestane Christus as die lewegewende Gees (Rom. 1:3 e.v., 8:34, 1 Kor. 15:24-28).[89] Maar in soverre as wat dit die godsdienstige ervaring van die Christene aangaan, kan Jesus en die Gees nie onderskei word nie. "The risen Jesus may not be experienced

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

independently of the Spirit, and any religious experience which is not in character and effect an experience of Jesus Paul would not regard as a manifestation of the life-giving Spirit".[90] Jesus word dus slegs Pneumaties, charismaties en as 'n manifestasie van die Gees ervaar. Dunn stel die ervaringsidentiteit tussen Christus en die Heilige Gees soos volg: "*If Christ is now experienced as Spirit, Spirit is now experienced as Christ*".[91]

Dunn kom tot die volgende slotsom: "*Jesus the personality of the Spirit*".[92] Die onderskeidende teken van die Geesgegewe ervaring is vir Paulus nie geleë in die charismatiese of eskatologiese Gees nie, maar in die Jesus Gees. Die Gees wie se kenmerke dié van Christus is.[93] Die enigste charismatiese Gees waarvan Paulus wil weet, is die Gees van Christus; dit is Christus die lewegewende Gees.[94]

Paulus se beskrywing van die verhouding tussen Jesus en die Gees in dinamiese terme, word deur Dunn as 'n moedige poging gesien om uitdrukking te gee aan die Judees-Christelike denke oor die Gees van God. Die poging om die rûah en die pneuma op mekaar te betrek, bereik sy hoogtepunt in Paulus se beskrywing van die Gees as die Gees van Jesus.[95] Die kontoere van Paulus se denke word deur Dunn soos volg aangetoon: Gedurende sy aardse lewe is Jesus deur die Gees beheer - Hy het "volgens die Gees geleef" (Rom. 1:3 e.v.),[96] maar na sy opstanding word Jesus die Stuurder van die Gees. "In a sense we may say that Jesus was so wholly determined by the Spirit of God that the character of Jesus became the clearest possible expression of the Spirit".[97] Toegespits gesê: "... *Jesus himself* became *the* charisma of God".[98] Op dié wyse het Jesus se persoon die archetipe geword wat deur die eskatologiese Gees gestempel is; die vorm wat die Gees weer op gelowiges afgedruk het. Volgens Paulus - só sê Dunn - het Jesus 'n soort tregter geword waardeur die hele

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

gang van die heilsgeskiedenis gevloei het. Wat ookal deur die tregter vloei, kom aan die ander kant in die vorm van Jesus uit; getransformeer na sy beeld.[99] Dunn dink in dié verband aan begrippe soos verbond, Geunskap en veral sleutelwoorde in die Ou Testament wat God se openbaringshandelinge aandui - Wysheid, Woord, Gees.[100] Aangesien Jesus *die* openbaring van God vir Paulus en die vroeë Christene was, het hierdie woorde die gestalte van Christus aangeneem deurdat dit met Hom *geïdentifiseer is - Christus is die Wysheid van God* (1 Kor. 1:24), *die Woord van God* (Joh. 1:1-18), die *Gees van God* (1 Kor.15:45).[101] Hierop laat Dunn 'n merkwaardige woord volg: "By identification with Christ these hitherto impersonal (though sometimes personified) concepts gained character and personality - the character and personality of Christ. In Paul then *the distinctive mark of the Spirit becomes his Christness. The charismatic Spirit is brought to the test of the Christ event*".[102] Samevattend druk Dunn die relasie tussen Jesus en die Gees soos volg uit: "*as the Spirit was the 'divinity' of Jesus, so Jesus became the personality of the Spirit*".[103]

'n Mens ontkom nie aan die indruk dat Dunn se Pneumatologie deur ernstige besware gedruk word nie. Dunn se opvatting dat die rûah in Christus geïnkarneer het, stuit teen die gesamentlike getuienis in die Ou Testament sowel as die Nuwe Testament. Wanneer die onpersoonlike rûah[104] kragtens sy identifikasie met Christus persoonlikheid aanneem, bring dit mee dat die Gees geen eie persoon-likheid is nie. In Dunn se gees uitgedruk: die Gees is die persoonlikheid van Christus. Daarom kan hy sê dat die Gees die gelowiges met Christus se Persoon stempel. Hy kan ook doodrustig verklaar dat die ervaring van Christus as Gees beteken dat die Gees as Christus ervaar word. Die identifikasie-denke bring mee dat die Pneumatologie by Dunn niks meer as 'n funksie van die Christologie is nie en dan 'n bepaalde vorm van Christologie, te wete pneuma-Christologie. Anders gesê: dié soort Pneumatologie ly aan

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

'n funksieverlies. As Dunn die Gees "die godheid" van Christus noem, is die ewige Godheid van Christus op die spel en as hy Jesus die persoonlikheid van die Gees noem, is die Persoon van die Gees onder verdenking. En dit is tog ondenkbaar!

Waar Berkhof en Dunn - elkeen met sy nadruklike eie artikulasie - die verhouding tussen die opgestane Christus en die Heilige Gees in ervaringsterme uitdruk, omskryf *Karl Barth* dié verhouding as Christus se teenwoordigheid op die wyse van die Heilige Gees.

Hoewel Barth tussen die drie synswyses van God onderskei[105] en die drieheid van die Vader, die Seun en die Heilige Gees as 'n drieheid van Skepper, Versoener en Verlosser aanwys,[106] doen dit nie daaraan afbreuk dat hy as gevolg van sy ongehoorde Christologiese konsentrasie slegs 'n bemiddelende rol aan die Heilige Gees toeken nie. Dit is immers die taak van die Heilige Gees om aan mense "seine *persönliche Teilnahme* an der Offenbarung" te waarborg.[107] Die openbaring het in die gebeure van die vleeswording van die Woord plaasgevind. En daarin is die openbaring 'n "objektiewe" werklikheid en moontlikheid.[108] Barth noem Jesus Christus die Voorwerp van die geloof. Die geloof is tegelykertyd in Hom begrond. Van die mens uit is geloof 'n onmoontlikheid en 'n "selbstfabrizierter Glaube" sou slegs "die letzte Spitze des Unglaubens" wees.[109] Met die oog op die werklikheid van die lewende Christus is daar nie net van die moontlikheid van die geloof sprake nie, maar ook van "eine Notwendigkeit des Glaubens".[110] Die noodwendigheid van die geloof lê egter nie in die menslike vermoë nie,[111] maar slegs in die Voorwerp van die geloof. En "dieser Gegenstand ist (aber) der lebendige Jesus Christus..."[112] Maar hoe kom die mens daartoe om God se keuse met hart en mond te aanvaar? Barth antwoord: "Und nun ist das die erweckende Macht des Heiligen Geistes, dass eben jene

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Unmöglichkeit als solche und eben diese Notwendigkeit als solche einem Menschen so begegnet, so einleuchtet, dass er das Einzige, was ihm ihr gegenüber objektiv, real, ontologisch übrig bleibt - das Ja der ihr entsprechenden freien Tat nämlich - nicht verschweigen, nicht unterdrücken, nicht unterlassen, sondern eben sprechen muss: das wählen muss, wozu er durch jene göttliche Entscheidung erwählt ist, neben dem er also keine andere Wahl hat: den Glauben".[113] Die Heilige Gees is die mag deur wie Jesus Christus 'n mens tot die keuse van geloof vrymaak.[114]

Barth se Christologiese sametrekking kom ook na vore as hy van die drie vorme van Jesus Christus se paroesie praat, te wete sy opstanding, sy koms in die Heilige Gees en sy wederkoms. Ten opsigte van die tweede vorm van Jesus Christus se paroesie merk Barth op: "Die Mitteilung des *Heiligen Geistes* ist das *Kommen Jesu Christi* in der noch dauernden Endzeit ...: die mit dem Heiligen Geist und durch ihn gegebene Verheissung, von der die Gemeinde, aber mit der Gemeinde die Welt, in der sie existiert und in der sie ihre Sendung hat, in der zu Ende gehenden Zeit leben darf. Eschatologischen Charakter hat also das *neue Kommen Jesu Christi* auch in dieser *zweiten* Form."[115]

Hoe gebeur dit dat daar van die "*krag* van die opstanding" van Jesus Christus by die gelowige sprake is? Dit kan gebeur omdat die beslissing wat in die gekruisigde en opgestane Here oor die mens geval het, na hom "gryp",[116] om hom in beslag te neem[117] en aan hom 'n ontslag te gee.[118] *Die Gees* is die krag van Christus se opstanding wat die wondere van lig, bevryding, kennis vrede, lewe (en selfs genesing) bewerk. In sy handelinge ontmoet die mens die krag van die opstanding. Anders gesê: *die Gees is* "nicht Anderes ... als *die Gegenwart und Aktion Jesu Christi* selber; *sein eigener verlängerter Arm* gewissermassen, er *selbst in der Kraft seiner Auferstehung*, d.h. in der in

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

und mit seiner Auferstehung anhebenden und von da aus weiterwirkenden Kraft seiner Offenbarung".[119]

Barth se Christologie is die vertrekpunt en omtrek van sy Pneumatologie. Daar is by hom sprake van 'n inklemming van die Pneumatologie in die Christologie. By Barth is daar te weining ruimte vir die Gees. Hy beklee eintlik 'n "ondergeskikte" plek ten opsigte van Christus. Daarom is Hy volgens Barth die modus van die opgestane Christus se teenwoordigheid en werksaamheid.

Adrio König het ook aandag gegee aan die verhouding tussen die opgestane Christus en die Heilige Gees. Sy eskatologie is in Jesus Christus gefundeer.[120] "Eskatologie is teleologiese Christologie".[121] Ten opsigte van die Christologie verklaar König: "Alleen Hý maak eskatologie. Alleen waar Hý is, word die einde en die doel bereik".[122] Hieruit volg dat die tussentyd nie die tyd van Christus se afwesigheid is nie (Matt. 28:20).[123] Die vraag is net: *hoe* is Hy teenwoordig?

König wys op die profetiese verwagting "dat die Heilige Gees in die *eindtyd* sal kom".[124] Nâ die hemelvaart kan König van die verhouding tussen Christus en die Heilige Gees sê: "Christus *verwerf, skenk* en *stuur* die Heilige Gees (Hand. 2:33; Joh. 20:22; 14:26; 15:26; 16:7; Luk. 24:49, ens.)".[125] Met reg lê König daarop klem "dat Christus sélf met sy werk voortgaan in hierdie tussentyd."[126] König beskou Ef. 3:17 ("dat Christus deur die geloof in julle harte sal woon...") as 'n vervulling van Christus se belofte: "en Ons (die Vader en Christus) sal na hom toe kom en by hom woon."[127]

Die vraag na die *hoe* van Christus se teenwoordigheid in die tussentyd op aarde word deur König met verwysing na Joh. 14 en 16 beantwoord. In Joh. 14 en 16 is daar sprake dat Christus vir 'n kort tydjie weg sal gaan "en dan na sy

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

hemelvaart *in die Heilige Gees* na sy dissipels sal terugkom"[128] (vgl. Joh. 14:16-18 en 16:13-16). Joh. 14 vertel "dat sy koms só sal wees dat die wêreld Hom nie sal sien nie, maar sy dissipels wel (Joh. 14:19)".[128] König maak hieruit twee gevolgtrekkings: Daar is ten eerste 'n direkte verband tussen Jesus se terugkoms na sy dissipels en die koms van die Heilige Gees. In die tweede plek kom die gebrek aan omskrywing van die verhouding tussen Jesus se voortgesette werk op aarde en die koms van die Heilige Gees aan die lig.[130] König behandel enkele teksgedeeltes waar dié verhouding aan die orde kom (o.a. 2 Kor. 3:17-18, Rom. 8:1, 8:9, 10, 11, 1 Kor. 1:2, Rom. 15:16, 1 Kor. 6:11).[131] "In die lig hiervan is dit dus verantwoord en selfs onontwykbaar om oor die *modus* van Christus se teenwoordigheid in die tussentyd te sê dat *Hy op die wyse van (of deur) die Gees in die gemeente woon*".[132] König beroep hom op enkele uitsprake oor Christus en die Heilige Gees om sy standpunt te verdedig. Die uitsprake wat in aanmerking kom, is: Johannes se klem dat die Gees *Christus* sal verheerlik; aan Christus sal herinner en sal verkondig wat aan Christus sal behoort. König wys ook op die feit dat die Heilige Gees telkens "die Gees van (Jesus) Christus" of "die Gees van die Here" (Jesus Christus) of "die Gees van sy Seun" genoem word (Rom. 8:9, 2 Kor. 3:17, Gal. 4:6, Fil. 1:19, 1 Pet. 1:11). Die uitdrukking(e) druk die diensbaarheid van die Gees aan Christus uit (Joh. 14-16). Ef. 3:16-17 lê ook 'n beslissende verband tussen die Gees wat ons innerlike versterk en Christus wat in ons harte woon.[133] "Ook in Ef. 2:18 kom die Gees as die '*instrument*' van die verhoogde Christus ter sprake".[134] In Ef. 1:13 is daar sprake van die Gees wat die gelowiges in Christus verseël.[135]

Op grond van die aangehaalde Bybelse teksgedeeltes kom König tot die volgende stelling: "die teenwoordigheid van die Here Jesus is sy teenwoordigheid in die Gees".[136]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

König hou daaraan vas dat die werk van die Heilige Gees "nie iets selfstandigs naas en onafhanklik van die werk van Christus is" nie.[137] "Dit is opvallend hoeveel van die dinge wat Berkhof[138] as die oorspronklike werk van die Gees sien, óók *direk* aan *Jesus Christus* toegeskryf word: *bekering* Hand. 9:3 e.v.; *heiligmaking* 1 Kor. 1:30; Kol. 1:21, 22; *wonderwerke* Hand. 3:6, 16; *sending* Matt. 28:18-20; Mark. 16:20; Rom. 1:5; *die opbou van die gemeente* Ef. 3:16; 4:15-16; Kol. 2:6, 7, 19; *ampte* Ef. 4:11; *intrede* Rom. 8:34; *hulp in swakheid* Hebr. 4:15."[139] König besluit: "Wat die Gees ook al doen, doen Hy as die *Gees van Christus*, doen Christus in en deur Hom".[140] Die wyse waarop König - net soos Barth - sy Pneumatologie vanuit die Christologie ontwerp, blyk uit sy formulering rondom die *onselfstandigheid* van die Gees se werk: "Jesus Christus is sy krag, sy lig, sy inhoud, sy oorsprong en sy doel".[141] Dié formulering stel die Persoon van die Heilige Gees verdag voor en bied hoegenaamd geen trinitariese perspektief nie. Samevattend skryf König soos volg oor die verhouding tussen Jesus Christus en die Heilige Gees in die tussentyd: "*Jesus Christus is teenwoordig en werksaam in en deur die Heilige Gees, só dat die teenwoordigheid en werk van die Heilige Gees die teenwoordigheid en werk van Jesus Christus is*".[142]

Enkele kritiese opmerkinge oor König se Pneumatologie kan nie nagelaat word nie. Die heilshistories-eskatologiese eenheid tussen Christus en die Heilige Gees bring mee dat Christus die blikrigting van die Heilige Gees is. Dit beteken dat Christus en die Heilige Gees nie van mekaar losgemaak mag word nie.[143] Instemming kan met Van Ruler betuig word as hy verklaar: "Men zal dan de heilshistorische bindingen van de Geest aan Christus en zijn immanent-trinitarische relaties tot de Zoon geen ogenblik mogen vergeten ... De Zoon en de Zoon-in-het-menselijke-vlees zijn achtergronden van de Geest ..."[144] Op 'n

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

ander plek verklaar Van Ruler: "Natuurlijk is het christologische wel voortdurend de achtergrond van het pneumatologische. Zonder Jezus Christus en zijn werk is er geen uitstorting en inwoning van de Heilige Geest."[145] Daar bestaan dus sowel 'n *wesens- as 'n werksgemeenskap tussen Christus en die Heilige Gees*. Die Gees is nie op sy "eie" met sy "eie" werk besig nie, maar Hy is besig om mense en die wêreld na die Seun *en* die Vader te dryf.

Om vanuit die Christologiese gerigtheid van die werk van die Heilige Gees tot 'n modale verhoudingsbenadering tussen Christus en die Heilige Gees te kom, doen egter nie reg aan die Bybelse spreke oor dié verhouding nie. Dit is König se definisie van die eskatologie as teleologiese Christologie wat hom daartoe bring om te verklaar dat Christus na sy hemelvaart *in die Heilige Gees* na sy dissipels sal terugkom; dat Hy *op die wyse van (of deur) die Gees in die gemeente woon* en dat die *teenwoordigheid van die Here Jesus sy teenwoordigheid in die Gees is*. Hy praat selfs van die Gees as "*instrument*" van die verhoogde Christus. Wanneer König die verhouding tussen Christus en die Heilige Gees op dié wyse verstaan, lei dit daartoe dat die Pneumatologie in die Christologie ingesnoer word. Christus is vir König die Subjek van die Pneumatiese handeling. In die Nuwe Testament, daarenteen, tree die Heilige Gees talle male as Subjek op.[146] Die feit dat König se Pneumatologie in sy Christologie ingekapsel is, bring ook mee dat sy ontwerp mank aan trinitariese perspektiewe gaan. Die vraag ontstaan verder of daar van die personale aard van die Heilige Gees (vgl. 1 Kor. 2:10, Rom. 8:26-27) sprake kan wees in die lig van die klem op die "instrumentaliteit" van die Heilige Gees en die modaliteit van die verhouding tussen Christus en die Heilige Gees soos König dit beskryf. Met reg merk Jonker op: "Die Gees mag nie net verstaan word as 'n *modus* van die teenwoordigheid van Christus nie, maar as die 'ander' Trooster",[147] die Parakleet, die Aparchē en die Arrabōn.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Na Jonker se mening is "die soeke na die eie identiteit van die Gees" sinvol.[148] Dit is veral Van Ruler wat met onvermoeide ywer 'n pleit gevoer het vir "een relatief zelfstandige en katholiek verbrede pneumatologie".[149] Die redes waarom die Pneumatologie 'n relatief selfstandige plek in samehang met die Christologie kan beklee, kan soos volg weergegee word: In die Bybelse spreke word God voorgestel as God-as-Vader, God-as-Seun en God-as-Heilige Gees. "... de Geest is God zelf"[150] maar dan "... God voor de derde maal...".[151] Daarom kan daar met Jonker beweer word: "Die 'twee-heid' van Christus en die Gees moet gehandhaaf bly, hoe sterk die klem op hulle eenheid as twee synswyses van die één God ook is."[152] Instemming kan ook met Van Ruler betuig word: "Het koninkrijk schijnt op een tweevoudige wijze in het vleesch tegenwoordig te zijn. Daar is de vleeschwording des Woords en daar is de uitstorting van den Heiligen Geest op alle vleesch".[153] Van Ruler beroep hom vir dié gesigspunt op Calvyn. "Calvijn - en niet Luther - had zo duidelijk de dubbelheid van het christologische en het pneumatologische gezichtspunt gesteld en krachtens zijn vol-trinitarische denkwijze niet alleen de tweeheid, maar ook de volwaardigheid en gelijkwaardigheid van beide gezichtspunten geponeerd."[154]

Die twee-heid van Christus en die Gees hou in dat die Pneumatologie 'n geheel eie struktuur het in vergelyking met die Christologie. "Dat houdt ook in, dat men, wanneer men onder pneumatologisch gezichtspunt over het christelijke heil en over de daarin gegeven verhouding van God en mens spreekt, onder geheel andere wetten komt te staan en geheel andere regels heeft toe te passen, dan wanneer men daarover onder christologisch gezichtspunt spreekt."[155] Van Ruler benadruk: "De uitstorting van de Heilige Geest is een nieuwe en andere daad van God dan de vleeswording van het Woord."[156] Hy beweer selfs: "Deze drie - de uitstorting, de inwoning en het werk van God de Heilige

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Geest zelf - zijn in hun eenheid een nieuwe inzet van God in het openbarings - en heilsproces."[157] Met reg wys Van Ruler daarop dat die Pneumatologiese dogma 'n geheel eie struktuur het in vergelyking met die Christologiese dogma.[158] Dit is die spreiding in die Triniteit wat die struktuurverskille tot gevolg het.[159]

Die twee-heid van Christus en die Gees mag egter nie sodanig oorbeklemtoon word dat die heilshistories-eskatologiese eenheid tussen Christus en die Gees uit die oog verloor word nie. Die soeke na die eie identiteit van die Gees, na sy relatiewe selfstandigheid, mag nie daartoe lei dat Christus en die Gees van mekaar losgemaak word nie.[160] Wanneer daar van die meer-omvattendheid van die werk van die Gees in vergelyking met dié van Christus gepraat word,[161] dan moet die meer-omvattendheid van die Pneumatologie steeds die Christologie omvat. Dit is die grens en horison van die Pneumatologie!

Wanneer daar onverkort gehandhaaf word dat die heilshistories-eskatologiese eenheid tussen Christus en die Heilige Gees nie die twee-heid van Christus en die Gees uitsluit nie, kan die koms van die Heilige Gees op Pinksterdag in trinitariese raam gevoeg word.

Die koms van die Heilige Gees op Pinksterdag word geteken met die hoorbare geluid soos van 'n geweldige stormwind (Hand. 2:2) en die sigbare iets soos vuur wat in tonge verdeel (Hand. 2:3).

Die Ou Testament waai helderheid oor die be-teken-is van die geluid "soos van 'n geweldige stormwind" (Hand. 2:2). Terselfdertyd kan gesê word dat die Ou Testament ook 'n helder lig op die "iets soos vuur" laat skyn (Hand. 2:3).[162] Die "skielikheid" van die ver-skyn-inge "uit die hemel" (Hand. 2:2) dui op 'n Goddelike eskatologiese daad.[163]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Die roering van die wind en mag van die storm was vir die antieke mens 'n geheimnisvolle en onpeilbare werklikheid.[164] Die Ou Testament funksioneer op Pinksterdag binne verwysingskategorieë.[165] Die Ou-Testamentiese voorstelling van die mag van die rûah kom hier in Handelinge 2 duidelik aan die lig.[166]

Die wind is in die Ou Testament 'n teken van die teofanie (1Kon. 19:11, 2 Sam. 5:24, Ps. 50:3, Job 38:1).[167] Die geluid soos van 'n geweldige stormwind (Hand 2:2) is dus 'n teken van die koms van God as Heilige Gees.

Die tweede teken wat die koms van die Gees toelig, is "iets soos vuur ... wat in tonge verdeel" (Hand. 2:3). Die teken is ook in die Ou Testament 'n aanwysing van God se teenwoordigheid (Eks. 3:2, 13:21, Eks. 19:18, Ps. 104:4, Jes. 10:17, Jes. 66:15).[168] Die Sinaï-gebeure skep ook 'n voor-beeld insoverre as wat daar sprake is van 'n geluid (donderslae, blitse, basuin Eks. 19:16) en vuur (Eks. 19:18) as teofanie-begeleidende verskynsels.[169] In Handelinge 2 is die vuur 'n teken van 'n teofanie: die verskyning van God as Gees.[170] Theron wys daarop dat die twee gestaltes waarin die eschaton geopenbaar word, naamlike die kruis en opstanding, gerig en genade Pneumaties na vore kom. "Die vuur wat Christus op die aarde kom werp en wat Homself op Golgota verskroei het, brand pneumatologies verder (Hand. 2:3)".[171] Theron beoordeel vuur in dié verband slegs as oordeel. Dit gaan volgens hom om iets (oordeel) wat Christus bring, wat Hom tref en wat die Heilige Gees nou voortdra.[172] Theron verdiskonteer met hierdie Christologiese en Pneumatiese parallellie egter nie die onderskeid van Christus en die Gees se werk in die lig van die onderskeid en die voortgang van die heilsbedeling op pad na die heilsvoltooiing nie. Vuur is ook nie in Hand. 2:3 *iets* wat die Heilige Gees doen nie, maar die *teken* van *sy* koms na die kosmos. Die koms van die Gees kan ook as 'n vervulling van Johannes se profetiese voorsegging oor die doop met die Heilige Gees en

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

vuur verstaan word (Luk. 3:17).[173]

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 wel ánders 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.

Die koms van God drie-enig word in Joh. 14 aangekondig. Du Rand het die tema van Joh. 14:1-31 soos volg geformuleer: "In sy afskeidsuur bemoedig en versterk Jesus sy dissipels met 'n dubbele belofte: eerstens gaan Hy hulle na die Vaderhuis neem; tweedens gaan die Parakleet, Hyself en die Vader in 'n liefdesgemeenskap tree met hulle wat Hom liefhet en sy gebooie bewaar".[174] Die terugkeer-trilogie kan, volgens Du Rand, soos volg aangetoon word: in Joh. 14:16 en 14:26 word die "terugkeer" van die *Parakleet* voorspel; in Joh. 14:18 dié van Jesus en in Joh. 14:23 dié van die *Vader en Jesus*.[175] Die terugkeer-trilogie berig dus oor die tuis-koms van God drie-enig. Die inwoning van God drie-enig beteken voorts die verwerkliking van die profetiese belofte van die woning van God onder mense op 'n hoogs persoonlike wyse (Eks. 25:8, 29:45, Eseg. 37:26-28).[176]

In die eskatologies-gelade tussentyd tree die Parakleet, Jesus en die Vader in 'n liefdesgemeenskap met almal wat Hom liefhet en sy gebooie bewaar.[177]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Resumerend kan die volgende oorsig oor die afgelegde weg gebied word:

1. Die verhouding tussen die Christologie en die Pneumatologie moet steeds binne die heilshistories-eskatologiese kontoere bepaal word. Binne dié grondverhouding is die Heilige Gees die vrug van Christus se heilsweg en -werk en daarom die Gawe van Christus (en God) met die oog op die effektuering én voltooiing van die Christologiese heilsgrondslag.

2. Die stuur van die Heilige Gees staan binne die belofte perspektief van die Gees as die eskatologiese Gawe van die Vader en die Seun. Pinkster is die historiese grond waarop die koms van die Heilige Gees ge-dag-teken moet word. Die eskatologiese aard van Pinkster word as "die laaste dae" binne 'n vervullings- en voltooiingsraam geplaas. Die spraak-same Pinkstergemeenskap staan teenoor die babbelende Babel as teken van die eskatologiese heil wat verstaanbaar is en mense tot ge-hoorsaamheid roep.

3. Die Pneumaties-eskatologiese konteks van Pinkster bring mee dat die verhouding tussen Christus en die Heilige Gees nie anders as in heilshistories -eskatologiese terme beskryf kan word nie. Die heilshistories-eskatologiese eenheid tussen Christus en die Heilige Gees word deur die locus classicus Rom. 8:9 ontvou.

4. Enkele teologiese modelle wat die verhouding tussen Christus en die Heilige Gees artikuleer (Berkhof, Dunn, Barth en König), kan op grond van eksegetiesdogmatiese gronde nie gehandhaaf word nie.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

5. Die sinvolle soeke na die eie identiteit van die Heilige Gees bly 'n teologiese opgawe. Die relatiewe selfstandigheid van die Heilige Gees mag nie op 'n Christologiese skeiding uitloop nie. Daarom moet die twee-heid van Christus en die Heilige Gees onverswak in samehang met die heilshistories-eskatologiese eenheid tussen Christus en die Heilige Gees gehandhaaf bly. Die omvattendheid van die Gees se werk moet die Christologie blywend omvat. Dit is immers die grens én horison van die Pneumatologie.

6. Die twee-heid van en heilshistories-eskatologiese eenheid tussen Christus en die Heilige Gees skep 'n trinitariese ruimte vir God. Die tekens op Pinksterdag (wind en vuur) be-teken die koms van God as Gees op 'n nuwe wyse na die kosmos. Pinkster kan ook die tuis-koms van God drie-enig genoem word (Joh. 14:16, 14:23). In die eskatologies-gelade tussentyd is God drie-enig besig om die heilsaad in die kosmos te saai met die oog op die rypingsdag wanneer die nuwe hemel en aarde herskep gaan word.

4.2 DIE HEILIGE GEES AS TEKEN VAN DIE TOEKOMS

Dit is opvallend dat Adrio König in sy bespreking van "die Heilige Gees as eskatologiese Gawe", nie 'n peiling van die term Paraklētos onderneem het nie.[178] Veenhof wys met reg daarop dat die Gees wat by die dissipels kom woning maak het, "de gemeente tot een teken van het heil, ja ook de ruimte, binne welke het heil word ervaren", omskep.[179] Met reg kan beweer word dat die koms van die Parakleet "eschatologische dimensies" het.[180]

Paraklētos is 'n uitsluitlik Johannese term.[181] Die term dobber op verskillende tradisiestrominge wat 'n inspoeling op die Johannese gebruik van die woord gehad het.[182]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Veenhof wys op die verskillende motiewe wat die Parakleet-begrip borduur,[183] maar reken dat die *voorspreker-motief* die term oorheersend klee.[184] Die titel is egter in die laaste instansie na die Johannese patroon volgens die afmetings van die afskeidsgesprekke (14-16) gevorm.[185] Die rykdom van die woord kom in die afskeidswoorde helder aan die lig.[186]

Die afskeidsgesprekke staan binne die raam van die donker breuk tussen kerk en sinagoge.[187] Gelade juridiese terme beskryf die spanningsituasie van die hede en die toekoms. "Heel de gedachtegang van Johannes wordt gedragen door de idee van een eschatologisch, kosmisch rechtsgeding."[188] Jesus se hele aardse optrede staan in die teken van 'n proses.[189] Sy dood en opstanding beteken 'n beslissende wending in die gang van God se heil in die wêreld.[190] Ná sy verhoging word die proses voortgesit in die konfrontasie van sy dissipels met die vyandige wêreld.[191] Dit is in dié "prossessituasie" dat die Parakleet optree.[192]

Wanneer Johannes die Gees tipeer as Parakleet en Hom nader kwalifiseer as die Heilige Gees of die Gees van die waarheid (Joh. 14:16-17, 15:26, 16:13), sien Veenhof hierin "een aanwijzing, dat de bewuste term geen eigennaam is, maar veeleer een functie aanduidt".[193] Hoewel die gebruik van die term Parakleet 'n funksionele gerigtheid het, staan die funksie nie los van die Persoon van die Heilige Gees nie. Die funksie verklaar ook wie die Persoon is: *die Heilige Gees is die Parakleet*.[194] Die titel Parakleet beteken: "de erbij geroepene".[195] In ooreenstemming met die gang van sake in die antieke regsproses is die parakleet nie slegs die advokaat van die aangeklaagde nie, "maar ieder, die in een proces als helper voor iemand spreekt".[196] In die lig hiervan is Veenhof se voorstel dat die relatief veelomvattende woord "Voorspreker" die mees adekwate vertaling van $s^{e}n\bar{e}g\bar{o}r$

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

sowel as van paraklētos is, aanvaarbaar.[197] Wanneer die Heilige Gees Parakleet genoem word, beteken dit dat Hy as *Voorspreker*, *Helper*, *Pleitbesorger*, *Getuie*, *Trooster*, en *Aanklaer* optree.[198]

Die eskatologiese funksies van die Parakleet moet in die afskeidingsgesprekke binne die raam van die "getuigende vertelling" van Johannes blootgelê word.[199] Jesus se aanstaande hemelvaart hou nie in dat Hy sy dissipels vir die wolwe gaan los nie. Daarom staan die "ander Parakleet" nie los van Jesus nie (Joh. 14:16,17).[200]

Die Parakleet-segginge kan inhoudelik in twee groepe verdeel word. Die eerste groep uitsprake het betrekking op die Gees se werk na binne (Joh. 14:16, 20, 15:26, 16:13-15), in die kerk self terwyl die tweede groep uitsprake oor die werk van die Heilige Gees na buite, in die wêreld handel (Joh. 16:8-11).[201] Daar bestaan egter 'n onlosmaaklike hegting van die tweërlei werksaamheid van die Parakleet: die getuienis van die Heilige Gees oor Jesus het ten doel dat die dissipels óók vir Jesus in die wêreld moet getuig (Joh. 15:27).

Veenhof kan toegestem word as hy beweer: "De tijd, die met Christus' verhoging aanbreekt, is geen vacuum, waarin de gemeente zich verweesd zou moeten voelen (vgl. 14, 18). Veeleer is hij gekwalificeerd door de voortgaande werkzaamheid van de Geest".[202] En die werksaamheid van die Parakleet gee 'n eskatologiese ritme aan die tydperk voor die wederkoms.[203] Die eskatologiese werksaamhede van die Parakleet kan soos volg saamgevat word:

1. Die Parakleet sal by die dissipels woon (Joh. 14:16). Hy is die groot eskatologiese *In-woner*.[204] Die belofte dat Hy vir ewig by sy mense sal wees "is in ooreenstemming met die res van die VE (vierde evangelie C.J.A.V.) waar die ewigheid nou al teenwoordig is" (vgl Joh. 3:36).[205]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Sý in-woning bied beskerming en verleen hulp aan die ontredderde dissipels.[206] Sy hulp bestaan daarin dat Hy in 'n klimaat van haat en vyandskap getuienis kom aflê.[207] Die Parakleet se getuienis is die waarheid omdat Hy "die Gees van die waarheid" is (Joh. 14:16-17, 15:26, 16:13). Die uitspraak het 'n ontiese aspek: die Parakleet kom ook van bo en Hy is van dieselfde hemelse orde as die Vader en die Seun.[208] Daar is vervolgens 'n funksionele aspek ten opsigte van die Parakleet se koms: Hy kom getuig van die waarheid. Die waarheid waarvan die Parakleet getuienis kom aflê, handel oor 'n Persoon: Jesus (Joh. 15:26).[209] Daarom kom Hy om die dissipels "alles te leer" en te "herinner aan alles" wat Jesus gesê het (Joh. 14:26). Die "leer" is vir die evangelis 'n *openbaringsgebeure* (vgl. Joh. 7:16, 8:28).[210] Gnilka se voortreflike formulering kan sonder teenstem toegestem word: "Die Fortsetzung der Offenbarung bedeutet aber nicht deren quantitative Ausweitung, sondern ihre Vertiefung, Vergegenwärtigung und immer notwendige Bezeugung".[211] Die "herinnering" is ten nouste aan die "leer" gekoppel.[212] Die "herinner" bestaan daarin dat die Parakleet die brug na die openbaringsgebeure slaan sodat die heil van Jesus uit, in die mens se eksistensie kan ingaan.[213] Die Parakleet se getuienis het ten doel "om die koms, die optrede, die verhoging van Jesus aan die kruis te aktualiseer, d.w.s., in 'n bepaalde konkrete situasie lewendig te maak".[214] Daarom kan daar sonder vrees vir enige teenspraak van die *kontinuïteit* in die openbaring gepraat word.[215] Die Parakletiese effektuering van die Christologiese openbaringsgebeure het tot gevolg dat mense in die hede coram Deo gestel en tot dissipel-tydgenote van Jesus gemaak word.[216]

Die eskatologiese aspek van die Parakleet se werk kom veral na vore in die aankondiging dat Hy "die dinge wat gaan kom, aan julle (sal) verkondig" (Joh. 16:13). Die "dinge wat gaan kom", hang saam met die verheerliking van

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Christus wat nou reeds in die toesegging van Christus se heilswerk 'n werklikheid is, maar tog nog op pad is na die dag van die eskatologiese voltooiing.[217] Daar is ook nog 'n ander faset wat benadruk moet word. En dit is dat die verstaan van en die vasstaan in die openbaring 'n voortgaande proses is. Daarom kan daar met Gnilka saamgestem word as hy beweer: "Die Verkündigung dessen, was kommen wird, richtet sich nicht auf Zukunftsprophetien, sondern ist die Bewältigung der Zukunft im Licht der auszulegenden Offenbarung".[218]

2. Die Parakleet sal die dissipels ook "in die hele waarheid lei" (Joh. 16:13). Waarheid is benewens 'n soteriologiese, ook 'n etiese term.[219] Wie die weg na die Waarheid gevind het deur die toedoen van die Parakleet, is ook op die pad van die waarheid. Versteeg wys met reg daarop dat die Griekse woord vir "lei" (Joh. 16:13) die woordstam "weg" bevat. "Het gaat blijkbaar om het leiden op een weg. De volgelingen van Jezus zien zich geplaatst op de *weg* van het verstaan. Zij raken op het woord nooit uitgekeken".[210] Die weg waarop hulle onderweg is, reik na voltooiing!

3. Die Parakleet *is* die waarheid en daarom *getuig* Hy van die waarheid en wys Hy die *weg van die waarheid* aan.[221] Wie daarom deur die Gees op die weg van die waarheid gelei word, kom in die hede op 'n gespanne voet met die bedeling van die leuen en onreg te staan. Want die Gees van die waarheid lei die Christus-volgeling om in verset teen die onwaarheid in sy duiselingwekkende gestaltes te kom. Die verset teen die onwaarheid is juis deel van die wyse waarop die Gees met die proton na die eschaton onderweg is.

4. In Joh. 16:8-11 word op die eksterne taak van die Parakleet gefokus. Dit handel in die gedeelte om sy taak

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

téén die wêreld. Daarom kan Hy in dié verband die *Teenspreker* genoem word.[222] Die wêreld het hier, soos in Joh. 15:18-25, "stellig in de eerste plaats konkreet de ongelovige en vijandige Joden op het oog".[223] Die vyandige wêreld as sodanig mag egter nie uit die oog verloor word nie. Die Jode sou Jesus aankla en het skynbaar in die proses die oorwinning oor Hom behaal. Sy kruisdood sou sý saak finaal beëindig - ook volgens God se Woord (Deut. 21:23).[224] Jesus voorsien egter dat die Parakleet sý saak sal heropen. Aangesien Jesus se gemeente óók sy saak is, sal die Parakleet die gemeente bystaan en die eskatologiese gerig wat Christologies met Jesus se koms begin het (Joh. 3:19 e.v.), sal nou Pneumaties verder gevoer word.[225] In die saak van Jesus teen (om) die wêreld, lewer die Parakleet die onomstootlike bewys:[226] hulle sonde, hulle bot-weg weiering om in Jesus te glo, skree ten hemele.[227] Vanweë die *ongeloof* sal die skuldigverklaring" *aanwijzend, vermanend en beschuldigend*" plaasvind.[228] Die Parakleet sal ook bewys dat die reg aan Jesus se kant is.[229] "De Geest zou als de Parakleet doen zien, dat Jezus in het proces het recht aan zijn zijde had en zo zou Jezus gerechtvaardigd worden tegenover 'de wereld'".[230] Die onthulling van die ongeloof van die wêreld en die reg van Jesus, lewer 'n bewys dat die oordeel al gekom het (Joh. 16:8). Die Parakleet sal opnuut die gerig voltrek wat prinsipieel en beslissend deur Jesus oor "die owerste van hierdie wêreld" (Joh. 16:11) behaal is.[231] Die werk van die Parakleet word steeds eksistensieel voltrek, maar dit is eskatologies gespanne op pad na voltooiing.

5. 'n Volgende aspek van die Voorspraak se werk is dat Hy mense tot sy *naprater*s maak. Daar is by die wêreld 'n onvermoë om die Parakleet te ontvang (Joh. 14:17). Daarom moet God se mense 'n getuienis in die wêreld aflê (Joh. 15:27). Die getuienis van die dissipels staan nie teenoor dié van die Parakleet nie, maar dit word juis gerugsteun deur die Parakleet (Mark. 13:9, 11).[232] Die getuenistaak word wel aan die oog- en hartgetuies opgelê, maar nie

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

tot hulle beperk nie. Daarom merk Veenhof met reg op: "De gemeente wordt, juist omdat zij onder de Geest staat, geroepen om draagster van Zijn getuigenis te zijn. Van de gehoorzaamheid aan deze opdracht zal daarbij mede afhangen, of de Geest ook bij en in haar blijven zal. Wanneer wij ons niet door de Geest in beweging laten brengen, trekt Hij zich van ons terug. Hij kan en wil alleen wonen bij hen, door wie Hij ook werken kan".[233] Die getuienis van die gemeente het 'n eskatologiese dimensie. Hulle getuig omdat en totdat Jesus weer kom! Dan sal die marturia in doksologia oorgaan!

Daar is in die Pauliniese geskrifte twee begrippe wat in aanmerking kom om die Heilige Gees as eskatologiese Gawe aan te dui. Dit twee terme is *aparchē* en *arrabōn*. Die twee woorde is dikwels soos potplante behandel. Daarom is dit nie vreemd dat hulle soms in dieselfde vertrek tuiskom nie. Dié tuiskoms bring egter mee dat hulle as wisselterme beskou word.[234] In teenstelling met potplante moet die twee begrippe eerder in hulle natuurlike omgewing ondersoek word. Dit kom ook al te veel voor dat die terme nie in hulle verbande geheg word nie, maar in geïsoleerde verbande kwyn.[235]

In Rom. 8:23 word Aparchē ten opsigte van die Heilige Gees gebruik. Die genitief-konstruksie vra enigsins opklaring. Enkele verklaarders verdedig 'n genetivus partitivus.[236] Dit beteken dat die eersteling slegs deur 'n deel van die Gees gevorm word. Die vraag waaruit die aanvanklike deel van die Gees bestaan en hoe die Gees verdeel kan word, bly egter onbeantwoord. Dit is 'n teologiese verskraling om slegs 'n gedeeltelike aanwesigheid van die Gees voor te staan. Die genitief-vorm kan ook as 'n genetivus epexegeticus[237] of as 'n genetivus appositionis verklaar word.[238] Daar is saaklik geen verskil tussen laasgenoemde twee verklarings nie. Dit gaan in albei gevalle om die Gees wat as Aparchē teenwoordig is.[239]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Ten einde die betekenis van die Heilige Gees as Aparchē te (probeer) peil, is dit van belang om die begrip aparchē in sy oesland in te samel.[240] En die ryp oesland staan op Ou-Testamentiese grond.[241] Daarom werp die fees van die weke (Num. 28:26) wat sewe weke (vyftig dae, Lev. 23:16) na die einde van die paasfees plaasgevind het (Eks. 23:16, 34:22, Deut. 16:9, Lev. 23:15), 'n helder lig op die be-teken-is van die eerstelinge.[242] Dié fees was 'n uitdrukking van dank aan die Here vir 'n geseënde koring- en garsoes. (Die vrugte-oes kom eers later in die jaar). Die gevaar dat dié fees in 'n blote natuurfees, waarin die ryk vrugbare bodem, die ywerige werkkrag van die landbouer en die seënende Kanaänitiese vrugbaarheidsmagte vereer is, kon verval, was wesenlik. Maar 'n bepaling soos Deut. 26:5-11 wat seker ook van die fees gegeld het, het die fees tot Gods-diens omskep. Soos die Here die Bewerker van die bevryding uit Egipte is, is Hy ook die Gewer van die oes. Wanneer die eersteling van die oes aan Hom gewy is, is dit 'n teken dat die hele oes van Hom kom en aan Hom behoort. In Num. 28:26 word die fees as "gewyde byeenkoms" aangedui. Dit beteken dat die volk opnuut deur hulle belydenis aan die Here verbind is, en dat hulle gesamentlike feesvieringe hulle ook aan mekaar verbind, sodat hulle 'n oog vir (en nie op!) mekaar sal hê (Lev. 23:22). Die gawe van die eerstelinge is 'n daad-werk-like bevestiging van die doksologie in Psalm 24:1:

> "Die aarde en alles wat daarop is,
> die wêreld en dié wat daar woon,
> alles behoort aan die Here, ..."

Dit is teen hierdie breë agtergrond dat die Heilige Gees as eerste Gawe in Rom. 8:23 verstaan moet word. Die voorstelling word hier egter omgekeer: die Heilige Gees is die eerste Gawe wat *God aan die mens gee*.[243] Die volgende aspekte van die Gees as eskatologiese Gawe kom uit die begrip voort:

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

1. Die Gees is Self in sy volheid teenwoordig.[244]

2. Die Heilige Gees representeer die hele eskatologiese erfenis.[245] Hy staan Borg dat die hele oes op die eskatologiese oesdag - die voltooiingsdag - ingesamel sal word.

3. Die Gees se teenwoordigheid het tot gevolg dat daar van "het heden van de toekomst"[246] gepraat kan word. Die eskatologiese oesfees het reeds 'n aanvang geneem.[247]

4. As daar op grond van die Heilige Gees as eerste Gawe van die *hede* van die toekoms gepraat kan word, moet daar óók van die *toekoms* van die hede gepraat word. Die eskatologiese oesfees *het* begin, daarom is dit inderdaad die begin van die einde, maar die einde (voleinding) van die begin wag nog in die toekoms. Die begrip aparchē verteenwoordig 'n duidelike *tydsaspek*.[248] Daarom is die Gees as Aparchē Teken van wat God in sy toekoms aan sy kinders gaan meedeel.[249] Hy is nie maar net 'n Teken na die toekoms nie, maar Hy sal ook in die toekoms voluit teenwoordig wees. Daarom kan daar instemming met Heyns betuig word as hy sê: "Hy is die 'Eersteling' wat nie opsy gesit word as die volle oes ingesamel word nie, maar wat voor ons uitgaan en ons na Hom toe trek".[250] Anders gesê: Hy is nie 'n Teken wat sy betekenis verloor as die oes geryp het nie. Hy is God, die Gees!

5. Die Heilige Gees as eerste Gawe skep by God se kinders 'n gespanne verwagting na die toekoms. Dié toekoms waarin die gelowiges se kindskap ten volle onthul sal word.[251] In die voltooide toekoms gaan God sy kinders verras en verbly!

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

6. Die Gees as Aparchē sal die hede in 'n doksologiese fees omskep. 'n Fees coram Deo en tot verryking van God se kinders.
Want: "Die aarde en alles wat daarop is,
die wêreld en dié wat daar woon,
alles behoort aan die Here, ..."(Ps.24:1).

Die laaste begrip wat die Heilige Gees as Teken van die toekoms teken, is die woord *Arrabōn*. Die term kom driekeer by Paulus voor (Ef. 1:14, 2 Kor. 1:22 en 2 Kor. 5:5).Die herkoms van die woord uit die Semitiese handelswêreld, word algemeen aanvaar[252)] en tog is die betekenis van die begrip in onsekerheid gesluier. Behm wys op die volgende verklaringsmoontlikhede:

1. 'n Onderpand of pand. 'n Arrabōn word gegee wanneer 'n ooreenkoms gesluit word. Nadat die ooreenkoms afgesluit is, word die pand teruggegee.

2. Eerste paaiement of deposito. Met die aangaan van 'n handelstransaksie word 'n bepaalde bedrag in die begin uitbetaal met die belofte dat die volle som later betaal sal word.

3. Handgeld of waarborgsom waardeur 'n ooreenkoms geldig word.[253)]

Dit is nie vreemd dat Van Ruler aan die eerste betekenis voorkeur gee nie.[254)] Die keuse word bepaal deur sy siening dat die uitstorting en die inwoning van die Gees in die eskatologiese voltooide toekoms ongedaan gemaak sal word.

Die tweede betekenis het 'n groot aanhang.[255)] Berkhof maak die volgende opmerking met betrekking tot sy keuse: "God geeft zijn Geest aan zijn kinderen als teken dat zijn koninkrijk werkelijk nabij is, dat Hij gereed is om het te

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

brengen".[256] Die "werkelijk nabij" kan so maklik die *werklike teenwoordigheid* van die koninkryk minimaliseer. Die koninkryk is teenwoordig, hoewel die voltooide koninkrykshandelinge nog moet plaasvind. Dit lyk of Heyns ook vir die tweede betekenis kies as hy verklaar: "Wie 'n som geld vooruit betaal maak daarmee seker hy sal kry wat hy wil hê. Die Gees self is God se waarborg aan die gelowiges vir wat hulle in die toekoms kan verwag, naamlik die vervulling van God se beloftes".[257] Theron wys egter op voetspoor van Versteeg[258] die tweede betekenis van die hand. Hy beweer: "Indien mens aanvaar dat die Gees reeds die volle heil verteenwoordig, is dit inderdaad moeilik om die betekenis van eerste termyn te aanvaar".[259] Die betekenis "eerste paaiement" of "deposito" werp egter nie 'n skadu oor die werklikheid van die heil nie, maar staan onder die gesigspunt van die eskatologiese voorbehoud. Hoewel die heil werklik werksaam teenwoordig is, is daar tog nog 'n toekomstige heilsvoltooiing.

Daar is saaklik ook weinig verskil tussen die "eerste paaiement" of "deposito" en die "waarborgsom" (die derde betekenis). Die "eerste paaiement" of "deposito" impliseer net soos "waarborgsom" die inwerkingtreding van 'n transaksie.[260] Aangesien arrabōn in 2 Kor. 1:22 en Ef. 1:13 met die begrip "seël" verbind word, val die oorwig op die derde betekenis naamlik "handgeld" of "waarborgsom".[261] Die betekenis "waarborgsom" lê klem op die geborgenheid van die heil deur die Gees, maar die aspek van die verborgenheid mag nie ontken word nie.

Daar is egter ook 'n ander hoek waaruit daar na die term arrabōn gekyk kan word. Met reg wys Berkhof daarop dat Schillebeeckx se keuse van "*voorskot*" om arrabōn weer te gee, 'n gelukkige keuse is.[262] As Schillebeeckx van die Heilige Gees as Arrabōn praat, dan bedoel hy "voorschot in het engagement".[263] "Nee, niet het engagement op zichzelf is het voorschot; maar dat voorschot waar Paulus over

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

spreekt is een kracht, die maakt dat hij het in de klappen die hij in het engagement oploopt, uithoudt; dat hij niet terugtreedt, niet afknapt, niet moedeloos wordt, maar dat hij ook iedere keer weer profetisch, pastoraal en in die zin ook revolutionair in de wereld kan blijven staan".[264)]

Die begrip *voorskot* laat ook volledig reg geskied aan die eskatologiese voorbehoud. Die *Gees as Voorskot* in die hede, sal in die toekoms 'n *agterskot* uitdeel. Die term agterskot bewaar die gedagte van verrassing en verryking. Die Gees as Voorskot skep daarom 'n gespanne verwagting met die oog op die agterskotdag.

Die betekenis van die Gees as Voorskot moet binne die konteks waarin dit voorkom, verken word. In Ef. 1:14 is die Gees die Voorskot van die ryk erfenis wat op die gelowiges wag. Hy is die Voorskot wat alle twyfel uit die weg ruim oor die vraag of die gelowiges die toekomstige erfenis sal ontvang.[265)] Die verseëling met die Heilige Gees waarborg die inbesitname van die toekomstige erfenis.[266)]

Arrabōn staan in 2 Kor. 1:22 binne 'n bepaalde *kerugmatiese raam*. Daarom is dit nodig om die aanloop wat tot die aanwending van die term lei, sketsmatig weer te gee.[267)] Daar is in sekere kringe 'n verdagmakery teen Paulus gesaai, moontlik deur die Apollos- of die Sefas- party. Dié aanklag is egter nie so onskuldig as wat dit op die oog af lyk nie. Want die gesag van Paulus se apostelskap is bevraagteken en die betroubaarheid van die evangelie van Jesus Christus is op die spel (2 Kor. 1:17). In die proses roep Paulus God as sy Getuie dat sy woord aan die Korintiërs betroubaar is (2 Kor. 1:18). Hy roep die Seun van God, Jesus Christus, ook as 'n Getuie (2 Kor. 1:19). Want die Seun oor wie sy evangelie gaan, is die "ja" op al God se beloftes (2 Kor. 1:20). Hý bring die vervulling van al God se heilsbedoelinge en óók nuwe beloftes vir

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

almal wat in Hom glo (2 Kor. 1:20). God het Paulus sowel as die gelowiges in Korinte, op hierdie vaste grond gevestig: op Christus (2 Kor. 1:21). En dan het Hy hulle ook *gesalf* (2 Kor. 1:21). Dié uitdrukking wys op die gebruik waarvolgens persone in ampte (konings, profete, priesters) by hulle ampsaanstelling gesalf is. Die salwing dien as teken van die roeping en toerusting deur die Gees met die oog op hulle ampsvervulling. Paulus bevestig dus dat hy met die Gees toegerus is om sy roeping te vervul. Wanneer die evangelie-verkondiging gelowig aanvaar is, soos wel in Korinte gebeur het, is dit 'n bewys dat die hoorder met die Gees gesalf is. In Christus is die gelowige nie slegs met die Gees toegerus nie, maar óók verseël. Die Gawe van die Gees is 'n daad van verseëling. Hy bevestig dat die gelowige in-der-daad aan die Kurios behoort.[268]

Dit is binne hierdie gebeureraam dat die Gees die *Voorskot* genoem word. Paulus verklaar dat God 'n oorvloed beloftes aan die gelowiges toesê én in vervulling laat gaan het. Een van die vervulde beloftes is die koms van die Heilige Gees. Die Gees as Voorskot gee egter die versekering dat God se beloftes nog ryk aan vervullingsperspektiewe is.[269] "Die beste is vir hom (naamlik die Christen C.J.A.V.) weggelê in die toekoms".[270] Die Heilige Gees as Voorskot verseker die uitkeer van die erfenis as agterskot!

Berkhof het met insig en uitsig oor die gebruik van arrabōn in 2 Kor. 5:5 geskryf. Hy het met reg op die wye verbande waarbinne die begrip geheg is, gewys.[271] Hiervoor kom 2 Kor. 4:7-5:10 in aanmerking.[272] Die Gees as Voorskot staan in drie pakkende verpakte fases. Die eerste aspek wat opduik is die *pynlike bestaan van die Christen*. Die Jode en die Grieke het sensasionele en opspraakwekkende dinge van God se boodskapper verwag. Die Jode het 'n direkte onmiddellike openbaring van Goddelike krag en

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

heerlikheid deur tekens en wonders verwag. Die Grieke weer het gereken op Goddelike bekendmaking deur middel van oortuigende en meeslepende redevoeringe (1 Kor. 1:22 e.v.).[273] Paulus se selfbeeld is egter dié van 'n kleipot (2 Kor. 4:7). Die beeld van die kleipot beoog om die swakheid, broosheid en verganklikheid van die menslike bestaan aan die lig te bring.[274] In 2 Kor. 4:8-10 word die broosheid van die kleipot nader toegelig. Die kleipot is voortdurend aan allerlei gevare blootgestel. Die brose kleipot staan telkens op breekpunt, maar daar is keer op keer 'n Goddelike keerpunt.[275] Met verbale uitdrukkings word uitdrukking aan die Pauliniese nood gegee. Hy word verdruk (2 Kor. 4:8). Dit beteken dat hy na liggaam en gees so in die noute was dat daar geen uitsig was nie.[276] Hy was ook oor raad verleë (2 Kor. 4:8). Dit wil sê dat hy raadop was.[277] Daarbenewens was hy ook vervolg. Die teëstanders het letterlik op sy hakke geboer. Paulus was ook op die grond neergegooi (2 Kor. 4:9).[278] Hy was dikwels as't ware handgemeen met 'n magtige teëstander. Paulus was talle male vasgepen waar hy op die genadeslag(!) gewag het (2 Kor. 4:9). Sy hand-gemeensituasies staan egter nie los van God se handelinge met en deur hom nie. Hierdie hand-gemeen-situasie is 'n tasbare bewys dat hy in God se hand is. Daarom dra hy nie die merke van sy situasie nie (vanuit geloofsperspektief gesien), maar die merke van Jesus Christus in sy liggaam (2 Kor. 4:10).[279] Paulus se lewe is 'n sterfgang. Daar het immers 'n korporatiewe gemeenskap tussen hom en Jesus Christus tot stand gekom. Daarom is Paulus ingetrek in Christus se lyding en dood. Die gevolg hiervan is dat Paulus daagliks Christus se lyding ly en sy dood sterf.[280] Hieruit mag egter nie die gevolgtrekking gemaak word dat dit om 'n aanvulling van Christus se lyding gaan nie. Dit gaan om 'n *vervulling* van Paulus se roeping van Christusweë!

Die pynlike bestaan is verweef met 'n *tydelike bestaan*.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Paulus is intens bewus van sy *sterflike bestaan* (2 Kor. 4:11, 12).[281] Na sy uiterlike mens is hy besig om te vergaan (2 Kor. 4:16). Onder "uiterlike" verstaan Paulus die mens se liggaamlike bestaan.[282] Dit dui op die mens in sy vatbaarheid vir siekte, lyding en ook die dood.[283] Die mens se tydelikheid word verder onderstreep deur die beeld van 'n tentwoning wat afgebreek word (2 Kor. 5:1, 4). Die mens se bestaan is 'n tentbestaan en 'n tentbestaan is 'n voor-lopige, onsekere en tydelike bestaan.[284]

Die pynlike en tydelike bestaan is egter nie hooploos nie. Want in hierdie bestaan is die *Gees as Voorskot* werksaam (2 Kor. 5:5). Hy gee 'n *versekering* in die hede. Omdat Hy die Gees van die geloof is (2 Kor. 4:13), laat Hy mense deelkry aan God se heil.[285] Hy laat die mens egter nie aan homself oor nie, maar Hy gaan steeds voort met sy herskeppingswerk (2 Kor. 4:16) tot by die opstandingsdag.[286] Daarom kan die gelowiges kop bo water hou.

Die Gees as Voorskot skep ook in hierdie bestaan 'n ruimte waar God se heil gevier kan word: dit is die kerk (2 Kor. 4:15).[287] Die bestaan, opbou en uitbreiding van die gemeente is 'n hoopvolle teken.[288] God se genade "groei" óók deur die gemeente die wêreld in. Die kerk verkry hierdeur 'n Pneumatiese werfkrag, 'n eksemplariese opdrag en 'n doksologiese gerigtheid (2 Kor. 4:15).

Daar is nog 'n aspek van die Gees as Voorskot wat binne die raam van 2 Kor. 4:7-5:10 ontvou moet word. En dit is dat Paulus in die situasies van lyding kon moed hou omdat Jesus Christus se kruispad op sy opstanding uitgeloop het. Die Gees maak die gelowige ook in die opstanding 'n navolger van Christus. Om dit saam met Berkhof te sê: "De Geest anticipeert in onze harten op de komende opstanding. In het geloof smaken we er al iets van".[289] Of nog beter, om dit saam met Paulus te sê: "Ons weet immers

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

dat God, wat die Here Jesus uit die dood opgewek het, ons ook saam met Jesus sal opwek ..." (2 Kor. 4:14). En ons weet dit nou reeds danksy die Gees as Voorskot!

In 2 Kor. 4:7-5:10 word die *pynlike en tydelike bestaan* van die gelowige geteken. Maar dit is juis in hierdie bestaan dat die *Gees as Voorskot* teenwoordig is. Hy laat mense *deelkry aan die heil* van God en Hy *werk her*-skeppend in mense se lewens. Die Gees rig die *kerk as 'n sigbare teken van hoop* op - gerig op God en die wêreld. Hy laat mense ook *uitsien na* hulle *opstandingsdag*. Maar dit is nie al nie. As Voorskot sal die Gees ook 'n *agterskot* uitdeel. Dít is die toekoms wat op die gelowige wag en waarop die gelowige nou reeds wag.[290)]

Daar is nog een saak wat duidelik gestel moet word. Die begrippe Paraklētos, Aparchē en Arrabōn - elkeen met sy eie artikulasie - word gebruik om die toekomsomspannende werk van die Heilige Gees te teken. Wanneer die Heilige Gees die Teken van en vir die toekoms genoem word, is dit teologies billik om te vra: maar wie se toekoms is aan die orde? Aangesien die Heilige Gees nie in 'n leë vakuum kom woon het nie, is Hy 'n Teken in en vir die kosmos. Daarom kon dit nie anders as dat sy be-Teken-is vir die kosmos (skepsel) reeds in die paragraaf (4.2) op die voorgrond getree het nie. Dít is die tema wat in die volgende twee paragrawe verder uitgebou moet word.

4.3 DIE HEILIGE GEES AS TEKEN VAN DIE SKEPSEL SE TOEKOMS

4.3.1 Die wedergeboorte as Gawe van die Heilige Gees

Die probleemstelling wat hier aan die orde kom is: hoe dring die heil wat Christus plaasbekledend verwerf het, die menslike eksistensie binne? Anders gestel: hoe slaan die Pneumatologie 'n brug tussen die Christologie en die antropologie?[291)] Van Ruler het die vraagstuk rondom die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

heilstoeëiening soos volg verwoord: "Hoe krijg ik, ten eerste als mens, ten tweede als enkele mens en ten derde als huidige mens, deel aan het heil van God? Het heil is toch immers mustêrion, dat betekent: bijzondere, goddelijke realiteit in de geschiedenis. Daarom is het op geen enkele wijze vanzelfsprekend, dat ik in het heden daaraan deel heb. Daartoe zijn de Heilige Geest en zijn werk nodig".[292)]

Wanneer die grondlyne van die Heilige Gees as kosmies-eskatologiese Gawe eksegeties-dogmaties nagevors word, volg dit vanselfsprekend dat die begrip wedergeboorte daarop aanspraak maak om as brugwoord die Heilige Gees se heilseffektuering te verduidelik. Dié onderneming wankel van meet af omdat dit vanuit die Gereformeerde tradisie 'n grondverskuiwing impliseer. Die vraag is egter of dit 'n teologiese klemverskuiwing behels. Ten einde dié vraag sinvol te kan beantwoord, is dit noodsaaklik om fyn na enkele woordvoerders van die Gereformeerde tradisie se siening van die betekenis en die plek van die wedergeboorte te luister.

A. Kuyper lê klem op die heil as gawe van God. Binne die opgawe is die term wedergeboorte 'n sleutelbegrip. Dié woord beveilig die nuwe lewe as Gods werk. Kuyper verklaar nadruklik: "Een niet wedergeboren persoon is stokdoof en stekeblind, hoort dus niets en ziet niets. En is maar niet *als* een stok of blok, maar *erger*. Want aan een stok is geen bederf en aan een blok is geen verrotting, maar een onwedergeboren mensch is gansch dood, ter prooi aan de schrikkelijkste ontbinding".[293)] Die mens se natuur is verdorwe en in sy verdorwe natuur is hy dood.[294)] Die sondaar is "volstrekt lijdelijk, werkeloos en nietsvermogende".[295)] Daarom kan Kuyper sê: "Buiten voorweten of voorkennis van den persoon, die wedergeboren zal worden, gaat God de Heere in zijn persoon in, en doet *iets* aan hem, en dat *iets*, wat God aan hem doet, dát en

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

dat alleen baart hem weder".[296] Die term wedergeboorte is vir Kuyper geskik om die herstel van die verdorwe natuur te omskryf.[297] Hoewel hy op die tweërlei gebruik van die term wedergeboorte wys, te wete in beperkte en uitgebreide sin, gee hy voorkeur aan die engere betekenis.[298]

In begrensde betekenis, verstaan Kuyper wedergeboorte as "de eerste daad van onze *levendmaking*; als God de Heere voor het eerst de hand aan ons legt; ons uit den *dood* in het *leven* doet overgaan; en ons overzet uit het rijk der duisternis in het Koninkrijk van den Zoon zijner liefde".[299] Kuyper beskryf dié *begin-sel* by voorkeur met organiese beelde.[300] Die beeld van :"*De inplanting van het nieuwe levensbeginsel* (wedergeboorte in engere sin. C.J.A.V.), "...de inplanting van het geloofs*vermogen*",[301] lei as vanself tot die ordening van die genadewerk in onderskeie stadias (of "mijlpalen").[302] Op die inplanting van die nuwe lewensbeginsel, volg: "*De bewaring van het ingeplante levensbeginsel*, terwijl de zondaar nog zijn leven in zonde, voor wat zijn eigen bewustzijn aangaat, voortzet".[303] Die heilsgang verloop verder soos volg: die roeping (deur die Woord en Gees), die oortuiging van sonde en regverdigmaking (deur God se roeping), die bekering, die heiligmaking, die volkome verlossing by die dood en die heerlikmaking.[304]

Binne hierdie orde-ning verstaan Kuyper wedergeboorte eksklusief in engere sin as die begin-sel van die nuwe lewe. En tog laat hy die wedergeboorte soos 'n motreën oor die ganse veld van die heilsweg sproei. Hiervolgens verloop God se genadewerk in drie stadias, te wete, 1. die wedergeboorte in sy *eerste* stadium as die Here die lewe inplant in die dooie hart; 2. die wedergeboorte in sy *tweede* stadium, wanneer die wedergebore mens tot bekering kom; en 3. die wedergeboorte in sy *derde* stadium, as die bekering in heiligmaking ryp.[305] In die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

eerste stadium (lewendmaking) werk God alleen, in die tweede stadium (bekering) vind God die mens werkloos, maar maak hom werksaam en in die derde stadium (heiligmaking) werk Hy só in die mens dat die mens uit Hom werk.[306] Kuyper gerf, volgens hom, die Gereformeerde oes soos volg saam: Ons vind "één groote machtige daad Gods, waardoor de verdorven mensch in een nieuwen mensch herschapen wordt, en die ééne groote daad Gods is de volledige, rijke, ruime, voleinde *wedergeboorte*".[307] Al praat Kuyper van die een daad van God, onderskei hy nogtans die drie stadias wat op mekaar volg. Hoewel hy ruimte laat vir die ruimere opvatting van die wedergeboorte, bly dié gebeure vir hom tot die eerste stadium begrens.[308] Die organiese beelding stel Kuyper in staat om die *groei* van God se inplanting aan te dui tot by die *oesryping* as *God se daad*.[309]

Instemming kan met *H. Bavinck* betuig word as hy beweer dat begrippe soos wedergeboorte, geloof, bekering en vernuwing in die Heilige Skrif geen opeenvolgende momente in die heilsweg aandui nie, maar op die ganse verandering wat met die mens plaasvind, betrekking het.[310] Wanneer Bavinck egter sy gedagtes oor die heilsweg orden, besluit hy dat "de Heilige Geest al deze weldaden van Christus in eene bepaalde orde" uitdeel.[311] Hoewel hy 'n "onderling organisch samenhangen" van die weldade bepleit,[312] ken hy tog 'n eie waarde aan die verskillende begrippe van die heilsweg toe. "Wie gelooft, zal zalig worden. Wedergeboorte is noodig, om het koninkrijk Gods in te gaan. Zonder geloof is het onmogelijk, Gode te behagen. Zonder heiligmaking zal niemand God zien. Wie volhardt ten einde toe, zal zalig worden. *Men kan de volgende weldaden niet deelachtig worden, zonder de voorafgaande ontvangen te hebben.*"[313] Hieruit volg die afleiding dat Bavinck aan die begrip wedergeboorte 'n beperkte betekenis toeken. Hy skryf 'n drieërlei betekenis aan die term toe: 1. as beginsel van die nuwe lewe wat deur die Gees van God vóór

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

die geloof in die mens geplant word; 2. as die sedelike vernuwing van die mens soos dit in die heilige wandel geopenbaar word; en 3. as die herstel van die totale wêreld in sy oorspronklike volkomenheid. So omvat die wedergeboorte die ganse werk van die herskepping.[314] In sy behandeling van die heilsorde lê Bavinck klem op die eerste betekenis. Die tweede betekenis van die begrip word in sy behandeling deur die heiligmaking ondervang.[315] Teenoor Bavinck kan opgemerk word dat die herskepping méér as net 'n herstel van die oorspronklike volkomenheid omvat. Dit is voluit herskepping!

Bavinck wys daarop dat die ruimere betekenis van wedergeboorte aan die begin van die Reformasie gangbaar was[316] waardeur die totale vernuwing omvat is. Verskillende oorsake[317] het egter daartoe gelei dat wedergeboorte in enger sin verstaan is. Die voortgang van die wedergeboorte na en deur die geloof het ander name gekry: resipiscentia, renovatio, sanctificatio. Die engere betekenis het dan ook algemene burgerreg verkry. Volgens Bavinck is daar goeie redes vir dié toedrag van sake: "het woord sluit niet den wasdom en de ontwikkeling van het nieuwe leven in, maar doet onwillekeurig denken aan de wording en het ontstaan van dat leven."[318] In die lig hiervan het die dogmatiek die begrip tot die inplanting van die geestelike lewe beperk.[319] Bavinck onderskei by die wedergeboorte in enger sin tussen die werksaamheid van God waardeur Hy wederbaar en die vrug van die werksaamheid in die mens wat wedergebore word (regeneratio activa en passiva). Hoewel die twee handelinge onderskei kan word, mag dit nie geskei word nie. Wedergeboorte in aktiewe sin is slegs 'n ander naam vir die roeping naamlik vocatio efficax.[320] Bavinck oordeel dat die verband tussen roeping en wedergeboorte die band tussen die werk van Christus en die werk van die Heilige Gees lê.[321] Van hieruit is dit verstaanbaar dat Bavinck aan die orde roeping en wedergeboorte vasklem.[322]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

J.A. Heyns staan ook in Bavinck se tradisie met sy handhawing van die orde roeping-wedergeboorte.[323] Hy gee voorkeur aan die omskrywing van die wedergeboorte as die *begin* en nie as die hele geskiedenis van die Christelike lewe nie. Wedergeboorte is vir hom "*die nuwe lewe wat God in die hart van die uitverkore sondaar begin*".[324] Hy verduidelik die begrip ook as "enersyds die *begin* van die begrafnis van die ou mens en andersyds die *begin* van die lewe van 'n op die aarde nooit voltooide lewensproses van die nuwe mens".[325] Die weldade ten opsigte van die *begin* van die geestelike lewe, is die *roeping* en die *wedergeboorte*, terwyl die *geloof*, *regverdigmaking en bekering* die weldade ten opsigte van die *groei* van die geestelike lewe begelei. Die ontplooiing van die Christelike lewe word in terme van die *heiliging*, terwyl die *voltooiing* deur die *volharding* toegelig word.[326]

Uit die voorafgaande oorsig, blyk dit dat die wedergeboorte in sy begrensde betekenis voorkeur geniet. Dié keuse staan in verband met die gebruik om in die Reformatoriese dogmatiek die Pneumatiese heilstoesegging in terme van die ordo salutis te vergestalt.[327] Die twintigsteeeuse dogmatiek het oor die algemeen dié voorstelling met ernstige besware ontmoet.[328]

Die volgende besware kan oorweeg word:

1. Die gevaar dat die orde-ning van die heil ruimte skep vir 'n spekulatiewe en rasionalistiese inslag, is nie denkbeeldig nie.[329] In plaas daarvan dat die verskillende begrippe lig werp op die wyse waarop God se heil die menslike eksistensie binnetree, word die terme binne rasioneel deursigtige kaders ge-rang-skik.

2. Die terminologiese omskrywing *heilsorde* ontkom nie aan die bedreiging dat die heilstoeëiening in *fases* afgemeet word nie.[330] Die verskillende heilsterme word op hierdie wyse as *frases* in die heilstoesegging verstaan.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

3. Die oortuiging bestaan dat die leer van die heilsorde die deur vir die kruipende subjektivisme geopen het en later vir die Piëtisme en onder invloed van die moderne subjektivistiese wysbegeerte op die teologiese subjektivisme van die negentiende eeu uitgemond het.[331] Die gevolg hiervan is dat die gelowige mens in die brandpunt kan staan en nie soseer die rykdom van God se heil nie.[332] Die aandag is dan meer op die gelowige *mens* en op die *orde* van die heil gerig as op *die heil self*.[333] Dit lei daartoe dat die heilsorde *verselfstandig* word[334] en dat die vrome mens selfstandig sy heil uitwerk deur van die een fase na die ander te reik. Die gevaar van *nominalisme* is dan aan die orde van die dag[335] - die heilservaring word 'n prestasie van geloof, bekering en boete.[336] Maar wie die heil in sy eie hand hou, vind dat hy dit al tastende verloor. Die heilsweg word dan 'n bitterweg. Die mens is uitgelewer aan die aanvegtinge van sy eie onsekere en onbestendige gemoed. Want die sekerheid van die heil is nie gegrond in Christus en die werk van die Heilige Gees nie, maar in die mens se vordering op die heilsweg.[337] Met reg sê Jonker daar moet "oor Gods werk in die mens nie in psigologiese terme gedink en gepraat word nie, maar in geloofsterme, d.w.s. op grond van Gods openbaring".[338] Want dit is juis die betrekking tussen geloof en heil wat die gelowige daarvan bewaar om die objektiewe en subjektiewe aspekte van die heil as 'n dualiteit naas of bo mekaar te plaas.[339] Die opklaring van die spanning tussen die objektiewe bewerking en die subjektiewe deurwerking, lê in die geloof omdat die geloof alleen sy sin en betekenis in 'n onlosmaaklike gerigtheid op sy voorwerp het, naamlik die genade van God[340] - of beter gesê: in die *God* van die heil.

4. Die term heilsorde bevat volgens Heyns "inderdaad iets van 'n orde".[341] Onder orde verstaan hy "eerder 'n logiese as 'n kronologiese orde".[342] Berkhof weet ook van "logische distincties", hoewel dit "geen chronologische volgorde" impliseer nie.[343] Hoewel König met die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

begrip heilsorde afreken en die aspek van die tydsorde van die hand wys, ontsê hy die heilsweg nie 'n *logiese* orde nie.[344] Wie egter met orde-kategorieë reken, skep die indruk dat daar tog "iets" van opvolging aan die orde is. Daarom kan Jonker instemmend aangehaal word as hy verklaar: "Die neiging om 'n *logiese, temporele orde* tussen die verskillende aspekte van die toepassing van die heil aan die mense wat verlos word, te konstrueer, is wel verstaanbaar (verstaanbaarheid is egter nie altyd 'n teologiese deug nie! C.J.A.V.), maar dit is eksegeties uiters aanvegbaar en dikwels (eerder: altyd C.J.A.V.) teologies skadelik."[345] Die verwysing na Rom. 8:29 as grond vir die heilsorde, gaan by nadere toesien, nie op nie. Om dit saam met Berkhof te sê: "Reeds de aoristi waarvan Paulus zich bediende, n.b. ook om toekomstige 'fasen' aan te duiden (zo: edoxasen), bewijst dat het hem allerminst daarom ging, maar om de eenheid van de vernieuwingsaspecten in het eeuwig genadevoornemen van God."[346]

In die lig van die voorafgaande uiteensetting, is die wenslikheid van die term ordo salutis in die dogmatiek bedenklik. 'n Beter uitweg is om die begrip *heilsweg* te gebruik.[347] Op die vraag wat die heilsweg beteken, antwoord Heyns: "Dit gaan in hierdie begrip bloot om die aanduiding van die *verskillende elemente* wat die volheid van die genade uitmaak".[348] Tog is daar bedenkinge teen dié formulering in te bring. Want dit wek die indruk dat die afsonderlike elemente nie die volheid van die heil uitdruk nie, maar dit eers komplementerend doen. Berkouwer se omskrywing laat meer reg geskied aan die volheid van die heil wat elke afsonderlike element vergestalt. "Het gaat om de wijze waarop, de weg waarlangs de volle rijkdom van Gods heil ons deel wordt".[349] Daar is nog 'n ander faset van die begrip heilsweg. God *gee* die heil aan die mens, maar Hy laat die mens ook daaruit *leef*. In die Ou Testament word die woord weg onder andere as 'n

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

beeld van die mens se bestaan gebruik (Ps. 37:5).[350] In die Nuwe Testament gaan die wandel op 'n weg nie om 'n strewe wat op 'n doel gerig is nie, maar om die uitgangspunt, "het zich op *deze* Weg Christus geplaast weten" (Joh. 14:6).[351] Om saam te vat: Dit gaan dus om die mens se bestaan voor God op grond van die heil wat deur Christus verwerf is en deur die Heilige Gees in die mens se eksistensie ingedra word.

Daar is verskillende woorde wat die heil van God in Christus deur die Heilige Gees vertaal en vertel. "Hierdie verskillende begrippe is verskillende aspekte en verskillende gesigspunte van die één ondeelbare genadewerk van die Heilige Gees in die lewe van die gelowige."[352] Die heil van God is só ryk dat een begrip dit nie kan dra nie. Verskillende begrippe staan as 't ware in 'n ry om diens te doen om vanuit verskillende blikrigtings na die heil van God te kyk. Die voorkeur wat die verskillende Bybelskrywers aan bepaalde heilsterme gee, hang onder andere saam met hulle gehoor, hulle leefwêreld en die skopus van hulle vertelling. Die verskillende blikrigtings is egter steeds op een saak gerig: die wyse waarop die mens deelkry aan die heil van God in Christus deur die Heilige Gees sodat hy vanuit die heil kan leef.[353] Die feit dat verskillende begrippe in diens van die heil staan, laat nie 'n heilsverskraling tot stand kom nie, maar skep ruimte vir 'n lewende en genuanseerde spreke oor die heilsweg.[354]

Die herskeppingswerk van die Heilige Gees vanuit kosmies-eskatologiese perspektief, bring mee dat die wedergeboorte - as 'n term wat die heil vanuit 'n sekere blikrigting sien - die aangewese begrip is om die heilsweg te verduidelik.[355] Calvyn het reeds met dié begrip die hele vernuwing van die mens, wat ook die bekering en die heiliging insluit, omvat.[356] Berkhof se opmerking: "Ik geloof persoonlijk, dat het woord dat het best de eenheid

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

en de totaliteit van het werk van de Geest uitdrukt, het woord 'wedergeboorte' is",[357] laat nie reg geskied aan die veelkleurige spreekwyse oor die heilsweg nie. Wanneer een begrip op 'n hoër vlak as ander terme geplaas word, lei dit tot eensydige beklemtoninge. Hiervan is Berkhof se uiteensetting 'n uitnemende voorbeeld. Hy beskryf regverdiging en heiliging as die weg van die wedergeboorte,[358] en ook mortificatio en vivificatio.[359] As derde element van die wedergeboorte noem hy die vervulling of die doop met die Heilige Gees.[360] Die term wedergeboorte word op dié wyse terminologies so oorbelaai, dat dit nie die sware lading kan dra nie.

Dit is veral by Johannes dat die herskeppingswerk van God in terme van die nuwe lewe aan die skepsel, aangekondig word.[361] Die onthulling van die nuwe lewe word in die naggesprek van Nikodemus met Jesus uitgelê.[362] Nikodemus begin die gesprek met 'n belydenis: "Rabbi, ons weet dat u 'n leermeester is wat van God af gekom het ..." (Joh. 3:2). Hy erken Jesus as 'n Godsgesant en daarom as leermeester sy meerdere.[363] Maar hoe weet Nikodemus dat Jesus van God af kom en dat Hy by Jesus is?[364] Jesus het pas vantevore water by 'n bruilof laat bloos! Dít bevestig dat Hy van God af kom en dat God by Hom is.[365]

In Joh. 3:3 tree daar 'n verrassende wending in die gesprek in. Jesus sê vir Nikodemus: "Dít verseker Ek jou: As iemand nie opnuut gebore word nie, kan hy die koninkryk van God nie sien nie". Die rabbi's het die boodskap van God se koninkryk met gloeiende ywer verkondig. Maar die koninkryk van God was vir hulle 'n gebeurtenis van die toekoms. Eendag as die Messias kom, sou Hy die koninkryk van Israel herstel.[366] Jesus se boodskap gaan egter teen die grein van elke Jood in, want: nie wie 'n Jood is nie, maar wie van bo gebore is,[367] kry deel aan die koninkryk van God [368] (vgl. Joh. 3:36).

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

'n Kenmerkende Johannese misverstand duik in die naggesprek op.[369] Nikodemus is nie gebore in staat om Jesus se radikale boodskap te verstaan nie. Hierdie mis-verstand kom in Joh. 3:4 aan die lig. In dié vers is daar 'n skitterende voorbeeld van 'n rabbynse leermetode. Nikodemus se besware word deur twee vrae geformuleer. Die twee vrae is egter so teenstellend moontlik gestel om die absurditeit van Jesus se voorafgaande bewering (Joh. 3:3) aan die kaak te bring.[370] "Hoe kan 'n mens gebore word as hy al 'n ou man is?" (4). Enige (ou) man met gesonde verstand weet daar is tog net een geboorte. Nikodemus se verweer word nog skerper in die tweede vraag toegespits.[371] "Hy kan tog nie 'n tweede keer in sy moeder se skoot kom en gebore word nie?" (4). Nikodemus se probleem is egter dat hy nie goed genoeg geluister het nie. Hy gryp na die woord "gebore word", terwyl hy die "van bo" ongehoord laat verbyglip.[372]

Die eerste afleiding uit die naggesprek is dat die nuwe lewe 'n *gebeure van bo* is.[373] Dit beteken dat die ganse heil van God aan die skepsel van bo op hom *afkom*.[374] Die *afkoms* van bo kan daarom as *'n gawe, 'n geskenk* van God aan die mens aangedui word.[375]

Die verdere konklusie is dat die geboorte van bo niks minder as 'n *herskeppingsdaad* is nie.[376] Die term *herskepping* lê klem op twee Pneumatiese momente. Ten eerste kan die radikale ingryping van God die Gees waardeur die nuwe mens gebore word, met die krag van die creatio vergelyk word.[377] Die geboorte "uit die mens", staan in skerp teenstelling met die geboorte "uit die Gees" (Joh. 3:6). Die mens in sy swakheid, broosheid en sterflikheid (vgl. Jes. 31:3, Job 34:14-15)[378] is hoegenaamd nie in staat om sy geboorte "uit die Gees" te bewerk nie. In die Ou Testament het God deur die skeppende mag van sy rûah lewe aan die kosmos gegee. Die rûah van God sou ook herskeppend met betrekking tot die kosmos (die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

volk en die skepping) werksaam wees.[379] Hierdie aankondiging in die Ou Testament funksioneer as 'n verwysingskategorie in Johannes 3. Want die Gees gee nou nuwe lewe aan die skepsel. Hy alleen is in staat om her-skeppend te werk. Daarom word sy herskeppende werk die geboorte "uit die Gees" genoem (Joh. 3:6).[380]

Die herskeppingsdaad kan met die krag van die creatio vergelyk word, maar dit is vervolgens nie 'n skeppingsdaad "uit niks" nie, maar 'n *her*-skeppingsdaad "uit iets". Met reg het Bavinck reeds verklaar dat die wedergeboorte "niet in eene geheel nieuwe, tweede schepping" bestaan nie. "Zij brengt in geen enkel opzicht eenige nieuwe substantie in de bestaande schepping in" nie.[381] Die heil hou "geen ingieting van een nieuwe substantie" in nie, maar "een wegneming van de schuld".[382] Met reg verklaar Bavinck: "De continuïteit van hun ik, van hunne gansche menschelijke natuur met al hare vermogens en krachten blijft gehandhaafd".[383] Die ek in wie die Gees kom inwoon, was reeds daar uit die skepping en die geboorte. In die wedergeboorte bly my geboorte dus veronderstel.[384]

Aangesien die wedergeboorte die Gees se *her-skeppingsdaad* is, bring dié daad mee dat die wedergeborene wel wesenlik verander. Dit gaan nie om 'n fisiese nie, maar om 'n *geestelike* verandering wat die herskape mens se ganse bestaan raak.[385] Dié totale en radikale geestelike verandering word in die Skrif deur verskillende beelde toegelig.[386] Om dit saam met Heyns te sê: "die wedergebore mens is 'n mens wie se hart vernuwe is, wie se verstand verlig is, wie se wil verander is, wie se gevoel gereinig is, kortom: die mens wat 'n totale lewensvernuwing ondergaan het (1 Joh. 2:29)".[387]

In die Gereformeerde tradisie is die geestelike geboorte as *mortificatio* en *vivificatio* omskryf.[388] Die hoofinhoud van die evangelie word volgens Calvyn saamgevat in

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

boetvaardigheid en die vergewing van sondes. Die boetvaardigheid word uit die geloof gebore.[389] Die woord boetvaardigheid is in die Hebreeus afgelei van bekering of terugkeer en in die Grieks van die verandering van die gees en die raad.[390] Calvyn gee vervolgens die volgende uitleg van die boetvaardigheid: dit bestaan uit die *bekering* van die lewe tot God;[391] dit kom uit 'n opregte vrees tot God voort,[392] en dit omvat die *doding van die vlees en die lewend*-making van die die gees.[393] Hy verstaan onder die *boetvaardigheid* wel die *bekering*,[394] maar die *wedergeboorte* is vir hom 'n omvattende term wat die *hele vernuwing* van die mens aandui en dit sluit daarom ook die *heiliging*[395] en die *bekering* in.[396] Om die rede het Calvyn nie moeite om die *mortificatio* en die *vivificatio* onder die alomvattende term wedergeboorte tuis te bring nie.

Berkhof gebruik die woordpaar *mortificatio* en *vivificatio* om die beweging van die wedergeboorte te beskryf.[397] "Sterven en opstaan zijn een andere wijze om de gehele weg der wedergeboorte te beschrijven".[398] Aangesien Berkhof regverdiging en heiliging by die wedergeboorte invoeg, stel dit hom in staat om mortificatio en vivificatio onder sowel regverdiging as heiliging te behandel.[399] Dié behandeling laat egter nie reg geskied aan die juridiese term regverdiging waardeur die *vryspraak deur die geloof* as God se genadedaad aan die sondaar toegesê word op grond van die verlossing in Jesus Christus nie (Rom. 3:21 e.v.). Die *mortificatio* speel tog nie 'n beslissende rol in die regverdiging nie.

Heyns se ontwerp waarvolgens die wedergeboorte die *begin* van die geestelike lewe aandui, maak dit vir hom moontlik om die wedergeboorte as "die begin van die begrafnis van die ou mens", sowel as "die *begin* van die lewe van 'n op die aarde nooit voltooide lewensproses van die nuwe mens" te beskou.[400] As hy die *groei* van die geestelike lewe

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

behandel, maak hy weer van die begrippe gebruik om die bekering te verduidelik.[401] Wanneer die *ontplooiing* van die geestelike lewe onder die loep kom, maak Heyns weereens van die terminologie gebruik om die *heiliging* te omskryf.[402] Dit is egter teologies meer verantwoord om die woordpaar mortificatio en vivificatio in verband met die bekering en heiliging te gebruik as om dit óók onder die wedergeboorte in te voeg. Die redes hiervoor blyk uit 'n samevatting van die voorafgaande bespreking.

1. Wedergeboorte is 'n daad van bo. Die afkoms van bo is 'n genadegeskenk van God aan die mens.

2. Die geboorte van bo kan as 'n herskeppingsdaad verklaar word. Die her-*skepping* onthul dat die wedergeboorte met die krag van die skepping plaasvind. Die wedergeboorte is egter ook 'n *her*-skeppingsgebeure. Die skepsel in wie die Gees kom woon en werk, bestaan reeds kragtens God se lewegewende handelinge. Die lewegewende handelinge word reeds in die Ou Testament bely waar die rûah van God (o.a.) as *lewens-begin-sel* optree.

3. Die wedergeboorte het 'n geestelike verandering ten gevolg wat die skepsel se totale eksistensie raak.

4. Dit is daarom teologies meer verantwoord om *mortificatio* en *vivificatio* nie aan die wedergeboorte te koppel nie, maar om dit by die beskrywing van die heil vanuit die perspektief van *bekering* en *heiliging* in berekening te bring.

Die volgende probleemstelling wat aan die orde moet kom, handel oor die *wyse waarop die Gees die nuwe lewe skenk*. Johannes gebruik 'n klein aangrypende vergelyking om dit te verduidelik.[403] "Die wind waai waar hy wil" (Joh. 3:8).[404] Die wind was vir die Oosterse mens geheimnisvol.[405] Niemand weet waar die wind saamtrek of wanneer

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

en waarheen hy vertrek nie.[406] Hy heers vry en soewerein volgens sy eie wetmatigheid.[407] En tog is hy magtig en waarneembaar in sy werking en uitwerking.[408] So is die werk van die Gees in die herskepping ook 'n wonderbare geheimenis.[409] Hy heers soewerein en vrymagtig. Niemand kan aan Hom voorskryf of voorsê nie.[410] Hy werk magtig, genadig en onkeerbaar. En tog is die resultaat van sy werk waarneembaar: nuwe mense word gebore![411] Die geheimnisvolle, skeppende mag van die rûah van God, waai oor Johannes 3 met die gevolg dat die herskeppende werk van die Gees binne dié kontoere gesien moet word.[412]

Die *wyse* waarop die wedergeboorte plaasvind, het ten nouste betrekking op die plek van die mens in die herskeppingsgebeure. Bavinck onderskei tussen die *regeneratio activa* en *passiva*.[413] Hy wys daarop dat die twee aspekte in werklikheid onmiddellik aan mekaar verbonde is en dat dit dikwels in een woord saamgevat word.[414] Hy reken egter dat *regeneratio activa* slegs 'n ander naam vir die roeping, naamlik die *vocatio efficax* is.[415] Bavinck verklaar dat die verband tussen die roeping in hierdie sin (regeneratio activa) en die wedergeboorte in passiewe sin dieselfde is as tussen die spreek deur en die hoor van die leer van die Vader (Joh. 6:45); as tussen die trek en die volg (Joh. 6:44); as tussen die gee en die aanneem (Joh. 6:65); as tussen die kragdadige aanbieding en die passiewe aanvaarding van die heil en as tussen die saai en die gesaaides.[416] Hoewel Bavinck die verband tussen die regeneratio activa en passiva handhaaf, neem dit nie weg dat hy tog die wedergeboorte eintlik as 'n passiewe gebeure vertolk nie.

Heyns lê ook klem op die passiewe aard van die wedergeboorte as hy sê: "En omdat die wedergeboorte dus 'n werk van God en nie van die mens is nie, daarom word dit ook nooit in die Skrif as 'n opdrag aan die mens gegee

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

nie".[417] Dié siening staan binne die raam van die wedergeboorte as God se daad waardeur Hy die nuwe lewe "*in die hart van die uitverkore sondaar begin*".[418] Hierdie siening doen egter nie reg aan die volle rykdom van die woord wedergeboorte nie.

Dit is veral Van Ruler wat hom op 'n indrukwekkende wyse besig gehou het met die vraag hoe die Heilige Gees én die mens by die heilstoeëiening betrokke is. Anders gesê: hoe die wedergeboorte in passiewe en aktiewe sin werk-lik op mekaar betrokke is. "De kernvraag in de heilstoeëigening is echter de vraag naar de autonomie".[419] Hy wys daarop dat die Gereformeerde Piëtisme op 'n imponerende wyse die outonomie van die mens verteenwoordig en geesdriftig die stryd daarvoor opgeneem het.[420] Dit gaan daarom dat die mens in alle sake van die heil en daarom van die ryk van God en die wêreld "met God mede-weet en mede-wil en mee-handelt, in één woord: mee-oordeelt."[421] Van Ruler verduidelik die menslike outonomie soos volg: "De waarheid en het heil, God als de ware en de heilzame, moeten *mij* evident worden, opdat ik in deze evidentie innerlijk niet zozeer overweldigd, althans geen geweld aangedaan word, maar overtuigd word en vrijwillig en op grond van *eigen inzicht* God bijval en Hem gelijk geef."[422] Hy werk dié gedagtegang ook ten opsigte van die Middelaar Jesus Christus en sy werk uit. "Ook over hem moet *ik met God gaan overeenstemmen*, alvorens *ik* werkelijk in het geloof met hem verenigd kan worden en van hem zeggen kan: hij is *mijn Heiland*, ik ben ook in hem gered."[423] Die outonome plek van die mens in die heilstoeëiening word deur Van Ruler ook in ander verbande uitgewerk. Hy maak van die beeld van 'n huweliksaansoek gebruik om die rol van God en die mens in die heilstoeëiening uit te lê. Van Ruler verklaar ten opsigte van die prediking as dié vorm van die heilsbemiddeling plegtig: "het is een huwelijksáánzoek; het is geen aanranding. We worden door de genade - zoals ze van buitenaf komt -

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

niet overweldigd. Wij moeten in vrijheid ja zeggen. Het zelf ook *willen*."[424]

Wie dié uitsprake op die oog af besien, kan nie anders as om Van Ruler van heilsantroposentrisme aan te kla nie. Dan is dit egter 'n blik met groenstaar![425] Daarom moet die voorafgaande uitsprake in die lig van die Van Ruleriaanse wending beoordeel word. Van Ruler is van mening dat die Christologiese kategorie van die Middelaarskap en die plaasvervanging nie diensbaar in die Pneumatologie is nie.[426] "Wat in de christologie plaatsvervanging heet, heet in de pneumatologie reciprociteit."[427] Dit is juis die theonome aard van die "reciprociteit" wat die outonomie van die mens in die heilstoeëiening kwalifiseer. "Theonóme reciprociteit" gee te kenne: "het is de Geest die het alles doet en geeft, die bijvoorbeeld onze wil vrijmaakt, zó dat we een vrije wil krijgen. Maar reciprociteit: hèt kenmerkende van het werk van de Geest is, dat het ons aan het werk zet."[428]

Hoewel Van Ruler se beskrywing van die outonomie van die mens in die heilstoeëiening nie los van sy beklemtoning dat die Gees alles gee en doen, verstaan mag word nie, is daar tog by hom 'n sterk neiging tot die oorskatting van die posisie van die mens in die heilstoeëiening. Dié gevaar hang saam met Van Ruler se skryfstyl: alles in die oortreffende trap. In sy "teologiese dronkenskap"[429] gebruik Van Ruler soms beelde waarin hy mymeringe kwytraak wat nie die nugter teologiese toetsing kan deurstaan nie. Soos (byna!) alle beelde, is Van Ruler se beeld van die huweliksaansoek breekbaar. In die (egte!) huweliksaansoek is die ja-woord 'n liefdeswoord uit twee harte. Albei *wil* trou. Maar Van Ruler oorskat die mens se *wil* in sy verhouding tot God. Die mens kan nie en wil nie vanself vir God ja sê nie. Dit is die Gees wat hom laat wil en hom willens en wetens tot die ja-woord beweeg. Daar moet egter toegegee word dat die mens nie in die hart

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

van Van Ruler se teologie 'n selfstandige plek inneem nie. Daarvoor lê hy te sterk klem op die reseptiewe outonomie.[430] Dit gaan vir hom steeds oor die "theonome reciprociteit" tussen God en mens waarin die Gees die mens aan die werk sit en hom coram Deo stel.

Ten spyte van hierdie enkele kritiese kantaantekening ten opsigte van Van Ruler se teologie van die heilstoeëiening, kan daar sonder gevaar op die hoofstroom van sy denke geroei word. Die klem dat God die wedergeboorte "sonder ons in ons werk",[431] moet onverswak gehandhaaf bly. Maar dan in die kader dat die Goddelike genade van die wedergeboorte nie in mense werk "asof hulle stokke en blokke is nie: ook vernietig dit nie die wil en sy eienskappe nie, en dwing dit nie met geweld teen sy sin nie. Die genade maak die wil geestelik lewend, genees, verbeter en buig dit tegelykertyd lieflik en kragtig."[432] Dit gaan ook nie net om 'n *verbetering* van die wil nie, maar om 'n radikale vernuwing.[433]

Johannes 3 bevestig dat die wedergeboorte nie slegs in engere sin verstaan moet word nie, maar óók in 'n ruimer omvattende sin. Dit is nie net die Gees wat in die wedergeboorte handel nie, maar daar word 'n beroep op die mens gedoen om óók aktief te handel.[434] Die naggesprek staan in skerp teenstelling met die opvatting dat die wedergeboorte ten opsigte van die mens slegs *passief* verloop. Dit is juis God se handeling wat die mens tot handeling oproep.

Die vraag hoe die wedergeboorte konkreet in die mens se bestaan inkom (Joh. 3:9), word in Joh. 3:11-15 ontvou. Die wedergeboorte is 'n daad van bo. Daarom moet die hemel aarde toe kom om dit te laat gebeur. En dit hét hemel op aarde geword toe die Seun van die mens - die verwagte Messias[435] - aarde toe gekom het. Johannes haal 'n bekende Ou-Testamentiese berig aan (Num. 21:4-9)

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

en pas dit dan op die Seun van die mens toe. Hy vergelyk die wêreld waarin die Seun van die mens geleef het met Israel se verblyf in die woestyn. Die woestyn was destyds vol giftige slange. Op bevel van die Here het Moses 'n koperslang gemaak en dit op 'n paal gesit. "As iemand wat deur 'n slang gepik is, na die koperslang opkyk, het hy bly leef" (Num. 21:9). Die tipologiese betekenis van die gebeure bestaan daarin dat die Seun van die mens óók aan 'n (kruis-) paal verhoog is (Joh. 3:14).[436] Schnackenburg het op drie sake in Joh. 3:14 gewys: die Goddelike besluit (dei), die reddende mag en die verhoging.[437] Die verhoging dui daarop dat die Seun van die mens sy sending suksesvol voltooi het en daarom na die hemel terugkeer (Joh. 12:32, 34, 20:17).[438] Daar volg verder by Johannes 'n merkwaardige interpretasie van die kruisiging: die kruisiging is reeds die begin van Jesus se verhoging en verheerliking (vgl. Joh. 12:23, 34, 13:31).[439] Die verhoging en verheerliking van die Seun van die mens is óók gerig op die verheerliking van die Vader (vgl. Joh. 17:1).

Hieruit kan afgelei word dat die kruisgebeure die sleutel tot die heil is. Dit is al manier waarop die gif uit die mens se sisteem kan kom.[440] Dit is die verhoging aan die kruis wat heil vir die mens ontsluit.[441] Die Seun van die mens het op die kruis-troon geklim sodat 'n heilsbedeling en -belewing vir sy onderdane kan aanbreek. Soos die "verhoogde" koperslang, die lyflike lewe gered het, so skenk die verhoogde Jesus die ewige lewe.[442] Die ewige lewe is 'n lewe híér en nóú onder God se heerskap (vgl. Joh. 3:36).[443] Maar die nuwe bedeling, die herskepping is 'n *geloofsgebeure* (Joh. 3:15).[444] Die geboorte van bo word konkreet as die mens na die verhoogde Jesus kyk.[445] Die Gees is "de Bruggenbouwer, de Relatiestichter bij uitnemendheid".[446] Hý maak die mens se oë vir die verhoogde Heil-and oop. Dié openheid skep ruimte vir geloofsverbondenheid aan en - betrokkenheid op

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

die verhoogde Jesus.[447] Hoewel die geloof hoegenaamd nie 'n kreatiewe menslike moontlikheid is nie, maar 'n reseptiewe gebeure,[448] handel die Gees nie met mense "asof hulle stokke en blokke is nie" (Die Dortse Leerreëls). Daarom wys Heyns met reg daarop dat geloof as gawe van die Gees ook 'n daad van die mens is. "Die Gees skenk wel aan die mens geloof, maar dit is nie die Gees wat in die mens glo nie. Die mens glo; daarom is geloof 'n daad van die *mens*".[449] Geloof is daarom 'n daad van oor-gawe aan die verhoogde Jesus.[450]

Aangesien dit in die wedergeboorte nie slegs om die heils*begin* gaan nie maar om die heils*belewing*, bring die geloof 'n *nuwe relasie* tussen die herskape mens en Jesus tot stand. Die geloof is 'n leefstyl waarvolgens die gelowige sy oog voortdurend op Christus vestig. Dit beteken dat hy daagliks onder Christus se koningskap leef.

Daar is ook nog 'n ander aspek rondom wedergeboorte as leefstyl waarop die aandag gefokus moet word. Die Gees slaan nie net deur die wedergeboorte 'n brug tussen God en mens nie, maar óók tussen mens en medemens. Dit bring mee dat God se koningskap onder en tussen mense gevier word (1 Joh. 2:29, 3:9, 4:7, 5:1, 5:4). Hieruit volg dat wedergeboorte nie as heilsindividualisme wat tot heilsegoïsme lei, verstaan mag word nie. Daarom oorbrug die Gees ook alle skeidingmakende verskille tussen God en sy herskape skepsels deurdat Hy aan hulle slegs één status voor God toeken, naamlik sý kinders (vgl. 1 Joh. 2:9, 3:9, 4:7, 5:1, 5, 18).[451] In Johannes 11:52 kom dit aan die lig dat die plaasvervangende sterwe van Jesus óók ten doel het om God se kinders tot een volk te versamel.[452] Die herskape eskatologiese volk van God leef uit die heil en vier dit daagliks daad-werk-lik.[453]

'n Oorsig oor die voorafgaande voorstellings bied die volgende uitsigte:

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

1. Die wedergeboorte is 'n wonderbare geheimenis waarin die Heilige Gees vrymagtig en genadig werk-saam is. En tog is die resultaat van sy herskeppingsdaad waarneembaar - nuwe mense word gebore!

2. Die term wedergeboorte is 'n ryk omvattende begrip wat die heilseffektuering vanuit 'n bepaalde blikrigting beskou.

3. Dit kom aan die lig dat die kruisgebeure die (enigste) sleutel tot die heil is. Die Heilige Gees ontsluit die heilsgebeure vir die skepsel. Maar in die handelinge van die Gees met die skepsel is hy nie slegs passief nie. Daarom handel die Gees nie met mense "asof hulle stokke en blokke is nie", maar Hy open mense se oë sodat *hulle* die Heil-and kan sien.

4. Die wedergeboorte wys nie net op die heils*begin* nie, maar óók op die *heilsbelewing*. Die nuwe mense lééf daarom onder die koningsheerskap van God. Die nuwe skepsels vier óók as heilsgemeenskap die wonder van die herskepping daad-werk-lik.

Die heilsviering van God se nuwe mense vind egter in 'n gebroke wêreld plaas. Hieroor handel die volgende paragraaf.

4.3.2 Die tekens van 'n voorlopige hede

Die Heilige Gees herskep die skepsel, maar dit is 'n gebeure in 'n ou wêreld. Daarom is God se nuwe mense te vroeg vir die hemel en te laat in die aarde (Noordmans). In hierdie ou wêreld leef alle mense in een van twee bedelings. Die bedelings wentel in Rom. 8:1-13 om die teenstelling Pneuma - sarx.[454] Rom. 8:5-13 is volgens die patroon van 'n ringskomposisie gestileer:[455]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Vs. 5-6	sarx-Pneuma
	thanatos-zōē kai eirēnē
Vs. 7-8	sarx
Vs. 9[a]	sarx-Pneuma
Vs. 9[b]-11	Pneuma
Vs. 12-13	sarx-Pneuma
	apothnēskein-zēsesthai

Die antitetiese parallelismes (vs. 5-6 en 12-13) wat volgens 'n chiastiese patroon georden is, lê klem op bedelings wat mekaar uitsluit. Die twee bedelings staan op 'n gespanne voet met mekaar en is prinsipieel onversoenbaar. Rom. 8:9[a] vorm die wentelas van die ringskomposisie (Rom.8:5-13)

sarx - woon - Pneuma.[456)]

Die een bedeling is dié van die sarx. Die term sarx het verskillende betekenisladinge.[457)] Dit kan verwys na die mens in sy swakheid, magteloosheid en sterflikheid.[458)] Hoewel daar 'n verband is tussen die mens se broosheid en boosheid, gaan dit in hierdie verband "om de menselijke zondigheid".[459)] Hieraan moet toegevoeg word dat dit die hele mens is[460)] wat aan die sonde vasgestik is.

Die mens wat in die kragveld van die sarx leef, bedink die dinge van die sondige natuur (Rom. 8:5). Die klem val in Rom. 8:5 nie net op 'n teoretiese besinning nie, maar op 'n praktiese gerigtheid en strewe.[461)] Dit gaan om die totale eksistensie wat volgens Semitiese beskouing reeds onbewustelik of bewustelik op 'n doel gerig is.[462)] Die doel waarop die leefwyse volgens die sarx afstuur, is die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

dood. Die dood is immers die gevolg van die sonde (Rom. 6:23). Dit gaan egter nie hier slegs om die fisiese dood nie (dít ook), maar om die dood as skeiding van God.[463] Wanneer die biologiese dood kom, is die skeiding finaal (Rom. 8:6). Die lewe volgens die sarx woed hom uit in 'n aktiewe vyandskap teen God (Rom. 8:7).[464] Só 'n lewe verlustig hom in die oortreding van God se wet. Dit *kan* hom nie aan die wet onderwerp nie (Rom. 8:7) en dit *kan* God ook *nie* behaag nie (Rom. 8:8). Die onwil en onvermoë om 'n God-welgevallige lewe te lei, onderstreep die diepte van die sondebreuk en die werklikheid van God se oordeel.[465]

Die bedeling van die Pneuma en die sarx sluit mekaar wel prinsipieel uit, maar in die praxis is die sarx 'n voortdurende suigkrag vir die herskape skepsel wat onder die heerskappy van die Gees staan.[466] "Want vooreerst betekent het 'in de Geest' zijn niet, dat de Geest het menselijk ik zozeer onder zijn beslag neemt, dat het niet meer bloot staat aan de macht van de vlees".[467] Wie onder die heerskap van die Gees staan, is nog glad nie weggeneem uit die strydperk waarin die Gees en die sarx mekaar die stryd aansê nie. (Gal. 5:17).[468] Om dit saam met Van Ruler te sê: "... de inwoning van de Geest voltrekt zich in de bittere en dodelijke strijd met het vlees".[469] Die stryd is 'n eskatologies gespanne stryd. Daarom moet dit in die toekoms van Jesus Christus beëindig word.[470] Om dié rede is dit ook 'n teken van 'n voorlopige stryd.

En tog is dit nie 'n tevergeefse stryd nie. Daarom staan elke wedergebore mens onder die verpligting[471] om nie volgens sy sondige natuur te leef nie (Rom. 8:12). Maar die mens onder die heerskap van die Gees moet in die praktyk die sondige praktyke wat die menslike bestaanswyse wil oorheers, doodmaak (Rom. 8:13).[472] Dit geskied egter nie in eie krag nie, maar: "Hij strijdt en doodt in de overmachtige heerskappij van de Geest".[473]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Wie onder beheer van die Gees leef, is egter nie vry van dit wat in die ou wêreld gebeur nie. As die ou wêreld skud, voel die nuwe mense sy wankeling. Die trillinge wat alle mense te lyf gaan, is die *lyding* (Rom. 8:18).[474] Dit is die tweede teken van die voorlopige hede. Alle mense is deel van die lydensgemeenskap. 'n Mens sien nie net lyding nie, maar proe dit self ook in een of ander vorm. Daarom behoort lydensgetroffenheid op 'n lydensbetrokkenheid uit te loop. Onder lyding word in Rom. 8:18 alle vorme van lydensgestaltes oorweeg.[475] Die lydensweë word gekwalifiseer as lyding wat die gelowige "nou moet verduur" (8:18). Paulus se teenstelling tussen die teenwoordige tyd met sy boosheid en lyding én die heerlikheid "in die toekoms", reflekteer die Joodse en Christelike siening van die twee aeone.[476]

Die lewe wat die Gees gee (Rom. 8:6), onthef God se nuutgebore mens ook nie van die *dood* nie. Dit is die derde teken van die voorlopige hede. Daar is kommentatore wat onder "die liggaam" die "ou mens", "die vlees", die mens onder die heerskappy van die sonde verstaan.[477] Die konteks van die teks bied egter 'n ander verklaring. "Julle liggaamlike bestaan is aan die dood oorgegee op grond van die sonde". Die sōma kan nie in die betekenis van sarx verstaan word nie. Dit word deur Rom. 8:11 (sterflike liggame) weerspreek.[478] Wanneer van die liggaam gesê word dat dit vir die dood bestem is as gevolg van die sonde, word daar waarskynlik op die verband tussen die sonde en die dood in Rom. 5:12 e.v. gesinspeel.[479] Alle mense - ook dié wat in Christus is - word nog steeds aan die dood oorgegee.[480] Die dood ontwrig en ontwortel nog alle mense se lewens. Dit bly steeds 'n verskriklike onding wat mense uit lewende verhoudings losskeur. Daarom staan dit vas as 'n teken van die voorlopige hede.

Die stryd tussen die sarx en die Pneuma, die skommelinge van die lyding en die werklikheid van die dood, is sigbare tekens van 'n voorlopige hede.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Maar teenoor hierdie dodelike *sleur*, staan die inwoning van die Gees as 'n hoopvolle Teken in die hede met die oog op die toekoms. Dit is die saak waarom dit in die volgende paragraaf handel.

4.3.3 Die inwoning van die Gees as 'n Teken met die oog op die toekoms

Wanneer hier van die inwoning van die Gees sprake is, word dit nie in Van Ruleriaanse sin as intermezzo bedoel nie, maar wel in Pauliniese sin. Die inwoning van die Gees was blykbaar 'n gangbare gedagte in die gemeente (vgl. 1 Kor. 3:16, 6:19, 2 Kor. 6:16).[481] Die apostel beroep hom op die Ou-Testamentiese uitsprake oor die Goddelike inwoning by sy volk (vgl. Lev. 26:11 e.v., Eseg. 37:27).[482] "De gedachte is die van een blijvende aanwezigheid, vgl. Joh. 14:17, 23. Dit is dus in de eerste plaats te verstaan van de gemeente als zodanig, als het volk van God. Zij is zijn huis, de tempel waarin Hij woont. Maar dan voorts van ieder lid van de gemeente, vs. 9b, vgl. 1 Kor. 6:19".[483] Die inwoning van die Gees beteken 'n "radikale Besitznahme" waardeur sy heerskapsposisie onderstreep word.[484] Sy inwoning bring nie mee dat Hy die mens uitskakel nie, maar dat Hy hom juis inskakel. Daarom deel Hy gawes en kragte aan die gemeente en elkeen afsonderlik uit.[485] Dit is juis sý inwoning wat die mens in staat stel om nie na die sarx te wandel nie, maar om deur Hom 'n einde te maak aan die sondige praktyke (Rom. 8:13).[486]

Daar is nog een belangrike saak rondom die inwoning van die Gees wat helder voor oë gehou moet word. En dit is dat sy inwoning nie die bly-wende distansie tussen Hom en die gelowige ophef nie.[487] Die Gees bly God en die mens is nie God-in-wording nie, maar Hy bly volledig mens.

Die inwoning van die Gees is 'n voor-spel tot die toekoms.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Daarom beteken sy inwoning nou reeds *lewe en vrede* (Rom. 8:6) aan die gelowiges met die oog op die eskatologiese voltooiing.[488] Dié gawes is gegrond in die kruis- en opstandingsgebeure rondom Jesus Christus (vgl. Rom. 8:2).[489] Die opstanding van Jesus Christus het die heerskappy van die sonde en die dood tot 'n einde gebring.[490] Daarom kan die mens in wie die Gees woon, met verwagting na die eskatologiese voltooiing van die lewe uitsien. Die vredesgeskenk verander die lewe van die gelowiges ingrypend.[491] Want die vrede moet verstaan (beleef!) word as "Heilsein in allen Bezügen des ganzen Menschen im Innen und Aussen seines Daseins - mit Gott, mit den Menschen und im Umgang mit der Schöpfung und mit sich selbst".[492] Die vredesgestaltes is egter net 'n voor-spel tot die ongehinderde voltooide vrede van die eskatologies - voltooide toekoms.

Die inwoning van die Gees gee nie slegs lewe en vrede aan God se nuwe mense nie, maar laat hulle ook *sug* (Rom. 8:23.)[493] Die sugte van die gelowiges staan in die Pauliniese gedagtegang in 'n klimaks ingevoeg.[494] Die sugte is opsigself 'n teken van nood, "van nog niet verkregen hebben van het heil, dat door de Geest wordt vertegenwoordigd.[495] Die sugte klink op as gevolg van die verganklikheid waaraan die gelowige blootstaan. In die bedeling van verganklikheid het die onheilsmagte (nl. die lyding, sonde en dood) 'n magtige greep op die gelowiges (Rom. 8:23).[496] Die gelowige staan nog in 'n sekere sin in die skemering van die ou- en die nuwe wêreld. Die sugte is egter sugte met uitsig. Want die sugte van die gelowige is heerliker as dié van die skepping.[497] Die sugte van die gelowige reik na 'n voltooide eskatologiese verwagting.[498] Dié verwagting is gegrond in die Gees as Aparchē.[499] Hý skep die verwagting en verlange na dié dag wanneer God al sy toegemete gawes aan sy kinders sal uitdeel. Daarom is sy inwoning 'n hoopvolle teken.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Die sugte met uitsig bring ook nuwe insigte in die lydensgestaltes. Die lydensvorme weeg nie op teen die komende aeon nie (Rom. 8:18).[500] Die uitdrukking dat die lyding nie opweeg teen die heerlikheid van die toekoms nie, beoog nie om die werklikheid van die lyding te minimaliseer nie, maar om op die werklikheid van die voltooide heil te fokus.[501]

Die skepping en die gelowige sug egter nie in die lug nie, maar tot God. Dit gaan nie om wanhoopsugte nie, maar om sugte na die eskatologiese voltooiing (Rom. 8:23).[502] Want in die sugte van die skepping en die skepsel word die sekerheid van die komende verlossing verklank.[503] Die sugte van die skepsel word in gebedsvorm uitgedruk. Dit soek 'n uitsig op Hom op Wie die gelowige leer hoop het (vgl. Rom. 8:24).[504]

Die ontstellende is egter dat die gelowige se gebedslewe onder *armoede* gebuk gaan (Rom. 8:26).[505] Die armoede bestaan daarin dat "de gelovige niet weet wat te bidden zoals het hoort volgens Gods voornemen".[506] Die hoop van die skepsel is gerig op dit wat die mens nie kan sien nie en wat God alleen werk en gee (Rom. 8:25). Die gevolg is dat die bidder die inhoud van sy gebed nie voldoende onder woorde kan bring nie.[507] Hy is nie in staat om die diepte van sy eie nood te peil nie en daarom ook nie die heerlikheid waarvoor hy bid nie.[508]

Die armoede van die skepsel bestaan verder vanweë sy *swakheid* (Rom. 8:26). Versteeg se kommentaar op die swakheid kan instemmend bevestig word. Swakheid is in hierdie verband nie te verstaan vanuit die onderskeid tussen die swakke en die sterke in die geloof nie (vgl. Rom. 14:1, 15:1, 1 Kor 8:9-12, 1 Kor. 11:29 e.v.). Dit gaan in Rom. 8 om alle gelowiges. Die swakheid moet ook nie positief waardeer word as die swakheid waarin die gelykvormigheid met Christus beleef word nie (vgl. 2 Kor.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

12:10, 2 Kor. 13:4). Dit handel ook nie om 'n insidentele swakheid by die gelowige nie. Om dit in 'n sleutelsin saam te vat: "Met het woord 'zwakheid' bedoelt Paulus de *bestaanssituatie* van de gelovige aan te geven".[509] Die bestaanssituasie waarom dit gaan, is dié van sonde en skuld.[510] Die bestaanssituasie word verder gekenmerk deur die gelowige se deelname aan die lyding van die teenswoordige wêreld (Rom. 8:18), terwyl hy sug in die verwagting van die onthulling van sy kindskap en die bevryding van die verganklikheid (Rom. 8:23).[511]

Hierdie armoede word weggeneem as die gestalte van hierdie bedeling onder die mag van die sonde en lyding verbygaan. Die Heilige Gees ywer vir dié dag. Daarom laat Hy die gelowige nie aan homself oor nie, maar kom Hy hom in sy armoedige bestaanssituasie daad-werk-lik te hulp (Rom. 8:26). Hy kom rig 'n teken van hoop op. Anders gesê: Hy is Self die Teken van hoop. Want Hy staan die gelowige in sy swakheid by (Rom. 8:26). Die bystand dui op die helpende en plaasvervangende ondersteuning van die Gees.[512] "Het is in deze beweging van beneden naar boven, van het heden naar de toekomst, waarin de Geest *'mede aangrijpt'*"[513] Die aangryping van die Gees beteken nie dat Hy die swakheid van die gelowige wegneem nie, maar Hy partisipeer in die swakheid[514] in antisipasie op die voltooide heerlikheid van die toekoms.

Die Gees se by-stand is 'n *pleit* (Rom. 8:26).[515] 'n Pleit-sug. Die Gees se sug is nie 'n Self-sug nie, maar 'n saam-sug, 'n pleitende plaasvervangende sug. Die sugte van die Gees is onuitspreeklik.[516] Dit kan nie deur mense nagesê word nie,[517] omdat die sugtinge van 'n Goddelike aard en orde is.[518] Die Gees het van God se kant in ons nood ingedaal en daarom weet Hy aan Wie om dit voor te lê. En God weet wat die Gees bedoel (Rom. 8:27) omdat Hy in die Gees se werk die voltooiing van sy eie voorneme onderken.[519] Die Gees sug na die volkome

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

bevryding van die skepsel en die skepping. Anders gesê: "Zo brengt de Geest Zelf in en voor de gelovigen het voleindend werk van God naderbij".[520] Want die Gees is Self die Teken van die volkome bevrydingsdag!

Die gawes van lewe en vrede, die sugte van die skepsels asook die saam-sugte van die Gees, vorm 'n prelude op die simfonie van die voltooiingsdag. Die klemmende vraag is egter hoe die skepsel in die heerlike voltooide toekoms sal aanland. Want hy móét nog êrens in 'n graf beland. Dié probleem sal Pneumaties oorbrug word. Die Gees sal 'n brug tussen hierdie voorlopige hede en die toekomstige lewe van heerlikheid slaan.

Dié Pneumatiese daad staan egter binne 'n trinitariese perspektief. Want *God* het *Christus* uit die dood opgewek (Rom. 8:11). En die *Heilige Gees* het by sy opstanding leweskeppend bygestaan (Rom. 1:4, 8:11).[521] Die Gees slaan ook die brug vir die skepsel na Christus se opstanding. Hy trek die skepsel in die opstandingsgebeure in. Anders gesê: Hy effektueer die nuwe lewe wat deur die opstandingsgebeure van Christus losgelaat is (Rom. 8:10).[522] Hy deel die eskatologiese lewe aan die skepsel mee op grond van die vryspraak wat Christus bewerk het.[523] Die omvang van die eskatologiese lewe word konkreet verduidelik: die inwonende Gees sal die skepsel se sterflike liggaam lewendmaak (Rom. 8:11). En die lewendmaking sal in die opstanding plaasvind.[524] Hierdie leweskeppende daad van die Gees in die opstandingstoekoms, dui daarop dat Hy "vóór alles de Auteur Zelf van de opstanding" is.[525] Dit is die heerlike toekoms waarheen elke skepsel in wie die Gees woon, op pad is.

God het Christus uit die dood opgewek. Die Gees is die Gees van Christus deur Wie God die skepsel sal lewendmaak. 'n Slotakkoord: God drie-enig staan by om die werk van sy hande te voltooi.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Die Gees is die Teken van die skepsel se toekoms, maar óók van dié van die skepping. Hieraan word daar nou aandag gegee.

4.4 DIE HEILIGE GEES AS TEKEN VAN DIE SKEPPING SE TOEKOMS

In die twintigste eeu van die mikroskoop en die makroskoop is die teologiese skopus in die Pneumatologie óók skerpsiende op die kosmiese aspek van die Gees se werk gerig.

In paragraaf 4.3 is die kosmiese werk van die Gees ten opsigte van die skepsel onder 'n teologiese vergrootglas bekyk. Die probleemstelling wat hier aan die orde kom, is of die kosmiese werk van die Gees 'n wyer reikwydte as net die skepsel het.

Dit het reeds in die Ou Testament aan die lig gekom dat die rûah se herskeppende werk nie net tot die skepsel (volk) beperk kan word nie, maar dat die rûah óók die skepping tot by die eindes van die aarde grondig gaan herskep.[526] Hierdie selfde verrassende verbande word in Romeine 8 onthul. Die Gees se herskeppende werk verander nie net die skepsel hartgrondig nie, maar die skepping word óók grondig verander. Die antwoord op die vraag wat onder skepping verstaan moet word, is afhanklik van die betekenis van die term ktisis in Rom. 8:19-23.[527] In die lig van die konteks en skopus waarin ktisis funksioneer, kan daar slegs op die *stomme werklikheid* besluit word. Die kinders van God word in die tekssamehang duidelik teenoor die (stomme) skepping afgegrens.[528] Daar kan gevolglik besluit word dat die Pneumatiese herskeppingswerk die skepsel sowel as die stomme skepping insluit.

Paulus stel die stomme skepping deur middel van poëtiese personifikasie aan die woord.[529] Die skepping se

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

gespanne verwagting van openlike onthulling van wie God se kinders is (Rom. 8:19),word in Rom. 8:20 negatief en in Rom. 8:21 positief ontvou.[530] Die val (Rom. 8:21) en die bevryding het nie net antropologiese betekenis nie, maar óók 'n kosmiese dimensie.[531] Die status van die skepping is dat dit aan die verydeling onderworpe is.[532] Dié onderwerping het in die vroeë ligure van die bestaan van die skepsel en die skepping plaasgevind. Die toespeling op Gen. 3:17 is onmiskenbaar.[533] Hieruit volg dat die skepsel die skepping in sy sondeval saamgesleep het. Daarom ly die skepping óók bitter onder die sondeval van die skepsel.[534] Dit bring mee dat die oordeel van God[535] oor die skepsel óók die skepping getref het met die gevolg dat dit aan verydeling onderwerp is.[536]

Die skepping bly egter God s'n. Al het God die skepping vanweë die skepsel se sonde aan die verydeling prysgegee, het die skepping sy hoop nie prysgegee nie. Die skepping is wel aan die verydeling onderworpe, maar *in hoop*. God het die belofte van hoop gegee (Rom. 8:20).[537] En dié hoop is gerig op die bevryding van die slawerny aan die verganklikheid (Rom. 8:21).[538] God is Self die Subjek van die bevryding.[539] Daarom is die hoop om Hóm gerig. Dit is om dié rede ook nie vreemd dat die hoop van die skepping positief deur 'n gespanne verwagting gedra word nie (Rom. 8:19).[540] Die vervulling van die hoop sal in die deelname van die skepping aan die heerlikheid van die skepsel bestaan (Rom. 8:21).[541] Onder die heerlikheid word die heerlikheid waarin die opgestane Christus as God se Seun opgeneem is en waarin die kinders van God sal deel, verstaan.[542] Die heerlikheid waaraan die skepping sal deelhê, skitter in die doksologiese konteks van die verwagting van die voltooide eskatologie.[543]

Die hoop van die skepping word nie net deur 'n gespanne verwagting gedra nie, maar ook deur *sugte*. Die skepping sug "tot nou" onder die gewig (las!) van die verydeling en

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

verganklikheid (Rom. 8:21-22).[544] Die voltooiingsvooruitsig bring egter mee dat die hele skepping "in die pyne van verwagting" sug (Rom. 8:22). Die beeld van 'n vrou wat geboorte gee, sê daar is pyn, maar ook (veral) hoop in die pyn: die hoop op die geboorte van 'n nuwe wêreld.[545] Met die pynlike hoop (o, pynlike paradoks van die hoop!) leef die skepping dag en nag.

Die sugte van die skepping is ook hoor-baar. Die gelowiges is daarvan bewus (Rom. 8:22). Dié wete is gegrond op die teenwoordigheid van die Gees as Aparchē (Rom. 8:23). Die sugte van die skepsel en die skepping staan egter nie teenoor of los van mekaar nie. Want die Gees ver-oor-saak die sugte in die skepsel en skepping. Daarop open Hy die oor van die skepsel om met gespanne verwagting na die sugte van die skepping te luister: As die blare hulle in die herfs nerfaf val. As die branders hulle soos 'n glaslokomotief teen die rotse te pletter loop.

As die wind teen 'n klaagmuur huil - omdat en totdat die nuwe hemel en aarde gebore sal word (vgl. Matt. 19:28). Die Gees doen nog meer: Hy neem die skepsel en skepping se sugte in sý sugte op en beweeg sugtend na die voltooiingsdag. Daarom het die sugte van die skepsel en die skepping 'n doksologiese klank!

Wanneer die Gees 'n Teken van die skepsel en die skepping se toekoms genoem word, is daar nog een aspek wat ontleed moet word.

4.5 DIE HEILIGE GEES AS KOSMIES-ESKATOLOGIESE GAWE MET DIE OOG OP JESUS CHRISTUS SE TOEKOMS

Die Heilge Gees se werk in die voorlopige hede staan in die teken van die groot voltooiingsdag. Hy is trouens Self die Teken van dié dag.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

In die lig daarvan dat die verhouding tussen Christus en die Heilige Gees as 'n heilshistories-eskatologiese eenheid beskryf kan word, is dit vanselfsprekend dat die eskatologiese werk van die Gees op die toekoms van Christus gerig is. Aangesien Hy as kosmies-eskatologiese Gawe in die voorlopige hede teenwoordig is, is Hy met die kosmos na Christus se toekoms onderweg.

As eskatologiese Gawe skep die Gees ruimte vir die eskatologiese voorbehoud, maar Hy rig die skepsel en die skepping ook met gespanne verwagting op die dag van die eskatologiese voltooiing. Die oordeelswerk van die Parakleet het 'n besliste eskatologiese moment - die oordeel van God hét begin en sal in die toekoms voltooi word.[546)]

Die toekoms het alles met Christus se toekoms te maak. Die Gees is die Voorskot[547)] wat 'n agterskot op die agterskotdag sal uitkeer. Op dié dag sal die onthulling van die oordeel plaasvind. En niemand sal die dag vryspring nie. Almal sal voor Christus se regterstoel verskyn.[548)] Alle mense sal uit hulle verhuldheid na vore geroep word om met God se lig deurstraal te word.[549)] Daar sal geen skyn meer wees nie, maar alles sal in God se lig skitter. En Christus sal die Regter wees. Daarom sal dit 'n regverdige verhoor wees. Vir die gelowige geld dat die Regter óók sy Redder is. En die Heilige Gees as Voorskot gee nóú reeds 'n voor-smaak van die vryspraak wat op die agterskotdag onthul sal word.[550)]

Die Gees as Aparchē be-Teken ook 'n eskatologiese vervulling. Hy is met God se kinders na die ryping van die oesdag oppad. Dit is die dag waarop die gelowiges se kindskap wat nóú nog beproef en bespot word, openlik voor almal onthul en feestelik gevier sal word.[551)] Hierdie onthulling van die kindskap is Christologies begrond en word Pneumaties geëffektueer. Om kind van God te wees,

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

beteken om in hierdie voorlopige hede deel te hê aan 'n erf-porsie lyding.[552] Käsemann kan toegestem word as hy beweer: "Anteil an kommender Herrlichkeit gibt es für die gesamte paulinische Theologie nicht am Kreuz vorbei".[553] Christus was alleen *aan* die kruis, terwyl die skadu van die kruis *op* al sy volgelinge val.[554] Die kinders van God se erfporsie is egter nie net 'n saam-lyy met Christus nie, maar ook 'n saam-verheerlik word met Hom (Rom. 8:17).[555] Die Gees bevestig die gelowige se kindskap (Rom. 8:16) en lei hom na Christus se toekoms.

Aangesien die Heilige Gees se koms op Pinksterdag ook 'n kosmiese effek het, bestaan daar 'n verband tussen die kosmos, en Jesus se toekoms. Sy koms bring mee dat die skepping 'n be-teken-is kry met die oog op die toekoms van Jesus Christus. Handelinge 2:16-21 vertel hoe Joël 2:28-32 'n Pneumatiese vervullingsmoment beleef.[556] In Handelinge 2:19 e.v. handel dit oor die kosmiese tekens wat die koms van die Here vooraf sal gaan.[557] Die volgende woorde is in vergelyking met die Hebreeuse- en LXX teks bygevoeg: tekens, bo en onder.[558] Die chiastiese ordening van die tekens wys op die kosmiese heenwysing na die toekoms van Christus.[559] Die oordeel sal hom op die kosmos uitbrand. Oorlog sal die skepping (aarde) laat sidder (vgl. Matt. 24:6 e.v.). Bloedvergieting sal aan die orde van die dag wees en brandstigting sal opvlam.[560] In Handelinge 2:20 handel dit oor die tekens aan die hemel of bo in die lug wat van groot be-teken-is vir die aarde sal wees. As die son nie meer skyn nie, verdwyn alle aardse bestaansmoontlikhede. En as die maan bloed word, is dit 'n teken van rampe en oorloë wat op die menslike ondergang gerig is.[561] Maar uit die chaos gaan God die kosmos herskep.[562] Soos Christus die oordeel van die wêreld aan die kruis gedra het, sal die Gees die kosmos dwarsdeur die oordeel heen dra tot by die glorieryke dag van die Here vir elkeen wat Syne is (Hand. 2:20-21).[563]

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Die skepping wys nie slegs heen na Christus se toekoms nie, maar is self daarheen op pad. Anders gesê: die Gees neem nou reeds die skepping al sugtende, in die pyne van verwagting (Rom. 8:22), saam in sy segetog na dié dag wanneer die skepsel én die skepping deel sal hê aan die heerlikheid van die opgestane Christus.

Terwyl die Gees met die skepping en die skepsel onderweg is na Jesus Christus se toekoms, is Hy óók nog besig met kosmiese heilspreiding. In antwoord op Jesus se herhaalde versekering: "Kyk, Ek kom gou!" (Op. 22:12, vgl. 22:7), roep die Gees en die bruid: "Kom!" (Op. 22:17).[564] Die uitnodiging om aan die heilsfees deel te kry, móét tot teen die kosmiese wande weerklink.[565] Almal wat uit die heil wat die Gees in die eksistensie indra, leef, vestig die oog op Jesus se toekomsbelofte: "Ja, Ek kom gou!" (Op. 22:20) en bevestig dit met 'n "Amen!"[566] en met 'n wek-roep: "Kom, Here Jesus!" (Op. 22:20).

Die Heilige Gees is nie net 'n Teken *na* die toekoms van Jesus Christus nie, maar Hy is ook 'n Teken *van* sy toekoms. Daarom leer die Gees as Leer-Meester die bevryde skepsel om nou al vingeroefeninge te doen[567] met die oog op die voltooide simfonie as die Here Jesus kom.

Die toekoms waarheen die Gees met die skepsel en die skepping onderweg is, sal nie net goed wees nie, maar manjifiek.[568] Daarom leer die Gees die kinders van God om wagtend met verwagting te bid:

"Kom, Here Jesus!"

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

VOETNOTE - HOOFSTUK 4

1. Die dood en opstanding van Jesus - in een woord verhoging - bring die beslissende sesuur in die geskiedenisritme van God se kosmiese handelinge tot stand. Die Gees sit God se heilsvoltooiende handelinge voort en maak dit terselfdertyd sigbaar. J. Veenhof, "Der Paraklet" in O.A. Dilschneider, *Theologie des Geistes*, p. 128.

2. A.A. van Ruler, *De vervulling van de Wet*, p. 173.

3. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel VI*, p. 19. Vgl. ook G.J. Hoenderdaal, *Geloven in de Heilige Geest*, p. 133 wat 'n pleit voer vir "wisselwerking van pneumatologie en christologie, die elkaar wederzijds omvatten".

4. Van Ruler, *Religie en politiek*, p. 80. In sy proefskrif, *De vervulling van de Wet*, pp. 80, 170, 171 het Van Ruler die gedagtes nader uitgewerk. "Dit 'verwerven' sluit o.a. de noties in van: dragen, brengen, verdienen, mededeelen. Zij heeft al de mérites en al de schaduwzijden van de bekende juridische satisfactieleer, waarmee zij nauw verbonden en verwant is. Maar zij drukt in ieder geval onvergelijkelijk fijnzinnig uit, dat er nergens in de kerk of in de wereld sprake kan zijn van den Geest, of er is een relatie met Christus. Hij is overal en altijd de Geest van Christus. En tegelijkertijd is in deze formule uitgedrukt, dat niet alleen de gave van den Geest gericht is op de gave van de messias, maar dat ook omgekeerd de gave van den messias gericht is op de gave van den Geest. Men kan zonder eenigen twijfel zeggen, dat de Geest gegeven is, opdat de messias door hem geponeerd en door ons gekend zou worden. Maar men kan blijkbaar ook

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

zeggen, dat de messias gegeven is, opdat de Geest door hem voor ons verworven zou worden". *Ibid.*, pp. 170-171. Al het die Gees 'n "relatieve zelfstandigheid" teenoor Christus, bly Hy die Gees wat deur Christus "verworven" is. *Ibid.*, p. 171. Vgl. ook Van Ruler se latere artikel: "De verhouding van christologie en pneumatologie" in *Theologisch Werk Deel VI*, pp. 18-19.

5. Van Ruler, *De vervulling van de Wet*, p. 170.

6. *Idem.*; Van Ruler, *Theologisch Werk Deel VI*, p. 18.

7. H. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 17 e.v.; Berkhof, *Christelijk Geloof*, p. 341; A. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 362 e.v.; K. Blaser, *Vorstoss zur Pneumatologie*, p. 23; J.A. Heyns, *Dogmatiek*, pp. 291-292; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, p. 105.

8. J.P. Versteeg, "Christus en de Geest", *Gereformeerd theologisch tijdschrift*, I (1978) 22 e.v.

9. *Idem.*

10. *Ibid.*, 22; Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 19; Berkhof, *Christelijk Geloof*, p. 342.

11. Versteeg, *a.w.*, 23; Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 18; Heyns, *a.w.*, p. 291; J. Reeling, "Jezus en de Geest" in I.B. Horst, A.F. de Jong en D. Visser, *De Geest in het geding*, pp. 239-254.

12. Versteeg, *a.w.*, 23.

13. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 18; Versteeg, *a.w.*, 23.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

14. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 18; Versteeg, *a.w.*, 23.

15. Versteeg, *a.w.*, 23.

16. *Ibid.*, 23-24. Vgl. ook Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 18; Berkhof, *Christelijk Geloof*, p. 342.

17. Versteeg, *a.w.*, 23.

18. R. Pesch, *Der Anfang der Apostelgeschichte: Apg. 1, 1-11, Kommentarstudie*, p.11.

19. *Ibid.*, p. 25; C.H. Lindijer, *Handelingen van de Apostelen I*, p.28. Dit is opmerklik dat die Gees afwisselend Belofte of Gawe genoem word in sekere Handelinge-gedeeltes. Voor Pinkster: Hand. 1:4; Pinkster: Hand. 2:33; na Pinkster: Hand. 2:38-39; Samaria: Hand. 8:20; Sesarea: Hand. 10:45. Vgl. Hand. 11:17 en moontlik implisiet: Hand. 19:2. F.D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, p.157.

20. Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 359, 390; E. Jüngel, "Zur Lehre vom heiligen Geist" in U. Luz en H. Weder, *Die Mitte des Neuen Testaments*, p. 102.

21. Vir 'n oorsig oor die Joodse fees van die weke, vgl. A.H. van Zyl, *Gods Woord in mensetaal I*, pp. 209-210; Van Ruler, *De vervulling van de Wet*, pp. 150-152; B. Noack, "The Day Pentecost in Jubliees, Qumran and Acts", *Annual of the Swedish Theological Institute I*, (1962) 73-95; G.T. Montague, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*, p. 274 e.v.; S. Aalen, "Pfingster" in B. Reicke en L. Rost, *Biblisch-Historisches Handwörterbuch III*, pp. 1440-1441; A. Weiser, "pentēkostē fünfzigster (Tag), Pfingstfest"

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 1/2*, pp. 165-166; Heyns, *a.w.*, p. 295; J.D. Collins, "Discovering the Meaning of Pentecost", *Scripture*, 20 (1968) 73-79; E. Kutsch en H-D. Wendland, Feste und Feiern II. In Israel III. Im Urchristentum in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart II*, pp. 910-919; E. Lohse, "Pentēkostē" in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VI*, pp. 44-53; C.H. Lindijer, *a.w.*, p. 52; J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, p. 40; G.Schneider, *Die Apostelgeschichte 1. Teil Einleitung*, p. 248; G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*, pp. 31-32; G. Schille, *Die Apostelgeschichte*, pp. 93-94; F.W. Grosheide, *De Handelingen der Apostelen I. Hoofdstukken 1-14*, p. 46.

Op die vraag of die Sinaï-tradisie óók op die Pinkstergebeure inspeel, word verskillend geoordeel. Dit is veral nuwere kommentare op Handelinge wat 'n sterk saak daarvoor uitmaak dat die verbinding van die Pinksterfees met die Sinaï-wetgewing eers na 70 n.C. plaasgevind het, hoewel aanleidinge tot dié verbinding reeds in o.a. 1QS18-II 18 en Jubileë 6, 17-22 voorgekom het. Só Roloff, *a.w.*, p.40. Vgl. Schneider *a.w.*, p. 248; Stählin, *a.w.*, pp. 31-32; Schille, *a.w.*, pp. 93-94; Weiser, *a.w.*, p.166; J.L. de Villiers, *Die Handelinge van die Apostels I*, p. 42. J.D.G. Dunn reken dat dit *waarskynlik* is dat die Pinksterfees reeds in Jesus se tyd as die feestelike herdenking van die Sinaï-wetgewing gevier is. *Baptism in the Holy Spirit*, pp. 48-49 en *Jesus and the Spirit*, p. 140. Dunn verwys na Philo, Decal. 32-5, 44:46 e.v.; Spec. Leg. II 189, Eksodus Rabbah 28.6, Tanhuma op Eks. 4:27. *Jesus and the Spirit*, n. 18, p. 395. Hy kom egter tot die slotsom dat aanduidings dat Lukas deur die Sinaï-tradisie beïnvloed is, ontbreek. *Jesus and the Spirit*, pp. 141, 148, n. 22, p. 395.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Lindijer oordeel dat dit *moontlik* is dat Lukas in die beskrywing van die gebeure op Pinksterfees aan die Sinaï-wetgewing gedink het en sekere aspekte daarvan op sy vertelling laat inwerk het. Hy verwys o.a. op die eenstemmigheid van die volk by sowel Sinaï (Eks. 19:8) as by die Pinksterfees (Hand. 2:1). Philo het in sy vertelling van die wetgewing melding gemaak van die geluid, die vuur en vlam wat in 'n taal sou verander. In 'n latere Rabbynse oorlewering is daar ook gewag gemaak van God se stem wat by Sinaï in sewentig stemme of tale verdeel het sodat alle volke dit kon hoor. Die geluid, die vuur wat in tonge verdeel en die hoor in elkeen se eie taal, speel ook in Hand. 2 'n beslissende rol. *A.w.*, p. 53. Vgl. Montague, *a.w.*, pp. 275, 277.

Berkhof verklaar eksplisiet dat die Pinksterfees in Lukas se tyd ook opgevat is as die Sinaï-fees, vyftig dae na die uittog uit Egipte. *Christelijk Geloof*, p. 340. Al is die Joodse tradisie rondom die Sinaï-gebeure volgens Haenchen eers in die middel van die tweede eeu aanwysbaar, "so ist doch zweifellos vorher schon das einstige Fest der Getreideernte umgedeutet worden zum Fest der Gesetzgebung". E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, p. 138. Heyns lê klem op die twee fasette van die Joodse Pinksterfees (Lev. 23:15-21). Wat die eerste aspek betref: "vyftig dae (pentakoste) ná die eerste pasga het die wetgewing op Sinaï plaasgevind toe God met en in sy wet onder sy volk gaan woon het" *A.w.*, p.295. Dié formulering is vir misverstand vatbaar. In die Ou Testament is God nooit met sy Wet geïdentifiseer nie. Hy bly steeds die Wetgewer. God is altyd méér as sy Wet. Sy Wet is sy greep na sy volk en daarom is Hy nooit in die greep van sy Wet nie. Die tweede aspek waarop Heyns wys, is die Joodse Pinksterfees as 'n natuur- of oesfees. Vanuit dié gedagtegang versmelt hy die twee

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

aspekte as hy die simboliek ten opsigte van Pinkster soos volg uitwerk: "die Gees kom as 'n nuwe lewenswet in die hart van die mens om hom met die lewensbrood te versadig". *A.w.*, p. 295. Die vraag is egter of die oesfees nie meer in die rigting van die Pneumatiese oesinsameling en toewyding aan God verstaan moet word nie.

Selfs al sou 'n eksplisiete verband tussen die Sinaï-wetgewing en die Pinksterfees nie gelê kan word nie, kan 'n implisiete betrokkenheid nouliks ontken word. Dié gedagte sal nader by die teofanie-tekens van die wind en die vuur uitgewerk word.

22. Daarom kan Weiser met reg na die aanbreek van die Pinksterdag van 'n heilshistoriese vervulling praat. *A.w.*, p.166.

23. Tereg sê Versteeg: "Aan het 'reeds' van het heil beantwoordt daarom altijd het 'nog niet'". "*Christus en de Geest*", *Gereformeerd theologisch tijdschrift*, I (1978) 24; F. Hahn, "Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes. Soteriologische Funktion und 'Personalität' des Heiligen Geistes" in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, p. 139.

24. Pinkster is méér as net "a sign of the endtime". Só Montague, *a.w.*, p. 285. Die toekoms breek nou reeds in die hede deur om die hede na die voltooiing te laat reik.

25. Van Ruler het reeds daarop gewys dat die Gawe van die Heilige Gees "een eschatologisch karakter draagt". *De vervulling van de Wet*, p. 134. Met reg het Weber opgemerk: "Der Geist ist *eschatologische* Gabe, in dem er zugleich die *Freiheit* wirkt, die in Jesus

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Christus aufgerichtet ist ". O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, p. 426. Vgl. ook H. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, p. 89. Die indruk mag nie bestaan dat "die laaste dae" eers met die Heilige Gees se koms vervul is nie. "Die laaste dae" is Christologies-eskatologies reeds met Jesus Christus se inkarnasie vervul. Vgl. hieroor König, *a.w.*, p. 144 e.v. Daarom kan Berkhof se standpunt dat "die laaste dae" vanuit Christus se opstanding besien moet word, nie die Nuwe Testamentiese toets deurstaan nie. *De leer van de Heilige Geest*, p. 116.

26. Stählin, *a.w.*, p. 42; Schille, *a.w.*, p. 107.

27. P.F. Theron, *Die ekklesia as kosmies-eskatologiese teken*, p. 66; W. Pannenberg, *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze Band 2*, n. 131, p. 55; Heyns, *a.w.*, p. 295.

28. C. Houtman, *De hemel in het Oude Testament*, p. 245.

29. Dit gaan nie om glossolalie soos dit bv. in die Korintiese gemeente voorgekom het nie. Schille, *a.w.*, pp. 95-96 dink aan die verskynsel van glossolalie. Vgl. ook Roloff, *a.w.*, p. 42. Dit gaan hier om 'n *spreek- en hoorwonder*. Grosheide, *a.w.*, p. 62; L. Floor, *Hy wat met die Heilige Gees doop*, p. 34; A. Kuen, *Der Heilige Geist*, p. 99. Heyns dink ook aan 'n spreek- en hoorwonder, hoewel hy aan die spreekwonder voorkeur gee. *A.w.*, p. 295.

30. Lindijer, *a.w.*, pp. 54-55; Schneider, *a.w.*, p. 250. Roloff praat van 'n Gees gewerkte glossolalie wat vir die hoorders verstaanbaar is as profetiese Godslof (Hand. 2:11,18, vgl. 10:46). *A.w.*, p. 42. Die klem op die eie tale waarin die Godslof gehoor is, mag nie verbygekyk word nie (Hand. 2:11). Die groot dinge

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

wat God gedoen het, is Nuwe Testamenties gesien Christologies-Pneumaties van aard.

31. Die werkwoord ekcheō dui op die koms van die Goddelike Gawe. F.G. Untergassmair, "ekcheō ausgiessen" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 9*, p. 1034.

32. In die Joël-teks gaan dit om die hele volk van Israel. Vir 'n oorsig oor die teks, vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.3. Die Joël-sitaat in Petrus se toespraak sluit onder "alle mense" selfs (veral!) die heidene in! Lindijer, *a.w.*, p. 61; Roloff, *a.w.*, p. 53. Die dienaars en dienaresse dui nie soos in Joël op mense uit die slawestand nie. Die terme het in Handelinge 'n godsdienstige betekenis. Dit gaan hier om *God* se dienaars en dienaresse. Schneider, *a.w.*, p. 268; Stählin, *a.w.*, p.43.

33. Grosheide, *a.w.*, p. 70.

34. Versteeg, "Christus en de Geest", *Gereformeerd theologisch tijdschrift*, I (1978) 24. Versteeg lê klem op "de in het Oude Testament in het vooruitzicht gestelde heilstijd". Dié formulering swak die *werklikheid van die heilstyd* in die Ou Testament wat na die aanbreek van die Messiaanse heilstyd voorstu, af.

35. W.D. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 129.

36. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 362; Versteeg, "Christus en de Geest", *Gereformeerd theologisch tijdschrift*, I (1978) 24; Jonker, *a.w.*, p. 129.

37. Versteeg, "Christus en de Geest", *Gereformeerd theologisch tijdschrift*, I (1978) 25.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

38. *Ibid.*, 24; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 381 e.v.; Jonker, *a.w.*, p.129.

39. H. Schlier, "Die Friede nach dem Apostel Paulus" in *Der Geist und die Kirche*, p. 123.

40. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 362; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer Band VI/2*, p. 131; Newman en Nida, *A translator's handbook on Paul's letter to the Romans*, p. 150.

41. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 362; Newman en Nida, *a.w.*, p. 150; *Ridderbos*, Romeinen, p. 176; Jonker, *Die Brief aan die Romeine*, p. 115.

42. "*Wahrscheinlich* ist $v9^b$ ursprünglich eine Scheideformel, die in der Gemeinde eine ähnliche Bedeutung hat wie 1 Kor. 16,22; Did. 10,6". O. Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 192. My kursivering. Versteeg het Michel se uitspraak moontlik nie goed gelees as hy die waarskynlik nie by Michel raakgesien het nie. Hy reken self dat die "Scheideformel" "niet onmogelijk" is. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 361. E. Käsemann ag dit egter twyfelagtig. *An die Römer*, p. 215. Volgens hom is die sinsstruktuur volgens die heilige reg gevorm om die gesag van die apostel te bevestig. *Idem*.

43. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 361; W. Sanday en A. Headlam, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans*, p. 197.

44. A.B. du Toit, "Die formule en pneumati by Paulus", *Neotestamentica*, 3 (1969) 56.

45. *Ibid.*; Ridderbos, *a.w.*, p. 242; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 452.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

46. Käsemann, *a.w.*, p. 216.

47. Na Christos en hēmin kan oikeî gelees word. Wilckens, *a.w.*, n. 540, p. 132.

48. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 367.

49. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 24.

50. Vgl. die voorbeelde wat Berkhof noem: *Ibid.*, n. 11, p.26.

51. Berkhof verwys ook na die spreke van die opgestane Christus in die briewe aan die sewe gemeentes in Klein-Asië wat telkens met 'n Pneumatiese segging verseël word. *Ibid.*, p. 26.

52. *Idem.* My kursivering. Berkhof herbevestig sy standpunt in sy *Christelijk Geloof*, p. 342.

53. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 26.

54. *Ibid.*, pp. 26-27. My kursivering.

55. Die voorafgaande eksegetiese oorsig oor Rom. 8:9-10 bied hoegenaamd geen steun aan Berkhof se standpunt nie.

56. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, p. 140.

57. *Idem.*

58. *Ibid.*, p.141.

59. *Ibid.*, p. 57.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

60. A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, p. 104.

61. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 27.

62. *Ibid.*, p. 28.

63. *Idem.*

64. Rom. 8:11 en 6:4. Hy verwys ook na Hand. 2 waar die opgestane Christus die middelpunt van die Petrusrede is en hoe "dit wat julle sien en hoor" toegeskryf word aan die verhoging van Christus deur God se regterhand.

65. Dit is 'n aanhaling van Käsemann. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 28.

66. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, pp. 28-29. My kursivering. Die kritiese vraag aan Berkhof is of Jesus Christus eers deur sy opstanding 'n Persoon in aksie geword het. Was Hy dan nie altyd (van ewigheid af) 'n Persoon in aksie nie?

67. *Ibid.*, p. 29.

68. *Idem.* My kursivering.

69. *Ibid.*, p. 30.

70. *Idem.*

71. Berkhof, *Christelijk Geloof*, p. 342. My kursivering. Berkhof verwys na Luk. 24:49, Joh. 14:16, 15:26, 16:7,13,26, 20:21-23, Rom. 8:9,11, 2 Kor. 3:17b, 2 Kor. 13:13, Gal. 4:6, Fil. 1:19, Op. 22:17 om die eerste lyn aan te wys. Op die tweede lyn beweeg

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

woorde soos: Matt. 28:20, Joh. 14:18, 1 Kor. 6:17, 15:48, 2 Kor. 3:17a. Berkhof verwys ook na die briewe aan die sewe gemeentes (Op. 1-3). *Christelijk Geloof*, p. 343.

72. *Ibid.*, p. 343.

73. *Idem.*

74. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 32.

75. Berkhof, *Christelijk Geloof*, p. 343.

76. *Ibid.*, pp. 343-344.

77. König, *Jesus die Laaste*, p. 185.

78. Nadat Versteeg 'n sorgvuldige uitleg van 2 Kor. 3:17a onderneem het, kom hy tot die volgende slotsom: "In deze duidelijk eschatologische kontekst wordt door Paulus over het Pneuma gesproken. Ook met betrekking tot 2 Kor. 3 is dus de konklusie gewettigd, dat het Pneuma-begrip zich het scherpst laat bepalen en vullen, wanneer het Pneuma als gave van de eindtijd verstaan wordt. In deze eschatologische kontekst moet ook het spreken over de eenheid van Kurios en Pneuma verstaan worden. Kurios en Pneuma behoren beiden tot het eschaton. Het is het êne eschaton, dat in (de verhoogde) Christus als Kurios gerealiseerd is en door de Geest in de gemeente gerealiseerd wordt." *Christus en de Geest*, pp. 336-337. Vir 'n uitleg van die teksgedeelte in 2 Kor. 3, vgl. *ibid.*, pp. 220-337. Versteeg vind navolging vir sy uitleg by J.L. de Villiers, "2 Kor. 3:17a. Die Here is die Gees" in P.A. Verhoef, D.W. de Villiers en J.L. de Villiers, *Sol iustitiae*, pp. 40-59. De Villiers kom tot die volgende slotsom: "Paulus maak hier geen

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

dogmatiese uitspraak oor die verhouding Kurios-Pneuma nie, maar snoer hulle op 'n besondere wyse saam in die nuwe verbond sonder om hulle in ontologiese sin aan mekaar gelyk te stel of in dinamiese sin op een of ander wyse in mekaar te laat opgaan". *Ibid.*, p. 58. Vorster volg 'n ander weg in die uitleg van die teksgedeelte. Paulus maak gebruik van 'n eksegetiese metode wat die skrywers van Qumran gebruik het. Volgens dié metode maak Paulus 'n "aanhaling" uit Eks. 34:34. Hy neem dan 'n begrip uit die "aanhaling" om dit te verduidelik. Die *Kurios* van 2 Kor. 3:16 is volgens Paulus se interpretasie *to pneuma*. Die Kurios in 2 Kor. 3:17 is dus die Kurios uit 2 Kor. 3:16 wat Paulus wil duidelik maak. Die *estin* is in die uitspraak 'n eksegetiese opmerking wat geen ontologiese oordeel inhou nie. Vgl. volledig W.S. Vorster, "2 Kor. 3:17: Eksegese en Toeligting", *Neotestamentica*, 3 (1969) 37-42. *Die nuwe Afrikaanse vertaling* vertaal 2 Kor. 3:17 ook in dié lig: *"Die Here" beteken hier "die Gees".*

79. Dit bring weinig opheldering as Berkhof te kenne gee dat die woord "funksie" in die verband te swak is, omdat dit gaan om Christus se "binnentreden in ons in een speciale zijnswijze, de wijze der immanentie, waarbij hij niettemin niet ophoudt transcendent te blijven as de verheerlijkte Heer". *De leer van de Heilige Geest*, p. 31. Berkhof bind die Gees so eksklusief aan Christus dat die "eie" van Christus en die Heilige Gees nie tot sy reg kan kom nie.

80. Berkhof, *Christelijk Geloof*, p. 344.

81. *Idem.*

82. *Idem.*

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

83. Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 318.

84. *Ibid.*, p. 319.

85. *Ibid.*, p. 320.

86. *Idem.*

87. *Idem.*

88. *Ibid.*, p. 322.

89. *Ibid.*, pp. 322-323.

90. *Ibid.*, p. 323.

91. *Idem.*

92. *Ibid.*, p. 324.

93. *Idem.*

94. *Ibid.*, pp. 324-325.

95. *Ibid.*, p. 325.

96. *Idem.* Rom. 1:3 e.v. kan onmoontlik as 'n bewys vir Dunn se stelling dien. Vgl. die eksegese van die teksgedeelte in hoofstuk 3.

97. *Idem.*

98. *Idem.*

99. *Idem.*

100. *Idem.*

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

101. *Idem.*

102. *Idem.*

103. *Idem.*

104. Vgl. hoostuk 2 volledig.

105. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1*, p. 374 e.v.

106. *Ibid.*, pp. 404-410, 419-435, 470-489.

107. *Ibid.*, p. 475. My kursivering.

108. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, p. 248-249.

109. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1*, pp. 832-833.

110. *Ibid.*, p. 834.

111. *Idem.*

112. *Ibid.*, p. 835.

113. *Ibid.*, pp. 835-836.

114. *Ibid.*, p. 836.

115. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/3*, p. 341. My kursivering.

116. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/2*, p. 338.

117. *Ibid.*, p. 339.

118. *Ibid.*, p. 341.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

119. *Ibid.*, p. 361. My kursivering.

120. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 178 e.v.

121. *Ibid.*, p. 188.

122. König, *Jesus die Laaste*, p. 179. Vgl. ook König, *Jesus Christus die Eschatos*, pp. 361-376.

123. König, *Jesus die Laaste*, p. 179.

124. *Ibid.*, p. 180. Vgl. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 361. König dink kennelik vanuit die Nuwe Testament oor die Gees. Daarom gebruik hy die teminologiese uitdrukking: *Heilige Gees*. Die profete (met die uitsondering van Jes. 63:10,11) het egter van die *rûah* gepraat. Die blikrigting van die Pneumatologie maak nogal 'n aanmerklike verskil in die keuse van begrippe! Vgl. volledig hoofstuk 2.

125. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 363. Dit beteken nie dat die Vader die Gees nie ook gestuur het nie.

126. König, *Jesus die Laaste*, p. 182. Vgl. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 364.

127. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 365.

128. König, *Jesus Christus die Laaste*, p. 184.

129. *Idem*.

130. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 369. Vgl. König, *Jesus die Laaste*, p. 184.

131. König, *Jesus Christus die Eschatos*, pp. 369-372 en König, *Jesus die Laaste*, pp. 184-185.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

132. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 372;

133. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 372; König, *Jesus die Laaste*, p. 185.

134. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 372. My kursivering.

135. *Ibid.*, pp. 372-373. Daar moet daarop gelet word dat die Gees hier die SubjeK van die handeling is.

136. König, *Jesus die Laaste*, p. 186. Dié formulering geskied op voetspoor van Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, p. 155.

137. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 373.

138. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 24.

139. König, *Jesus die Laaste*, p. 186.

140. *Idem*.

141. *Idem*.; vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/2*, pp.145-146.

142. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 374;

143. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 133.

144. Van Ruler, *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*, p. 207.

145. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel I*, p. 176.

146. Vgl. dit wat verder in hoofstuk 4 uitgewerk word.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

147. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 132. My kursivering.

148. *Ibid.*, p. 133.

149. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel V*, p. 203. Vgl. ook *Theologisch Werk Deel VI*, p. 9; *Theologisch Werk Deel III*, p. 117.

150. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel III*, p. 49; Van Ruler, *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*, p. 98.

151. Van Ruler, *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*, pp. 207, 66-67.

152. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 132. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 125, lê ook daarop klem dat die Gees naas Christus sy eie funksies het.

153. Van Ruler, *De vervulling van de Wet*, p. 165.

154. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel III*, p. 46.

155. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel I*, p. 176.

156. *Idem.*

157. Van Ruler, *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*, p. 98.

158. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel I*, p. 176.

159. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel I*, p. 176. Vgl. ook pp. 177-190.

160. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 133.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

161. Van Ruler wys op die *meer-omvattendheid* van die Gawe van die Gees in vergelyking met dié van die Messias. *De vervulling van de Wet*, p. 165. Hy werk die meer-omvattend nader uit: "De leer van den Heiligen Geest omvat, zoodra zij zuiver en naar alle kanten wordt uitgewerkt, de gansche gekerstende en te kerstenen existentie". *De vervulling van de Wet*, p. 127. Van Ruler skryf op 'n ander plek: "Ik denk aan de geschiedenis, gelijk zij zich uitbreidt rondom het offer van den Christus. Ik denk aan het Oude Verbond en de christelijke eeuwen. Een christelijke cultuur, geborduurd op het stramien van de dualiteit van de kerk en den staat, is, als gestalte van het koninkrijk Gods verstaan, toch zonder eenigen twijfel werk van den Heiligen Geest te noemen". *De vervulling van de Wet*, p. 80. Dit bly egter 'n vraag of 'n mens so maklik en veralgemenend, soos Van Ruler, van die Christelike kultuur kan praat.

Wat onder die meer-omvattende werk van die Gees verstaan word, sal verder in die studie aan die bot kom.

162. Hahn wys op drie motiewe uit die Ou Testament-Joodse tradisie wat op Pinksterdag inspeel:

i. die magtige bruising
ii. die vuurtonge
iii. die inbeslagname van mense deur die Gees, *a.w.*, p.138.

Dunn wys daarop dat wind en vuur ook tipiese teofanie-beskrywings binne die Joodse tradisie was. *Jesus and the Spirit*, p. 147. Vgl. Schille, *a.w.*, p. 94; Roloff, *a.w.*, p.41. Die voorstelling van die Gees as 'n duif, wind of vlam het ook in die apokaliptiese beeldspraak voorgekom. N. Frye, *The Great Code*, p. 166.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

163. Stählin, *a.w.*, pp. 32; Lindijer, *a.w.*, p. 53; Roloff, *a.w.*, p. 41; Bruner, *a.w.*, p. 162; Haenchen, *a.w.*, p. 137.

164. Roloff, *a.w.*, p. 41.

165. Vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.5.

166. Hahn, *a.w.*, p. 138.

167. Roloff, *a.w.*, p.41; Kuen, *a.w.*, p. 38; Montague, *a.w.*, p. 277, Weiser, *a.w.*, p. 166; Schneider, *a.w.*, p. 249; Stählin, *a.w.*, p. 32; De Villiers, *Die Handelinge van die Apostels I*, p. 44. Wanneer De Villiers na Eseg. 37:9 verwys om aan te toon dat die Gees en wind verbind word, gaan sy bewering mank aan eksegetiese begronding. *Idem*. Die werk van die Gees word wel in Joh. 3:8 met die waai van die wind vergelyk. Só tereg, *idem*.

168. Stählin, *a.w.*, p.33; Roloff, *a.w.*, p. 41; Kuen, *a.w.*, p. 38; De Villiers, *Die Handelinge van die Apostels I*, p. 44.

169. Montague, *a.w.*, p. 277; Floor, *a.w.*, p. 28; Roloff, *a.w.*, p. 41.

170. H. Lichtenberger, "pyr Feuer" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 3/4*, p. 481.

171. Theron, *a.w.*, p. 88.

172. *Idem*.

173. Hahn, *a.w.*, p. 138; C.J.A. Vos "Lukas 3:1-20" in C.W. Burger, B.A. Müller, D.J. Smit, *Riglyne vir Doopprediking*, pp. 104-105.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

174. J.A. du Rand, *Entolē in die Johannesevangelie en -briewe*, p. 185. Vgl. pp. 188, 189, 191, 192, 202.

175. *Ibid.*, p. 193. Vgl. p. 194; R.E. Brown, *The Gospel according to John (xiii-xxi)*, p. 647; J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, p. 264; J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21*, p. 469; Haenchen, *Das Johannesevangelium*, p. 478. Dit is 'n oorspanning van Johannes 14:23 om die "Ons" trinitaries te verstaan, soos Jonker, *Die Gees van Christus*, pp. 131-132 en H. Mühlen, "Soziale Geistererfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre" in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, p. 266 wel doen.

176. J. Gnilka, *Johannesevangelium*, p. 115; Brown, *a.w.*, p. 648; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium Band IV. Dritter Teil*. p. 93; J. Schneider, *a.w.*, p. 264.

Die verblyf van die drie-enige God word gestaaf deur die aanwending van begrippe van dieselfde betekenisveld: Joh. 14:17b - ménei en Joh. 14:23b - monēn. Mühlen, *a.w.*, p. 266.

177. Du Rand, *a.w.*, p. 194. Vgl. ook pp. 195-202; Gnilka, *a.w.*, p. 115.

178. König, *Jesus Christus die Eschatos*, pp. 376-378.

179. Veenhof, *De Parakleet*, pp. 28-29; vgl. p. 30. Vgl. ook G.D. Cloete, *Hemelse solidariteit*, p. 122. In die lig van o.a. die Parakleet se eskatologies-ekklesiologiese funksies, is dit verbasend dat Theron die begrip nie onder oë geneem het nie. Vgl. *a.w.*, pp. 85-89.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

180. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 29. Vgl. ook p. 159. Veenhof, *De Parakleet*, p. 21; Cloete, *a.w.*, p. 124.

181. In Joh. 14:16, 14:26, 15:26 en 16:7 word die begrip op die Heilige Gees toegepas en in 1 Joh. 2:1 word dit ten opsigte van Jesus Christus gebruik. Die begrip het ook diep spore in die vroeë kerkgeskiedenis getrap. Vgl. o.a. G. Klein, "Paraklet" in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart V*, p. 102; T. Lohmann, "Fürsprecher" in B. Reicke en L. Rost, *Biblisch-Historisches Handwörterbuch I*, p. 504; N.J. Hommes, "De Heilige Geest in den strijd der oude kerk" in J.H. Bavinck, P. Prins, G. Brillenburg Wurth, *De Heilige Geest*, p. 176; W-D. Hauschild, *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie*; Veenhof, *De Parakleet*, p. 16 e.v.; J. Lindeboom, *Stiefkinderen van het Christendom*.

182. "In dieser Benennung steht E wahrscheinlich schon in einer Tradition". Gnilka, *a.w.*, p. 113; Schnackenburg, *a.w.*, pp. 159, 168. 'n Kort oorsig oor die oorsprong van die titel bied die volgende uitsigte:

1. *R. Bultmann* tas na die oorsprong van die term in die gedagtewêreld van die gnostiese helpergestalte. Die gnostiese openbaarder word mitologies as helper, as begeleier en leier van siele gesien, veral in die gestalte van Jawar. *Das Evangelium des Johannes*, pp. 437-440.

2. Volgens *S. Mowinckel*, moet die begrip parakleet teen die agtergrond van en in samehang met die Joodse voorstelings verstaan word. Die voorstelling van die Heilige Gees as Voorspreker is egter 'n laat-Joodse gedagte met die gevolg dat die ingeburgerde Griekse leenwoord $s^{e}n\bar{e}g\bar{o}r$

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

gebruik is om dié funksie van die Heilige Gees aan te dui. Die Hebreeuse word mēlīṣ is daarnaas gebruik. Mēlīṣ kom in die woordveld "tolk", "middelaar" (Jes. 43:27) asook "die voorbiddende en gevolgmagtigde beskermengel" voor (Job 33:23 16:20). De Gees se Voorspreker-funksie moet teen dié agtergrond gesien word. "Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heilgen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet", "*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*," vol. 32 (1933), 97-130.

3. *G. Bornkamm* sluit by Mowinckel aan, maar klee sy gedagtegang rondom die voorloper-voleinder patroon. Die evangelis maak van 'n bestaande voorstellingskema gebruik, maar gee tog daaraan 'n eie interpretasie ten einde dit aan sy kerugmatiese oogmerke diensbaar te maak. Die vertrekkende Jesus word as "Voorloper" en "Wegbereider" voorgestel, terwyl die Parakleet daarenteen as "Voleinder" die vervulling bring. Die voorloper-voleinder patroon kom in die laat-Joodse tradisie voor. Die vroeg-Christelike teologie het die verhouding van Johannes die Doper tot Jesus op voetspoor hiervan aangedui. Die laat-Joodse voorloper-voorstellings wat gebruik is om die verhouding tussen Jesus, die aangekondigde Messias, en die Doper bekend te maak, kom die helderste in die sinoptiese evangelies aan die lig. Die sinoptiese evangelies het dié voorstelling egter aan hulle eie oogmerke diensbaar gemaak.

Johannes die Doper is in die vierde evangelie nie eintlik die voorloper van die Messias nie, maar sy getuie. Die grondliggende voorstelling van die voorloper-gedagte, naamlik die "Vorher und Nachher", is hier prysgegee. Nogtans het Johannes by die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

tradisionele voorlopergedagte aangesluit en dit nuut geïnterpreteer.

'n Vergelyking tussen die uitsprake oor die Openbaarder in Joh. 3 en die Parakleet-uitsprake in Joh. 16 bring die volgende aan die lig:

a. 'n Bepaalde Christologiese beskouing lê aan Joh. 3 en Joh. 16 ten grondslag. Dié beskouing werk vormend in op die Openbaarder sowel as die Parakleet.

b. Die vereenselwiging van die Paraklētos en die Pneuma in die afskeidsgesprekke het sy grond in die Christologie van Joh. 3.

c. Die voorloper-voleinder motief wat in die afskeidsgesprekke op Jesus en die Parakleet toegepas is, beskryf ook in Joh. 1 die verhouding tussen Johannes die Doper en Jesus. Bornkamm wys ook op die paralleliteit tussen die Parakleet-uitsprake en Joh. 8:21-29.

Die Parakleet se rol as Voleinder word bevestig deurdat Hy op aarde 'n Messiaanse Gestalte sal hê. Daarom sal Hy as Leraar, Profeet en Regter optree.

In die apokaliptiek is die Seun van die mens nie as 'n voorloperfiguur voorgestel nie. Nogtans is dit duidelik dat die Parakleet-uitsprake nou verweef is met dié oor die Seun van die mens in die laat-Joodse apokaliptiek. Enkele motiewe in die Parakleet-uitsprake kan in die lig van die verwagting van die Seun van die mens verklaar word:

a. In die apokaliptiek is die Seun van die mens as Geestesdraer beskryf, terwyl die Parakleet in die afskeidsgesprekke met die Pneuma vereenselwig is (Joh. 14:16-17, 15:26).

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

b. Die wêreldgerig wat aan die Parakleet opgedra is, is ook een van die vernaamste funksies van die Seun van die mens.

c. Die Parakleet sal vir altyd by die gemeente wees (Joh. 14:16. Vgl. vs. 17). Die gemeente van regverdiges en uitverkorenes wat reeds in die hemel by die Seun van die mens is, behoort ook aan Hom. Wanneer die heilstyd aanbreek, sal hulle met die skare gereddes uit die wêreld verenig word. Die apokaliptiese beeld van die uitverkore gemeente wat in die hemel vir altyd met die Seun van die mens verenig is, is in die Johannese afskeidsgesprekke op die verhouding van die Parakleet en dissipels op aarde oorgedra.

d. In die opvatting van die sending tot by sy laaste regterlike werksaamheid, is die voorstelling van die preëksistente Parakleet geïmpliseer. Die gedagte kom ook in die apokaliptiese Seun van die mens-siening voor. Die "koms" van die Parakleet beteken dus die koms van die Seun van die mens.

e. Die Parakleet-uitsprake kom in die raam van die *afskeidsgesprekke* voor. Die pseudonieme skrywer van 4 Esra het ook van dié literêre vorm gebruik gemaak.

Die noue aansluiting van die Parakleet-segging by die laat-Joodse apokaliptiese uitsprake oor die Seun van die mens, wat nie die verweefdheid met die Messiaanse Leraar en Profeet (Deut. 18) ophef nie, is van groot betekenis. Op dié wyse kom die aansluiting van die vierde evangelie by die apokaliptiese tradisies helder aan die dag. Hiermee moet egter in gedagte

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

gehou word dat Johannes die Seun van die mens-tema binne sy eie interpretasienetwerk opgevang het.

Johannes het die voorloper-voleinder motief aan sy Christologie diensbaar gemaak om daarmee te vertel en te getuig dat die Verlosser as Lydende en Sterwende en - in 'n nuwe Gestalte - as Regter en Voleinder gekom het. In sy lyding en sterwe het Hy die Gestalte van die ou, verbygegane aeon gedra om dit deur sy lyding en sterwe te beëindig. Daarmee het Hy terselfdertyd die koms van die nuwe aeon voorberei.

Teen dié agtergrond is dit verstaanbaar dat die vroeg-Christelike tradisie sowel die aardse Jesus as die tot gerig komende met dieselfde hoogheidstitel van die Seun van die mens kon benoem.

In die Parakleet-uitsprake het die voorloper-voorstelling uit die laat-Joodse en vroeg-Christelike tradisies 'n omvorming ondergaan. Die motief van die rangonderskeid tussen die voorloper en die voleinder wat in die Doperspreuke 'n rol gespeel het, het hier geen plek meer nie. Die voorstelling klink egter tog nog deur (Joh. 16:7). Maar by Johannes staan die voorafgaande nie meer in diens van die komende nie. Die orde is eerder omgekeerd: die ander Parakleet staan nou in Jesus se diens. Die profesie van die Gees wat die komende dinge gaan onthul (Joh. 16:13), is terselfdertyd 'n aktuele herinnering aan Jesus se woorde en geskiedenis (Joh. 14:26). Die eskatologiese akte van die wêreldgerig (Joh. 16:8-11), ontvou die heilswerklikheid wat in Jesus se lyding en verhoging vervul is, vir alle tye. Bornkamm verklaar: "So ist der Geist-Paraklet im Grunde nichts anderes als der erhöhte, durch das Wort seine Gemeinde lehrende und leitende und durch ihre Existenz und Verkündigung auch vor der Welt offenbar werdende

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Christus".

"Der Paraklet im Johannes-Evangelium", in *Geschichte und Glaube. Erster Teil. Gesammelte Aufsätze Band III*, pp. 68-89.

4. *O. Betz* soek die oorsprong van die begrip op die bodem van die Qumran gemeente. Hy wys op die aansienlike rol wat die figuur van die voorspreker in die gedagtewêreld van die Qumran gemeenskap gespeel het. *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannesevangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften.*

5. *N. Johansson* wys op die feit dat die funksie van die voorbode in die Ou Testament deur manne soos Abraham, Moses, Samuel en verskillende profete behartig is. Daar is ook sprake van hemelse voorsprekers. Die voorsprekers vervul egter nie slegs 'n taak ten behoewe van die volk by God nie, maar ook ten behoewe van God by die volk. Hy is nie slegs middelaar nie, maar ook getuie en gids. In die latere Joodse geskrifte tree persone soos die patriarge, Moses, die engele en ook die Gees as voorsprekers op. Die Rabbyne is ook bewus van talle voorsprekers. Die Targum op Job gee mēlīṣ weer met p^{e}raqlēt - 'n Griekse leenwoord. Die verwantskap tussen Bronkamm en Johansson se modelle spreek vanself. *Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum.*

6. *U.B. Müller* is van mening dat die Parakleet-uitsprake in die Johannes-evangelie as "ein Stück Theologiegeschichte der johanneischen Gemeinde", beoordeel moet word. In die eerste ontwikkelingsfase word parāklētos in Joh. 14 as 'n funksiebeskrywing van

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

die "Gees van die waarheid" gebruik. Die Parakleet het in die afskeidsmilieu die taak om die voortgaande openbaring van Jesus te bevestig. Die begrip paraklētos sluit aan by die taak wat die opvolger in die raam van die Joodse afskeidstekste in verhouding tot sy voorganger gehad het: hy moes die agtergeblewenes *vermaan, leer en troos.*

Die komponis van Joh. 15:18-16:15 maak van die term paraklētos wat hy in die vierde evangelie aantref, gebruik. Die Gestalte van die Gees word egter met nuwe trekke geteken. Die Parakleet sal in sy verhouding tot Jesus selfstandiger wees. Hy sal in die volle waarheid lei aangesien Jesus dit nie meer kan doen nie (Joh. 16:12).

Die *Regterfunksie* van die Parakleet hoort by hierdie tweede parakleetkonsep. Aangesien die wêreld die Christelike gemeente prinsipieel verwerp, is daar geen positiewe verhouding tot die wêreld moontlik nie. Die sinogogale uitsluiting (Joh. 16:1 e.v.) is 'n sigbare teken dat die haat van die wêreld finaal is. Die wêreld is in die oë van die Christelike gemeente nog slegs die werklikheid wat deur die Parakleet skuldig bewys en geoordeel moet word.

"Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 71 (1974), 31-77.

7. *R.E. Brown* reken wel met indirekte aanwysings vir die gebruik van die term in die Qumran-gemeenskap, maar hy oordeel dat die oorsaak van die gebruik van die begrip in die evangelie self lê. Hy wys veral op twee invloedryke faktore: i. die afsterwe van die ooggetuies van Jesus se lewe en ii. die verlenging van die paroesie. *A.w.*, pp. 1142-1143.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

8. *G. Johnston* meen dat die evangelis deur die verbinding van "Parakleet" en "Gees van die waarheid", die ketterse beweging dat 'n engel-middelaar die geestelike gids en wagter van die Christelike kerk sou wees, beveg. *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, p. 119 e.v.

9. *R. Schnackenburg* gaan van die standpunt uit dat die titel Parakleet aan die evangelis uit die Christelike tradisie gereik is en wel die logion van die bystand van die Heilige Gees in die gerig (Mark. 13:11 par.). Dié spreuk het as bemoediging en troos vir die vervolgde en aan die gerig blootgestelde Christene gedien. In die Johannese situasie van bedreiging, vervolging en verlating is die Parakleet teenwoordig. Daar is egter ook ander funksies aan die Parakleet in die gemeente toegeskryf. In die kontak en konflik met die Umwelt kon verskeie voorstellings (uit die apokaliptiek en Qumran) inspeel op die vorming van die Parakleet-voorstelling. Maar die evangelis het die laaste woord gehad in die bestemming van die begrip. *A.w.*, pp. 134-135, 161, 167-168.

   Vir 'n oorsig oor die verskillende teorieë met betrekking tot die herkoms van die Parakleet-begrip, vgl. Schnackenburg, *a.w.*, pp. 163-169; Veenhof, *De Parakleet*, pp. 10-11; Cloete, *a.w.*, p. 120; F. Porsch, "paraklētos Beistand, Anwalt, Fürsprecher, Helfer" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 1/2*, p. 67; D.B. Woll, *Johannine Christianity in conflict: authority, rank and succession in the first farewell discourse*, pp. 70-80; J. Behm, "paraklētos" in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch Band V*, pp. 805-810.

183. Hy wys op die volgende motiewe: die afskeids- en

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

opvolgingsmotief, die Ou-Testamentiese gedagte dat die Gees van God die profete in staat stel om God se woorde tot mense te rig, asook die figuur van die gepersonifieerde wysheid. *A.w.*, pp. 12-13. Vgl. Cloete, *a.w.*, p. 120; Brown, *a.w.*, p. 1139.

184. Veenhof, *De Parakleet*, p. 12; Behm, *a.w.*, p. 811.

185. Schnackenburg, *a.w.*, p. 169; Becker, *a.w.*, p. 472. Nadat Cloete die verskillende agtergrondverklarings beoordeel het, kom hy tot die volgende besluit: "Tog skyn dit dat die ontwikkeling om dit (nl. die parakleetbegrip C.J.A.V.) binne die VE (die vierde evangelie C.J.A.V.) self en dan veral binne die afskeidsredes te soek, die goeie rigting is". *A.w.*, p. 120. Dié opmerking sluit egter nie die gedagte uit dat die bepaalde benaming "waarskynlik gehaal uit die OT", die funksie van die Heilige Gees binne die raam van die afskeidsredes in die lig van Jesus se hemelvaart omskryf nie. Cloete, *a.w.*, p. 120.

186. Vgl. bv. die betekenisspreiding wat Brown aan die term heg. "The Paraclete is a *witness* in defense of Jesus and a *spokesman* for him in the context of his trail by his enemies; the Paraclete is a *consoler* of the disciples for he takes Jesus' place among them; the Paraclete is a *teacher* and guide of the disciples and thus their *helper*". *A.w.*, p. 1137.

Die opmerking dat die *Parakleet Jesus se plek inneem*, is 'n bietjie té gewaagd. Cloete wys met reg op die troosgedagte in die konteks van die *afskeids*gesprekke, asook die breuk tussen kerk en sinagoge. *A.w.*, n. 25, p. 121; Kuen, *a.w.*, p. 25.

187. Cloete, *a.w.*, p. 120.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

188. Veenhof, *De Parakleet*, p. 13; Heyns, *a.w.*, p. 292; Hoenderdaal, *a.w.*, p. 29; Blaser, *a.w.*, p. 18; Cloete, *a.w.*, pp. 120-121; S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, p. 203.

189. Veenhof, *De Parakleet*, p. 13.

190. *Idem*.

191. *Idem*. Vgl. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 153; Schnackenburg, *a.w.*, p. 162.

192. Porsch, *a.w.*, p. 67.

193. Veenhof, *De Parakleet*, p. 9. Só ook Heyns, *a.w.*, p. 292.

194. "That the Spirit is *personal* is strongly implied here". (nl. Joh. 15:26). Brown, *a.w.*, p. 689.

195. Veenhof, *De Parakleet*, p. 11; Schnackenburg, *a.w.*, p. 157; J. Schneider, *a.w.*, p. 262. Vir 'n oorsig oor die verklaring van die term Parakletos, vgl. Behm, *a.w.*, pp. 799-804; Brown, *a.w.*, pp. 1136-1137; Schnackenburg, *a.w.*, p. 157.

196. Veenhof, *De Parakleet*, p. 12; Schnackenburg, *a.w.*, p. 157; Mowinckel, *a.w.*, 104.

197. Veenhof, *De Parakleet*, p. 12; Heyns, *a.w.*, p. 292; Behm, *a.w.*, p. 812; Schnackenburg, *a.w.*, p. 157; J. Schneider, *a.w.*, p. 262; Hoenderdaal, *a.w.*, p. 29; Mowinckel, *a.w.*, 101-104, 119, 130.

198. Hahn, *a.w.*, p. 144; Veenhof, *De Parakleet*, pp. 13-14; J. Schneider, *a.w.*, p. 262; Schnackenburg,

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

a.w., 157; Brown, *a.w.*, 1137; Behm, *a.w.*, p. 812; Gnilka, *a.w.*, p. 113. "Ten opzichte van kerk en wereld is Hij de *helper* en de *aanklager*, de *inspirator* en de *criticus*". Veenhof, *De Parakleet*, p. 14. My kursivering. Brown praat van die Parakleet as "*witness*", "*spokesman*", "*consoler*" en " *helper*". *A.w.*, p. 1137. Al hierdie verskillende omskrywings dui op die reikwydte van die veelkleurige titel. Die funksie van die Parakleet in 'n bepaalde konteks is telkens beslissend vir dié betekenis wat die begrip kommunikeer. Hoewel die troosgedagte ook in die *afskeids*gesprekke meeklink (Cloete, *a.w.*, n. 25, p. 121; Kuen, *a.w.*, p. 25), is die vertaling "Troos-ter" ontoereikend om die volle betekenislading van paraklētos te dek. Vgl. Hahn, *a.w.*, p. 144. Die Latynse patres soos Tertullianus, Cyprianus, Novatianus, Augustinus en enkele ou Latynse handskrifte gee voorkeur aan die vertaling "consolator" of vermy eenvoudig die vertalingsprobleem deur die Griekse term te latiniseer: paracletus. Griekse vaders soos Theodotius, Acquila, Eusebius, Gregorius van Nyssa en Cyrillus van Jerusalem gee die term weer met "Trooster". Die Palestyns-Siriese vertalinge het hierby aangesluit. Dié vertaling het inslag gevind omdat sowel Wycliffe as Luther dit in hulle vertalings oorgeneem het. Veenhof,*De Parakleet*, p. 14; Behm, *a.w.*, pp. 802-804; Cloete, *a.w.*, n. 25, p. 121. Daar word tans weinig voorkeur gegee aan die vertaling "Trooster". Die vertaling "Voorspraak" dra die grootste gewig. Veenhof, *De Parakleet*, p. 14. Vgl. die nuwe Afrikaanse vertaling.

199. Du Rand, "Die Evangelie van Johannes as getuigende vertelling", *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif*, 4 (1983) 384 e.v.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

200. Daar is 'n merkwaardige paralleliteit tussen Jesus se werk en dié van die Parakleet. Veenhof, *De Parakleet*, p. 16; Brown, *a.w.*, p. 1140 e.v.; Cloete, *a.w.*, pp. 121-122; Kuen, *a.w.*, p. 25; Hahn, *a.w.*, pp. 144-145; Du Rand, *Entolē in die Johannesevangelie en -briewe*, p. 357; Bornkamm, *a.w.*, p. 69. Die paralleliteit hang vanselfsprekend saam met die heilshistories-eskatologiese eenheid tussen Christus en die Heilige Gees.

201. Veenhof, *De Parakleet*, p. 28; Cloete, *a.w.*, pp. 122-123.

202. Veenhof, *De Parakleet*, p. 21.

203. Vgl. *idem*.

204. Jesus was die groot eskatologiese *By-woner*. Jüngel bied met verwysing na Augustinus die volgende voortreflike formulering: "Die pneumatologische Verschränkung von Externität und Internität des heiligen Geistes ist konkret in dem Ereignis, in dem der deus superior summo meo mir näher kommt als ich mir selber nahe zu sein vermag und so zum deus interior intimo meo wird". *A.w.*, p. 101.

205. Cloete, *a.w.*, p. 124.

206. Schnackenburg, *a.w.*, p. 93. In die tradisionele Rooms-Katolieke teologie word die onfeilbaarheid van die kerk in 'n dogma vasgelê. (Vat. Konsilie D. 1839). Die onfeilbaarheid raak die geloofs- en die sedeleer. Dit is gegrond op die toesegging van Christus se eie bystand, sowel as dié van die Heilige Gees aan die apostels in die vervulling van hulle leeropdrag. Die tekste wat as verwysingsraam dien

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

is: Joh. 14:16 e.v., Matt. 28:20, vgl. Joh. 14:26, 16:13 en Hand. 1:8. Vgl. L. Ott, *Grundriss der Dogmatik*, pp. 359-360. Die inwoning van die Gees kan egter nie in statiese kategorieë geïnstitusionaliseer word nie, maar die belofte-woord bly steeds dinamies, appèlerend en getuigend. Vir 'n helder bespreking van die vraagstuk, vgl. G.C. Berkouwer, *Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie*, pp. 254-262; Berkouwer, *De kerk I*, pp. 203-247; Berkouwer, *De kerk II*, pp. 68-91; Berkouwer, *Een halve Eeuw Theologie. Motieven en Stromingen van 1920 tot heden*, pp. 312-387; Berkouwer, *Nabetrachting op het Concilie*, pp. 42-82; Berkouwer, *De Heilige Schrift II*, pp. 331-386; Heyns, *Brug tussen God en mens*, pp. 149-157; Heyns, *Die kerk*, pp. 147-150; H. Küng, *Wat is kerk?*, pp. 111-116.

207. Porsch, *a.w.*, p. 66; Schnackenburg, *a.w.*, p. 161.

208. Cloete, *a.w.*, pp. 121-122; Becker, *a.w.*, p. 465.

209. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 29; Kuen, *a.w.*, p. 26; Becker, *a.w.*, p. 466. Jüngel verklaar: "Der heilige Geist offenbart, wer Jesus war, und vollendet so das Offenbarungswerk Jesu". *A.w.*, p. 108.

210. Schnackenburg, *a.w.*, p. 95.

211. Gnilka, *a.w.*, p. 116; Schnackenburg, *a.w.*, p. 207.

212. *Idem.*; Woll, *a.w.*, p. 100.

213. Vgl. Schulz, *a.w.*, p. 192. Vir 'n oorsig oor die herinneringsmotief in die evangelie van Johannes, vgl. Woll, *a.w.*, pp. 98-105.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

214. Cloete, *a.w.*, p. 123; Hoenderdaal, *a.w.*, p. 159. Met reg merk Du Rand op dat die Parakleet die woorde en entolē van Jesus opnuut vertaal in 'n volgende "nuwe tyd". *Entolē in die Johannesevangelie en -briewe*, p. 357.

215. Veenhof, *De Parakleet*, p. 22; Porsch, *a.w.*, p. 66; Brown, *a.w.*, pp. 714-716. Daar kan nie met Richter saamgestem word as hy met verwysing na Joh. 16:13-15 verklaar: "Und zwar hat hier der Paraklet nicht die Aufgabe, die bereits vorhandene Offenbarung zu erklären, sondern neue Offenbarung zu bringen". G. Richter, *Studien zum Johannesevangelium*, p. 64.

216. Veenhof, *De Parakleet*, p. 22; Brown, *a.w.*, pp. 715-716.

217. Cloete, *a.w.*, pp. 124-125.

218. Gnilka, *a.w.*, p. 124.

219. Veenhof, *De Parakleet*, p. 25; Cloete, *a.w.*, p. 123; Brown, *a.w.*, p. 715.

220. Veenhof, *De Parakleet*, p. 25; Schnackenburg, *a.w.*, p. 163.

221. Met reg verklaar Jüngel: "Wahrheit ist als göttliches Attribut in besonderer Weise dem heiligen Geist als dessen Seins - und Wirkungsweise zu appropriieren: der heilige Geist ist der Geist der Wahrheit (Joh. 14,17;16.13)." *A.w.*, p. 105.

222. Nogtans sal daar op 'n gekwalifiseerde wyse oor die Parakleet se taak téén die wêreld gepraat moet word. Op voetspoor van Van Oyen stel Veenhof "dat de parakletische functie van de Geest in relatie tot de kerk primair priesterlijk- troostend van karakter is,

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

in relatie tot de wereld primair profetisch-kritisch". *De Parakleet*, p. 28. Vgl. n. 21, p.44. Veenhof merk egter tereg op dat dié onderskeiding nie waterdig afgegrens kan word nie. Die Gees gaan ook krities met die kerk om en Hy laat die wêreld nie los nie, "maar is wervend en winnend met haar bezig". *Idem.*

23. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 153.

24. *Idem.*

25. Gnilka, *a.w.*, p. 123; Bultmann, *a.w.*, p. 433; E. Bammel, "Jesus und der Paraklet in Johannes 16" in B. Linders en S.S. Smalley, *Christ and the Spirit in the New Testament*, p. 210.

26. Bultmann wys op die juridiese term elégchein wat die funksie van die Parakleet aanwys: "er (nl. die Parakleet C.J.A.V.) wird die Schuld der Welt aufdecken". *A.w.*, p. 433; Brown, *a.w.*, p. 712; J. Schneider, *a.w.*, p. 275.

27. Schulz, *a.w.*, p. 204; Becker, *a.w.*, pp. 496-497; J. Schneider, *a.w.*, p 275; Gnilka, *a.w.*, p. 123.

28. Berkouwer, *De zonde I*, p. 218. Vgl. pp. 216-217 asook Müller, *a.w.*, 67.

29. Schulz, *a.w.*, p. 204; J. Schneider, *a.w.*, p. 275.

30. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 153. Bultmann, *a.w.*, p. 434. Vgl. Berkouwer, *De zonde I*, pp. 216-217.

31. Schnackenburg, *a.w.*, p. 162; J. Schneider, *a.w.*, pp. 275-276; Müller, *a.w.*, 69.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

232. Schnackenburg, *a.w.*, pp. 161, 134-135; J. Schneider, *a.w.*, p. 273; Becker, *a.w.*, p. 492; Gnilka, *a.w.*, p. 121; Müller, *a.w.*, 66.

233. Veenhof, *De Parakleet*, p. 30.

234. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, p. 47; Käsemann, *a.w.*, p. 229; Newman en Nida, *a.w.*, p. 161; Goppelt, *a.w.*, p. 449; H.J. Jager, *Enige opmerkingen over de brief aan de Romeinen*, p. 154.

235. König, *Jesus Christus die Eschatos*, pp. 376-378 is hiervan 'n voorbeeld.

236. W. Sanday en A.C. Headlam, *a.w.*, p. 209; G. Delling, "Aparchē" in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I*, p. 484.

237. Käsemann, *a.w.*, p. 229; Jager. *a.w.*, p. 154.

238. Michel, *a.w.*, p. 205; Ridderbos, *Romeinen*, p. 188; Newman en Nida, *a.w.*, p. 161; Van Ruler, *De vervulling van de Wet*, pp. 147-150.

239. "De eersteling-gave of het onderpand bestaat niet slechts in een voorlopig aandeel in de gave van de Geest, maar in de gave van de Geest Zelf". Ridderbos, *Romeinen*, p. 188.

240. Die vertaling "eersteling" vir aparchē kom reeds by Herodotus en Sophokles voor. Maar in P. Tebt. II. 316 van die eerste eeu n.C. kom aparchē ook in die betekenis "geboortesertifikaat" voor. G. van W. Kruger, *Inleiding tot die studie van die Nuwe Testamentiese Grieks*, p. 37. Volgens Käsemann, *a.w.*, p. 229 beteken aparchē "das Angeld eines Kaufpreises". Dié betekenisaanwending laat egter nie reg geskied aan die Heilige Gees as Aparchē nie.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

241. Michel, *a.w.*, p. 205; Ridderbos, *Romeinen*, p. 188; Jager, *a.w.*, p. 154; Newman en Nida, *a.w.*, p. 161; Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 159; Van Ruler, *De vervulling van de Wet*, pp. 147-150; Heyns, *Dogmatiek*, p. 292; Theron, *a.w.*, p. 85; Floor, *a.w.*, p. 79.

242. Dit wat hier aangebied word, is afhanklik van A.H. van Zyl, *a.w.*, pp. 209-210.

243. Ridderbos, *Romeinen*, p. 188; Newman en Nida, *a.w.*, p. 161; Floor, *a.w.*, p. 79; Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 117.

244. Heyns, *Dogmatiek*, p. 292; Floor, *a.w.*, p. 80.

245. Versteeg, *Het heden van de toekomst*, pp. 10-11; Floor, *a.w.*, p. 79; Heyns, *Dogmatiek*, p. 293; Sand, "aparchē Erstgabe, Erstling" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 3/4*, p. 279.

246. Vgl. die titel van Versteeg se boek: "*Het heden van de toekomst.*"

247. Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 159; Jager, *a.w.*, p. 154.

248. Floor, *a.w.*, p. 79; Jager, *a.w.*, p. 154. Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 159, hou nie genoeg rekening met die temporele aspek van aparchē as hy sê: "No interval is envisaged between the first fruits and the rest of the harvest. With the first fruits dedicated the harvest proceeds. The application of this metaphor to the resurrection of Jesus and the gift of the Spirit expresses the belief that with these events *the eschatological harvest has begun;*

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

the resurrection of the dead has started, the end-time Spirit has been poured out". My kursivering. Die Pneumatiese representasie beteken dat die gelowige noû kan (en moet) leef asof die opstanding uit die dode al plaasgevind het, maar in feite móét dit nog gebeur! Die eskatologiese voorbehoud moet onverkort gehandhaaf bly.

249. Goppelt, *a.w.*, p. 449; Heyns, *Dogmatiek*, p. 293. Met reg merk Berkhof op: "De Geest, met al zijn gaven van bekering, vergeving, gemeenschap met God en vreugde in hem, is het eerste deel van de komende verheerlijking, de *voorsmaak* van het koninkrijk". *De leer van de Heilige Geest*, pp. 117-118. My kursivering. Vgl. Versteeg, *Het heden van de toekomst*, pp. 11-12.

250. Heyns, *Dogmatiek*, p. 293.

251. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, p. 82; Nygren, *Der Römer Brief*, p. 242.

252. Behm, "arrabōn" in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I*, p. 474; Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 118. Hoenderdaal, *a.w.*, p. 152, Kruger, *a.w.*, p. 37; Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 311; Sand, "arrabōn Anzahlung, Unterpfand" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 3/4*, p. 379.

253. Behm, "arrabōn" in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I*, p. 474.

254. Van Ruler, *De vervulling van de Wet*, p. 153. "De vertaling 'onderpand' suggereert het provisorische karakter van het werk van den Geest in zijn uitstorting en inwoning". Die gedagte van die inhabitatio as intermezzo lê ingebed in Van Ruler se Pneumatologie. Hy oordeel dat die uitstorting sowel as die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

inwoning momente van die Messiaanse intermezzo in God se heilshandelinge is. *De vervulling van de Wet*, pp. 144, 222. In sy *Theologisch Werk Deel I*, p. 185, maak hy die volgende opmerking oor die intermezzo aard van die Gees se inwoning: "Deze inwoning (van die Gees C.J.A.V.) is echt slechts een inwoning. Zij gaat als alle inwoning met strijd gepaard. Dit is de strijd van de Geest en het vlees. Daar moet nog eens een keer een eind aan komen. Indien de strijd de essentie van de inwoning is, dan betekent dat, dat er ook aan die inwoning nog eens een keer een eind komt". Van Ruler se opmerking op p. 190 is tog darem vir misverstand vatbaar: "... ook dit werk van de Geest is slechts het voorlopige doel en de voorlopige rust. *De Geest maakt zichzelf en zijn werk overbodig*". My kursivering. Dit moet gehandhaaf word dat die *feit* van die inwoning nie verander nie, hoewel die *aard* daarvan anders sal wees in die lig van die eskatologiese voltooidheid.

255. Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 311; Roberts, "Die Gees en die Charismata in die briewe van Paulus", *Neotestamentica*, 3 (1969), 21; Hoenderdaal, *a.w.*, p. 152; Van der Merwe, *Verwagting en voleinding*, p. 114; Sand, "arrabōn Anzahlung Unterpfand" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 3/4*, p. 379. Schweizer, *Heiliger Geist*, p. 150; Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 118; Berkhof, *Christelijk Geloof*, p. 347; G.W.H. Lampe, *God as Spirit*, p. 74,

256. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 118.

257. Heyns, *Dogmatiek*, p. 293.

258. Versteeg, *Het heden van de toekomst*, p. 14 e.v.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

259. Theron, *a.w.*, p. 88.

260. Berkhof gee die betekenis van die woord weer as: "eerste termijn, aanbetaling, onderpand". *Christelijk Geloof*, p. 347. E.P. Groenewald verklaar dat die Gawe van die Heilige Gees 'n onderpand is, "d.w.s. die waarborg of deposito waardeur 'n transaksie bindend word; 'n voorskot om as versekering te dien dat die hele koopsom betaal sal word." *A.w.*, p. 29. Hierteenoor moet opgemerk word dat 'n voorskot ook die uitkeer op iets wat reeds gelewer is, beteken, met as versekering daarmee saam dat daar nog 'n agterskot wag.

261. Theron, *a.w.*, p. 88; Floor, *a.w.*, p. 82; König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 376. Die woord arrabōn kom ook by die klassieke skrywers soos Aristoteles, Menandros, Antiphon en Isaios in die betekenis "waarborg(-geld)" of "pand" voor. Kruger, *a.w.*, p. 37.

262. Berkhof, "De Geest als voorschot" in *Leven uit de geest*, p. 169. Vgl. Berkhof se kritiek op Schillebeeckx, p. 170. Schillebeeckx versmal "de metaethische aspecten van het werk van de Geest tot de contemplatie". Voorts lê hy die verband "tussen zin-ervarende contemplatie en lijden te snel". Alles is toegespits "op de praxis als het eigenlijke voorschot op de toekomst". In verskeie handels- en regsdokument van die Egiptiese papiri word arrabōn in die sin van 'n "voorskot", waarop volledige vergoeding nog sal volg, gebruik. Bv. P. Oxy, 299. Kruger, *a.w.*, p. 37.

263. Vgl. noot 258. Berkhof, "Enige aspekten in het denken over de Heilige Geest in de 20e eeuw", *Bulletin voor Charismatische Theologie 1*, 1 (1978) 19.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

264. *Ibid.*, 20.

265. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, p. 89; Grosheide, *De brief van Paulus aan de Efesiërs*, p. 25; Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 311.

266. Sand, "arrabōn Anzahlung, Unterpfand" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 3/4*, p. 379. Om te verseël beteken om 'n merkteken op iemand of iets af te druk as bewys van eiendomsreg. Groenewald, *a.w.*, p. 29. Die Heilige Gees bevestig die eiendomsreg van die Kurios op die gelowiges. Vgl. verder Floor, *a.w.*, pp. 82-84 en T. Schramm, "sphragizō Versiegeln, sichern, bestätigen, beglaubigen" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 5/6*, pp. 756-758 vir die uitdrukking "verseël met die Heilige Gees".

267. Vgl. hieroor Groenewald, *a.w.*, pp. 26-30; F.J. Pop, *De tweede brief van Paulus aan de Corinthiërs*, pp. 30-39; Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, pp. 41-47; Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, pp. 170-172; Grosheide, *De Tweede Brief aan de Kerk te Korinthe*, pp. 53-63.

268. Die verseëling hou moontlik verband met die doopgebeure. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, p. 172; Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, p. 46; Groenewald, *a.w.*, p. 29;Grosheide, *De Tweede Brief aan de Kerk te Korinthe*, p. 62.

269. König, *Jesus Christus die Eschatos*, p. 459 e.v. het insiggewend oor die belofte-vervulling aspek geskryf.

270. Groenewald, *a.w.*, p. 30. Die belofteryke patrone is vir die Christene in die evangelie verweef. In die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

lig hiervan is die verdagmakery teen Paulus bevreemdend en verontrustend.

271. Berkhof, "De Gees als voorschot" in *Leven uit de geest*, p. 171 e.v.

272. *Idem*.

273. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, p. 188.

274. Pop, *a.w.*, p. 121 e.v.; Groenewald, *a.w.*, p. 64; Grosheide, *De Tweede brief aan de Kerk te Korinthe*, p. 124.

275. Vgl. die "in alles" van 2 Kor. 4:8.

276. Groenewald, *a.w.*, p. 65; Pop, *a.w.*, p. 123; Grosheide, *De Tweede Brief aan de Kerk te Korinthe*, p. 125.

277. Groenewald, *a.w.*, p. 65; Pop, *a.w.*, p. 123.

278. Die werkwoord wat gebruik word is 'n greep uit 'n stoeigeveg in die arena. Pop, *a.w.*, p. 124.

279. Die woord "sterwe" is 'n mediese term wat die afsterwe van 'n liggaamsdeel of die liggaam self beskryf. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, p. 119.

280. *Ibid.*, p. 118; Pop, *a.w.*, pp. 124-125; Groenewald, *a.w.*, p. 66. Berkhof merk met reg op: "het afstervingsproces dat hij aan zich ervaart door de slagen die hij te verduren krijgt, is een analogie met de lijdens- en kruisweg van Jezus". "De Geest als voorschot" in *Leven uit de geest*, p. 172.

281. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, p. 121.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

282. Pop, *a.w.*, p. 133; Groenewald, *a.w.*, p. 70.

283. *Idem.*; Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, p. 127.

284. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, pp. 132-133; Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, pp. 193-194; Groenewald, *a.w.*, p. 72.

285. Berkhof, "De Geest als voorschot" in *Leven uit de geest*, p. 172. Jüngel, *a.w.*, p. 99. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, p. 123; Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, p. 190. Groenewald, *a.w.*, p. 67. Die geloof is 'n sprekende geloof wat getuienis moet aflê. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, p. 190. Grosheide meen ten onregte dat pneuma hier in die sin van "karakter, geest, zoals wij spreken van den geest van een boek, den geest van een vereniging", verstaan moet word. *De Tweede Brief aan de Kerk te Korinthe*, p. 131.

286. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, p. 192; Pop, *a.w.*, p. 134.

287. Berkhof, "De Geest als voorschot" in *Leven uit de geest*, p. 172.

288. *Idem.* Vgl. Theron, *a.w.*

289. *Ibid.*, p. 173.

290. Die aspek van die agterskot word in paragraaf 4.3 uitgewerk.

291. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 137.

292. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel VI*, p. 29.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

293. A. Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, p. 392.

294. *Idem*.

295. *Ibid.*, p. 398.

296. *Ibid.*, p. 396.

297. *Ibid.*, p. 399.

298. Kuyper wys wel op die ruimere gebruik by N.G.B. art. 24. *A.w.*, pp. 379-380.

299. Kuyper, *a.w.*, p. 379.

300. *Ibid.*, pp. 379, 384, 385, 388, 403.

301. Dié vermoë is egter nie 'n selfstandige handeling buite God se genade om nie. Kuyper, *a.w.*, p. 382.

302. *Ibid.*, pp. 382-386.

303. *Ibid.*, p. 382.

304. *Ibid.*, pp. 383-385.

305. *Ibid.*, p. 407.

306. *Ibid.*, p. 408.

307. *Idem*.

308. *Idem*.

309. Hoewel Kuyper die klem sterk op God se daad by die wedergeboorte lê, loop sy organiese beelding die gevaar om God se daad tot *in*-planting af te perk.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Daar is ook in Kuyper se denke 'n vreemde dualisme tussen die nuwe ingeplante lewe en die ou sondige natuur.

310. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 3*, p. 597.

311. *Ibid.*, p. 601.

312. *Ibid.*, p. 602.

313. *Idem.* My kursivering. Vgl. Bavinck, *a.w.*, pp. 602-604 vir sy indeling van die weldade. Vir 'n goeie dogmahistoriese oorsig oor die heilsorde, vgl. Bavinck, *a.w.*, pp. 503-596.

314. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, p. 24.

315. *Ibid.*, p. 214 e.v.

316. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, p. 51. Vgl. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 3*, p. 586 e.v.

317. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 3*, p. 587.

318. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, p. 51.

319. *Idem.*

320. *Idem.*

321. *Ibid.*, p. 55.

322. *Ibid.*, pp. 53, 56. K. Dijk staan ook stewig in die tradisie waarvolgens daar 'n beperkte betekenis aan die wedergeboorte toegeken word. *Korte Dogmatiek*, p. 231. Op voetspoor van Bavinck handhaaf hy die orde roeping en wedergeboorte waarby wedergeboorte

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

aan die *begin* van die nuwe lewe staan. *A.w.*, p. 236. Hy laat wedergeboorte met die *inwendige roeping* saamval. *A.w.*, p. 238.

323. Heyns, *Dogmatiek*, p. 303 e.v.

324. *Ibid.*, p. 305.

325. *Idem.*

326. *Idem.* Vgl. Dijk, *a.w.*, pp. 239 e.v., 243 e.v. Vir 'n oorsig oor die "lydensgeskiedenis" van die begrip regeneratio in die dogmatiek, vgl. Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, p. 401 e.v.

327. Berkhof, *Christelijk Geloof*, p. 500.

328. Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/2*, pp. 568-569; Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/3*, pp. 581-583; Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, p. 378 e.v. Die gevaar is natuurlik dat daar só op die besware gefokus word dat die *motiewe* agter die voorstelling uit die oog verloor word. Die volgende motiewe het o.a. 'n rol gespeel: 1. Die beswaar dat die opvattings van die Reformasie "ekstrinsesisties" is, kon afgeweer word. 2. Die innerlike vernuwing is nie soos by Rome die *grond* van die regverdiging nie, maar die *vrug* daarvan. 3. Die ordo salutis beoog om die vrymag van God se genade teenoor heresie te handhaaf. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 178; Berkouwer, *Geloof en rechtvaardiging*, p. 25.

329. Berkouwer, *Geloof en rechtvaardiging*, p. 23.

330. Daar is van verskeie kante op dié gevaar gewys. Berkouwer praat van "de verschillende stadiën". *Idem.*

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Berkhof wys op "een zekere fasering" in die vernuwingsproses. *Christelijk Geloof*, p. 500. G.C. van Niftrik sê dat die "orthodoxie van de na-reformatorische tijd ... een *ordo salutis*, een heilsorde, ontworpen, waarin Gods genadewerk aan en met de mens procesmatig werd beschreven". *Kleine Dogmatiek*, p. 388. Die verskillende fasette waarin daar oor die heil gepraat word, word "verstaan as fases of stadia wat op mekaar volg in 'n bepaalde orde". Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 179. Weber attendeer op die gevaar om van die ordo salutis "im Sinn einer zeitlichen *Aufeinanderfolge*" te praat. *Grundlagen der Dogmatik II*, p. 378. Die begrip heilsorde word volgens König "gewoonlik gebruik in die sin van heils*volgorde*". *Heil en heilsweg*, p. 55. Hy verwys ook na "stasies" op die heilsweg. *Idem*.

31. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 178.

32. Berkouwer, *Geloof en rechtvaardiging*, p. 23. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/3*, p. 583.

33. *Ibid.*, p. 24.

34. *Idem*.

35. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 3*, p. 503.

36. Berkouwer, *Geloof en rechtvaardiging*, p. 33.

37. Van Niftrik, *a.w.*, p. 388.

38. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 180.

39. Berkouwer, *Geloof en rechtvaardiging*, p. 28.

40. *Idem*. Vgl. ook p. 31.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

341. Heyns, *Dogmatiek*, p. 303.

342. *Idem*. Wil hy deur sy "eerder" te kenne gee dat daar tog "iets" van 'n chronologiese gang aanwesig is?

343. Berkhof, *Christelijk Geloof*, p. 500.

344. König, *Heil en heilsweg*, no. 1, p. 62.

345. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 204. My kursivering.

346. Berkhof, *Christelijk Geloof*, p. 500; Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, p. 379. Ridderbos, *Romeinen*, pp. 195-196.

347. Heyns gebruik heilsorde en heilsweg as wisselterme. *Dogmatiek*, p. 303. Berkouwer verkies "*weg des heils*" bo "orde des heils". *Geloof en rechtvaardiging*, p. 35. Só ook König, *Heil en heilsweg*, pp. 55-56 en Theron, *Vreemde geregtigheid*, p. 51.

348. Heyns, *Dogmatiek*, p. 303. My kursivering.

349. Berkouwer, *Geloof en rechtvaardiging*, pp. 26-27. Vgl. König, *Heil en heilsweg*, pp. 2, 56-57.

350. G. Sauer, "daéraek Weg" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, p. 458. "In übertragener Bedeutung kann das Leben des Menschen als ein Weg beschrieben werden, auf dem man sich befindet".

351. Berkouwer, *Geloof en rechtvaardiging*, p. 34.

352. Theron, *Vreemde geregtigheid*, p. 53; Van Niftrik, *a.w.*, p. 388; König, *Heil en heilsweg*, p. 6. Jonker lê ook klem op die eenheid van God se werk.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Die Gees van Christus, p. 204.

353. König, *Heil en heilsweg*, p. 57.

354. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 205. Met reg wys Jonker daarop dat die veelkleurige spreke oor die heilsweg, die dogmatikus nie van sy sistematiseringsopdrag onthef nie. *Die Gees van Christus*, p. 181; Berkhof, *Christelijk Geloof*, p. 500.

355. Die Heilige Gees se herskeppingswerk is werklik *re-creatio*. Dit beteken dat God sy skepping nie prysgee nie, maar herskep. Dit gaan om die skepping wat God deur sy skeppende mag tot stand gebring het (hoofstuk 2, paragraaf 2.1). En dan meer toegespits op die volk met en in wie die rûah herskeppend sou werk (paragraaf 2.3), asook die kosmos wat in die rûah se herskeppende handelinge betrek sou word (paragraaf 2.4). Vanuit hierdie perspektief funksioneer die Ou Testament as 'n verwysings- en vervullingsraamwerk vir die Heilige Gees se herskeppende werk in die Nuwe Testament.

Die begrip wedergeboorte kom dikwels in die paragraaf (4.3.1.) voor. Hierteenoor kom die betrokke woord skaars in die Nuwe Testament voor. In die ou Afrikaanse vertaling kom dit ses maal voor (Matt. 19:28, Joh. 3:3, 7, Tit. 3:5 en 1 Pet. 1:3, 23). In die nuwe Afrikaanse vertaling kom dit slegs nog in Tit. 3:5 en 1 Pet. 1:23 voor. In Joh. 3:3,7 is dit vervang met "opnuut gebore", in 1 Pet. 1:3 met "'n nuwe lewe" en in Matt. 19:28 met "nuut gemaak word". König, *Heil en heilsweg*, p. 132. Die term wedergeboorte het egter in so 'n mate in die dogmatiek ingeburger geraak (vgl. Calvyn, *Inst. III*, III; Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 3*, p. 603; Bavinck,

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Gereformeerde Dogmatiek 4, p. 1 e.v.; Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, p. 379 e.v.; Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 73 e.v.; Van Niftrik, *a.w.*, p. 387 e.v.; Noordmans, *Verzamelde werken 2*, pp. 307-309, 421, 424; Heyns, *Dogmatiek*, pp. 305-307; Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 205. Vgl. ook *Die Dortse Leerreëls*, *hoofstuk 3 en 4*, 11 en 12) dat daar nie daarvan afstand gedoen hoef te word nie. Daar is ook nie 'n teologiese beswaar daarteen in te bring nie. Die term kan egter met 'n rykdom ander sinonieme terme verduidelik word soos o.a. herskepping, 'n nuwe lewe en die geboorte van bo.

356. *Inst. III*, III, 3, 9; *N.G.B.* art. 24, *Die Dortse Leerreëls*, hoofstuk 3 en 4, 12.

357. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 74.

358. *Ibid.*, p. 78.

359. *Ibid.*, p. 82.

360. *Ibid.*, pp. 92-95. Theron volg Berkhof hierin na as hy die "herskepping" as die mees omvattende begrip beskou om die Gees se werk aan te dui. *Die ekklesia as kosmies-eskatologiese teken*, p. 65. Wanneer verskillende terme aan een begrip geheg word, is dit moeilik (onmoontlik) om onderskeidend te werk te gaan. 'n Voorbeeld hiervan is dit Berkhof die vervulling en die doop met die Heilige Gees as sinonieme begrippe hanteer. Dít is egter eksegeties onhoudbaar. Vgl. Vos, *a.w.*, pp. 104, e.v.; Engelbrecht, *God die Heilige Gees*, pp. 38-41, 47-50.

361. Daar kom verskillende uitdrukkings in aanmerking om die nuwe lewe as herskepping te omskryf. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, pp. 15-16, 21. Ridderbos

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

wys ten opsigte van die corpus Paulinium op die segswyses: om na God se beeld herskep te word (Kol. 3:10, Ef. 4:24); om na Christus se beeld herskep te word (2 Kor. 3:18, Gal. 4:19, Rom. 8:29) en ook die term wedergeboorte (Tit. 3:5). *Paulus. Ontwerp van zijn Theologie*, p. 245. Die radikale ingryping van God in die mens se lewe word ook onderstreep deur die gedagte van 'n nuwe skepping (2 Kor. 5:17, Gal. 6:15). P. Trummel, "paliggenesia Wiedergeburt" in G. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 1/2*, p. 19. Ridderbos gee voorkeur aan die vertaling "nuwe skepping", veral omdat dit in 2 Kor. 5:17 "om heilshistorische categorieën van oud en nieuw" gaan. *Paulus. Ontwerp van zijn Theologie*, p. 224. In Ef. 2:10 word die nuwe mense God se skepping genoem, geskape in Christus Jesus om hulle nuwe lewe aan goeie dade te wy. Die "skep in Christus Jesus" wys daarop dat God se gedigte (poiēma) bestem is om met 'n doksologiese ritme te leef. Die herskepping is gegrond op die Gees wat nuwe lewe gee (2 Kor. 3:6, Rom. 8:2) en op grond daarvan moet die nuwe skepsel sy lewe deur die Gees laat beheer (Rom. 8:4, 6, 13). Die nuwe lewe wat die Gees uitdeel, word deur Christus Jesus se opstanding vrygestel (1 Pet. 1:3). Bolkestein, *De brieven van Petrus en Judas*, p. 28.

62. Die nag dui moontlik op Nikodemus se vrees. Maar in die lig van die Johannese gebruik, sit daar 'n onthullende element in die gebruik van die "nag". Nikodemus is versluier deur die duisternis en kom van daaruit na Jesus wat die lig is (Joh. 3:21, vgl. ook Joh. 13:30). Schnackenburg, *a.w.*, p. 380; Gnilka, *a.w.*, pp. 26-27; Brown, *The Gospel according to John (i-xii)*, p. 130. Brown wys ook op die nag as teken van Nikodemus se vrees vir die Jode (Joh. 19:38) en op die Rabbynse gebruik om in die nag wakker te bly

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

vir studie van die Tora. *Ibid.*, p. 130. Die twee redes staan egter in die skadu van die eersgenoemde een. Vgl. Haenchen, *Das Johannesevangelium*, p. 216. Volgens Schulz is die nag die geskikste tyd vir 'n gesprek met Jesus. *A.w.*, p. 54. Bultmann lê klem op die geheimnisvolle aspek van die nag. *Das Evangelium des Johannes*, p. 94. Só ook Schulz, *a.w.*, p. 54.

363. Gnilka, *a.w.*, p. 27.

364. Dat God by iemand is, is 'n Ou-Testamentiese gedagte (vgl. Gen. 21:20, Rig. 6:13). Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Erster Teil*, p. 380; Schulz, *a.w.*, p. 54.

365. Die wonder was 'n Goddelike teken van 'n rabbi. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, n. 1, p. 95. Dit het ook sy vroomheid bevestig en sy leer geloofwaardig gemaak. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Erster Teil*, p. 380.

366. Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, p. 68.

367. Brown, *The Gospel according to John (i-xii)*, p. 130; Schulz, *a.w.*, p. 55; Gnilka, *a.w.*, p. 27. "Van bo" dui op God se woonplek. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Erster Teil*, p. 382. Die gebeure is dus 'n daad van God.

368. "Om die koninkryk te sien" beteken om die werklikheid daarvan te ervaar, om daarin te deel. Brown, *The Gospel according to John (i-xii)*, p. 138.

369. *Idem.*; E.L. Smelik, *Het evangelie naar Johannes*, p. 82.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

370. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Erster Teil*, p. 383.

371. *Idem*.

372. *Idem*.

373. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, p. 18.

374. Jonker, *Die Gees van Christus*, p. 205.

375. Schweizer, *a.w.*, p. 101.

376. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, p. 68; Van Ruler, *Theologisch Werk Deel I*, p. 179. Die wedergeboorte is "niet een nova creatio. Zij is een recreatio".

377. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel I*, p. 179.

378. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Erster Teil*, pp. 385-386. Vgl. Smelik, *a.w.*, p. 83.

379. Vgl. volledig hoofstuk 2.

380. Hoewel Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, p. 98 die "uit water en Gees" (Joh. 3:5) as 'n redaksionele toevoeging beskou, hou dit waarskynlik verband met die doop. Cloete, *a.w.*, n. 3, p. 114; König, *Heil en heilsweg*, p. 133; Smelik, *a.w.*, p. 82; Gnilka, *a.w.*, p. 27; Schulz, *a.w.*, p. 56; Haenchen, *Das Johannesevangelium*, p. 218. Met reg wys Schnackenburg egter daarop dat die blikrigting van Johannes 3 nie die doop is nie, maar die herskepping deur die Gees. *Das Johannesevangelium. Erster Teil*, p. 383. In Eseg. 36:25 is daar sprake van water wat 'n geestelike vernuwing verbeeld. Dié gebeure staan binne die konteks van die rûah se herskeppende werk.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Cloete, *a.w.*, n. 3, p. 114. Daar word ook 'n vergelyking getref tussen die uitgiet van water en die uitgiet van die rûah (rûah en seën is parallelle begrippe in Jes. 44:3) in Jes. 44:3. Vgl. Schnackenburg, *a.w.*, p. 383; Brown, *The Gospel according to John (i-xii)*, p. 140; L. Morris, *The Gospel according to John*, p. 215. Vir 'n oorsig oor die verband tussen die wedergeboorte en die doop in Tit. 3:5, vgl. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, pp. 247-248; Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, p. 20; Van Niftrik, *a.w.*, p. 332. Die Cathechismus Romanus gee in aanspeling op Joh. 3:5, Tit. 3:5 en Ef. 5:26 die volgende definisie: *Baptismus esse sacramentum regenerationis per aquam in verbo*. II, 2,5. Vgl. Ott, *a.w.*, pp. 394-418, 419-430; Berkouwer, *De sacramenten*.

381. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* 4, p. 69.

382. Van Ruler, *De vervulling van de Wet*, p. 56.

383. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, p. 69; Dijk, *a.w.*, p. 239; Heyns, *Dogmatiek*, p. 306.

384. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel I*, p. 179. Vgl. sy *De vervulling van de Wet*, p. 56. "Zelfs de wedergeboorte heft de geboorte op geen enkele wijze op!" *Theologisch Werk Deel V*, p. 12.

In die Ou Testament het ons reeds geleer dat God se rûah ook lewens-begin-sel en die lewensasem wat God gee, beteken. Dié gedagte kan hier as verwysingsraam dien. Vgl. volledig hoofstuk 2 (paragraaf 2.1).

385. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, pp. 63, 65, 70-71; Heyns, *Dogmatiek*, p. 306.

386. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, pp. 63, 70; Heyns, *Dogmatiek*, p. 306.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

387. Heyns, *Dogmatiek*, p. 306; Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, p. 70.

388. Calvyn, *Inst. III*, III, 3, 5, 8; Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, p. 46; Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 82; Heyns, *Dogmatiek*, p. 305.

389. Calvyn, *Inst. III*, III, 1.

390. "Poenitentiae nomen Hebraeis a conversione vel reditu, Graecis a mentis consiliique mutatione deductum est:..." *Inst. III*, III, 5.

391. Calvyn, *Inst. III*, III, 6.

392. Calvyn, *Inst. III*, III, 7.

393. Calvyn, *Inst. III*, III, 8.

394. Calvyn, *Inst. III*, III, 5.

395. Calvyn, *Inst. III*, III, 3.

396. Calvyn, *Inst. III*, III, 5, 6, 9.

397. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 82.

398. *Ibid.*, p. 83.

399. *Ibid.*, p. 83 e.v.

400. Heyns, *Dogmatiek*, p. 305.

401. *Ibid.*, p. 316.

402. *Ibid.*, p. 321.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

403. Schackenburg, *Das Johannesevangelium. Erster Teil*, p. 387; Brown, *The Gospel according to John (i-xii)*, p. 141; Gnilka, *a.w.*, p. 27.

404. Beide rûaḣ en pneuma kan (o.a.) wind en Gees beteken. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Erster Teil*, p. 387; Gnilka, *a.w.*, p. 27; R. Albertz en C. Westermann, "rûaḣ Geist" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band II*, pp. 726, 728-734, 742-753; R.G. Bratcher, "Biblical words describing man:breath, life, spirit", *The Bible Translator, Vol. 34* (2, 1983) 203, 205-208; J. Kremer, "pneuma Hauch, Atem, Wind, Geist" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 3/4*, pp. 281-282.

405. "Die in ihm wirksame geheimnisvolle Kraft wird darin gerade sichtbar." Albertz en Westermann, *a.w.*, p. 730; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Erster Teil*, p. 387; Gnilka, *a.w.*, p. 27; Brown, *The Gospel according to John (i-xii)*, p. 141; Smelik, *a.w.*, p. 83.

406. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Erste Teil*, p. 387; Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, p. 18; Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, p. 101.

407. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Erste Teil*, p. 387.

408. *Idem*. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, p. 101; Gnilka *a.w.*, p. 27. Gnilka verwys ook na 'n uitspraak van Xenophon, Mem. 4,3,14: "'n Mens sien nie die storm nie, maar dit wat dit werk, is bekend". *A.w.*, p. 27.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

409. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Erster Teil*, p. 387; Brown, *The Gospel according to John (i-xii)*, p. 141; Smelik, *a.w.*, p. 83.

410. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, p. 101; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, Erster Teil*, p. 387;

411. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, p. 101; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Erster Teil*, p. 387.

412. Vgl. volledig hoofstuk 2.

413. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, p. 51.

414. *Idem*.

415. *Idem*.

416. *Ibid.*, p. 52.

417. Heyns, *Dogmatiek*, p. 305. As Heyns verklaar dat die wedergeboorte 'n werk van God is, is dit volkome in orde. Die vraag is egter watter plek die mens binne die raam van die wedergeboorte as omvattende heilsbegrip inneem.

418. *Idem*.

419. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel VI*, p. 34.

420. *Ibid.*, p. 35.

421. *Idem*. Vgl. ook Van Ruler, *Theologisch Werk Deel II*, pp. 16,73,114; Van Ruler, *Theologisch Werk Deel III*, p. 26.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

422. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel VI*, p. 34. My kursivering.

423. *Idem*. My kursivering.

424. Van Ruler, *Breuklijnen in Kerk en Theologie. Hoofdmomenten van het getuigenis*, p. 82.

425. Vgl. Marlene van Niekerk se digbundel: *Groenstaar*.

426. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel I*, p. 181.

427. *Idem*.

428. *Idem*.

429. 'n Sinspeling op 'n formulering van Van Ruler, *Breuklijnen in Kerk en Theologie. Hoofdmomenten van het getuigenis*, pp. 84-85. As hy oor die wedergebore mens skryf, praat hy van sy vreugde in die Woord, Israel, Christus, die kerk, die tradisie, die amp, homself, die wêreld en God. "Dat is het wijnhuis der liefde. Daar drink ik mij dronken in de dronkenschap van de Geest."

430. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel VI*, pp. 12, 35.

431. *Die Dordtse Leerreëls*, hoofstuk 3 en 4, 12. "... quam Deus sine nobis, in nobis operatur ..." P. Schaff, *Creeds of the Evangelical Protestant Churches*, p. 567.

432. *Die Dordtse Leerreëls*, hoofstuk 3 en 4, 16. "... non agit in hominibus tanquam truncis et stipitibus, nec voluntatem ejusque proprietates tollit, aut invitam violenter cogit, sed spiritualiter vivificat, sanat, corrigit, suaviter simul ac potenter flectit: ..." *Ibid.*, p. 568.

433. *Die Dordtse Leerreëls*, hoofstuk 3 en 4, 14.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

434. König, *Heil en heilsweg*, p. 134. "Dit is trouens nie so dat Jesus vir Nikodemus wil leer dat hy nie by die weergeboorte 'n verantwoordelikheid het nie en dit maar net passief moet afwag nie".

435. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, p. 107; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Ester Teil*, p. 406.

436. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Ester Teil*, p. 408.

437. *Idem*.

438. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, p. 110.

439. *Idem*. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Ester Teil*, p. 409. Volgens Schnackenburg is dit moontlik dat Jes. 52:13 die boustof van die Johannese interpretasie van die verhoging bied. Fil. 2:9 kon ook 'n bydrae gemaak het. *Idem*. Só ook Brown, *The Gospel according to John (i-xii)*, p. 146.

440. Gnilka, *a.w.*, p. 29.

441. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Ester Teil*, p. 408.

442. *Ibid*. p. 411. Die "ewige lewe" is saaklik dieselfde as "die koninkryk van God". Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, n. 2, p. 109.

443. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, n. 2, p. 109.

444. *Ibid*, p. 109.

445. *Idem*.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

446. Veenhof, *De Parakleet*, p. 32; Veenhof, "Pontifex Maximus", "*Gereformeerd theologisch tijdschrift*, I (1978) 4-15; Heyns, *Dogmatiek*, p. 299.

447. Met reg het Berkouwer geskryf: "In deze correlatie tussen het heilig geloof en Gods genade is het geloof Gods gave, vrucht van het werk des Geestes. *Dit* geloof is geheel op Gods genade gericht". *Geloof en rechtvaardiging*, p. 200. Met reg merk Jüngel op: "Der zur Welt kommende Gott bringt den Glauben mit sich". *A.w.*, p. 110. Vgl. ook p.116. Berkouwer het verhelderend oor die waarde van die geloof geskryf. *Ibid.* pp. 177-215. Vgl. ook Calvyn, *Inst. III*, I, 13, 4; *Inst. III*, II, 1-43; Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, pp. 253-278; Van Niftrik, *a.w.*, pp. 32-41; Jonker, *a.w.*, pp. 137-159, 164-176; Berkhof, *Christelijk Geloof*, pp. 13-27, 458-463; Heyns, *Dogmatiek*, p. 307-311.

448. Vgl. noot 442.

449. Heyns, *Dogmatiek*, p. 308. Barth verklaar: "Nicht Gott, sondern der Mensch glaubt." *Kirchliche Dogmatik I/1*, p. 258. Daar kan met Jüngel saamgestem word as hy beweer: "Der Mensch glaubt, insofern er sich auf das Ereignis des Glaubens einlässt, das dem Ereignis der Wahrheit entspricht." *A.w.*, p. 110.

450. In die uitdrukking "en pisteiōn" (Joh. 3:15), dui "en" op die innerlike verbondenheid aan Jesus. Dit is deur sy Persoon en gemeenskap met Hom dat die ewige lewe as gawe ontvang word. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Ester Teil*, p. 410. Aangesien geloof 'n innerlike en innige verbondenheid tussen die wedergebore mens en Jesus uitdruk, word dit ook gekwalifiseer deur aanneem, erken, liefhê (Joh. 14:21-24), Cloete, *a.w.*, p. 115.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

451. In Johannes 1:12 is "kinders" 'n kollektiewe begrip in afgrensing van "sy eiendom" en "sy eie mense". Cloete, *a.w.*, p. 115.

452. Cloete, *a.w.*, p. 115; Gnilka, *a.w.*, p. 95; Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, pp. 314-315.

453. Vgl. oor dié saak Theron, *Die ekklesia as kosmies-eskatologiese teken.*

Op die vraag watter plek die Woord in die wedergeboorte inneem, moet eenstemmig geantwoord word dat die Woord van God die *heilsinstrument* is. Calvyn, *Inst. III*, II, 21; *III*, III, 1, 4; *III*, IV, 14. *Die Dordtse Leerreëls*, hoofstuk 3 en 4, 17; Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 3*, pp. 601-602; *Gereformeerde Dogmatiek 4*, pp. 19-20; 53-54; Kuyper, *a.w.*, pp. 383, 406-407 Van Niftrik *a.w.*, p. 391; Jüngel, *a.w.*, p. 116. Om 'n beeld te gebruik: die Woord van God is 'n dam waarin die heil van God opgegaar word. Wanneer die Heilige Gees die sluise van die dam oopmaak, spoel die heil die lewens van mense in. Die instroming vind deur die kanaal (geloof) wat die Gees aanlê, plaas. Die gedagte dat die Woord die heilsinstrument van die Gees is, vind sy steun in die Skrif. 1 Petrus 1:23 lê 'n verband tussen die saad (die lewende en ewige Woord van God) en die wedergeboorte. Vgl. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 4*, pp. 19-20; Bolkestein, *a.w.*, p. 65.

Wanneer die Gees die Woord as heilsinstrument gebruik, beteken dit dat die Woord ook in die proses van die *heilsverstaan* gebruik word. Dié gebruik kom veral in die afskeidsgesprekke van Jesus aan die lig (vgl. paragraaf 4.2). Die Heilige Gees sal "julle alles leer en julle herinner aan alles wat Ek vir julle gesê het" (Joh. 14:26). Onder "leer" word

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

verstaan dat Hy aan "hulle die volle omvang en konsekwensies van die koms lewe en sterwe van Jesus sal uitlê en verklaar. Cloete, *a.w.*, p. 122; Veenhof, *De Parakleet*, p. 24. Met "herinner" bedoel Johannes dat die Parakleet aan die dissipels "die regte verstaan (Joh. 2:16, 17:22) van die gesproke woord van Jesus" sal gee. Cloete, *a.w.*, p. 122. Dit gaan dus om "eine aktualisierende Vergegenwärtigung der Botschaft Jesu." Porsch, *a.w.*, p. 66. Wanneer die Woord van Christus nuut teenwoordig is, leer die Gees sy dissipels om dit (op-) nuut te verstaan in verband met die telkens wisselende situasie waarin hulle leef. Veenhof, *De Parakleet*, p. 24.

Die swaargelade belofte in Joh. 16:13-15 "onderstreept het gezichtspunt der *continuïteit* in de openbaring." Veenhof, *De Parakleet*, p. 22. Die Parakleet bring geen nuwe leer nie, maar Hy sit Jesus se openbaringswerk voort. Porsch, *a.w.*, p. 66. "Door de Geest blijft de verheerlijkte Christus spreken. Het door de Geest bemiddelde woord is geen ander dan het woord van de Heer zelf." Veenhof, *De Parakleet*, p. 22.

Wanneer daar 'n saak uitgemaak word vir die betrokkenheid van die Heilige Gees op die Woord as sý heilsinstrument, dan is die standpunt daarop gerig om die mens in die proses van die heilstoeëiening teen subjektiewe oorstromings te bewaar en om hom teen allerlei gestaltes van spiritualisme te vrywaar.

Die handhawing van die middellike aspek van die wedergeboorte, word nie afgeswak deur óók op die *onmiddellike* werking van die Gees te wys nie. Heyns kan selfs beweer: "Dat die Heilige Gees binne die ruimte van die genadeverbond en op grond van die

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

uitverkiesing direk en onmiddellik in die harte van mense werk, kan nie ontken word nie." *Dogmatiek*, p. 306. Hy spits die onmiddellike werking (veral) op die "vroeggestorwe verbondskinders" toe. *Dogmatiek*, p. 307. Die normale is egter "dat die Gees deur die Woord" sy wederbarende werk doen. *Dogmatiek*, p. 307. Met hierdie uitspraak staan Heyns vierkantig binne die Gereformeerde tradisie. Calvyn, *Inst. IV*, XVI, 17, 18; Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek 3*, p. 602; *Gereformeerde Dogmatiek 4*, pp. 29, 53-54; Kuyper, *a.w.*, pp. 385, 387, 388-389, 406-409.

454. J.P. Louw, *Semantiek van die Nuwe Testamentiese Grieks*, p. 156; H. Schlier, *Der Römerbrief*, p. 244.

455. Louw, *a.w.*, p. 157.

456. Ibid., pp. 157-158. Vgl. Louw, *A semantic discourse analysis of Romans*, pp. 90-91.

457. Sand, "sarx Fleisch" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 5/6*, pp. 549-557.

458. A.F.N. Lekkerkerker, *De brief van Paulus aan de Romeinen I*, pp. 326-327; Nygren, *a.w.*, p. 233.

459. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 359. Met reg verklaar Sand dat sarx die alles-beheersende mag van die sonde waaraan die mens uitgelewer is, beskryf. Hy voeg hieraan toe: "Dieser Mensch ist eingebunden in eine sündige, gottfeindliche Existenz und unfähig, aus eigener Kraft Erlösung zu erlangen." "sarx Fleisch" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 5/6*, pp. 552. Vgl. ook Ridderbos se uitspraak: "vlees" dui by Paulus sonde "in héél haar van God afgekeerde en

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

afkerige strekking" aan. *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, p. 108. Vgl. ook Michel, *a.w.*, p. 191; W. Grundmann, *Wandlungen im Verständnis des Heils*, p. 42. Jüngel wys daarop dat die "vlees" in sy eie selfverwesenliking teen God gerig is en daarom na die dodelike ondergang lei. *A.w.*, p, 98. Lekkerkerker vestig ook die aandag daarop dat die sarx nie net 'n aanduiding van die sterflikheid van die mens is nie, maar ook van sy ongehoorsaamheid, sy opstandigheid en sy doemwaardigheid voor God se aangesig. *A.w.*, pp. 326-327. Die sterflikheid is egter nie hier in die blikveld van die woord nie.

460. Nygren, *a.w.*, pp. 233-234.

461. Ridderbos, *Romeinen*, p. 175; Michel, *a.w.*, p. 191; Sanday en Headlam, *a.w.*, p. 195.

462. Käsemann, *a.w.*, p. 211; Wilckens, *a.w.*, n. 530, p. 130.

463. Ridderbos, *Romeinen*, p. 175; Lekkerkerker, *a.w.*, p. 330; Michel, *a.w.* p.191; Grundmann, *a.w.*, p.42; Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 353-354.

464. Pesch, *Römerbrief*, p. 69.

465. Lekkerkerker, *a.w.*, p. 330; Wilckens, *a.w.*, p. 130.

466. "De in Christus in de Geest geschonken vrijheid mag en moet de zonde als een overwonnen macht doen beschouwen, maar niet als een vijand, die geen enkele nederlaag meer kan toebrengen, in de zedelijk-perfectionistische zin van het woord". Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, p. 299.

467. *Ibid.*,p. 297.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

468. *Ibid.*, p. 298.

469. Van Ruler, *Theologisch Werk Deel I*, p. 188.

470. Vgl. *ibid.*, p. 185.

471. Michel, *a.w.*, p. 195; Käsemann, *a.w.*, p. 217; Wilckens, *a.w.*, p. 134; Pesch, *Römerbrief*, p. 70; Schlier, *Der Römerbrief*, p. 250.

472. Ridderbos, *Romeinen*, p. 179; Käsemann, *a.w.*, p. 217; Wilckens, *a.w.*, p. 134.

473. Ridderbos, *Romeinen*, p. 180; Pesch, *Römerbrief*, p. 70.

474. Dié aspek het reeds in paragraaf 4.2 aan die lig gekom, onder die bespreking van die Gees as Arrabōn.

475. Lekkerkerker, *a.w.*, p. 342; Ridderbos, *Romeinen*, p. 185; Wilckens, *a.w.*, p. 151.

476. Nygren, *a.w.*, p. 240; Lekkerkerker, *a.w.*, p. 342; Newman en Nida, *a.w.*, p. 158; Wilckens, *a.w.*, p. 151; Schlier, *Der Römerbrief*, p. 257. Volgens Käsemann, *a.w.*, p. 224 handel die ho nun kairos nie slegs om die aardse bedeling nie en ook nie om die bose aiōn houtos nie. Dit is ook nie met die heilstyd identies nie (Rom. 3:21). "Es handelt sich um den schicksalträchtigen Augenblick, welcher der Offenbarung künftiger Herrlichkeit vorangeht, und zwar in jener Kürze des parautika tēs thlipseōs von 2 K.4,17". Die klem is egter nie hier op die kortheid van die verdrukking nie, maar op die *werklikheid* daarvan.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

477. Käsemann, *a.w.*, p. 216 verklaar dat sōma wat as nekron beskryf word, kan "nur der Leib der Sünde von 6,6, des Todes von 7,24, also die sarx sein". Hy vervolg dan: "Psychologisiert man nicht, kommt nur der in der Taufe erfolgte Tod des Sündenleibes in Betracht". Die liggaam is sedert die doop dood insoverre dit die sonde aangaan. *Idem*. Só ook Wilckens, *a.w.*, p. 132. Dit is egter nie so seker dat die doopmotief hiér inspeel nie. Louw, *A semantic discourse analysis of Romans*, p. 90 oordeel: "in Christ the sarx has lost is power to produce sin..." Volgens Wilckens, *a.w.*, p. 132 beteken die doodwees van die liggaam: "unsere Zugehörigkeit zum 'Leib der Sünde' ist aufgehoben; die Sünde hat ihre Kraft, uns in unserer leibhaftigen Tatwirklichkeit zu bestimmen, verloren". Die doodwerkende krag van die sonde het in Christus uitgewoed sodat die gelowige van die wet van die sonde en die dood bevry is (Rom. 6:11, 8:2). *Idem*. Vgl. ook p. 133.

Jonker skryf: "Die *liggaam* is die konkrete bestaan van die mens soos dit deur die sonde beheers word, die mens self in sover hy vlees is. Dié liggaam is met Christus gekruisig en daarom *dood*. *Vanweë die sonde* gee die rede aan waarom die oue mens saam met Christus gedood moes word (6:6)". *Die brief aan die Romeine*, pp. 115-116. Ridderbos se verklaring lê op dieselfde vlak. Hy gee die volgende toeligting. Dit gaan dus nie "over de tegenwoordigheid van het dood-zijn in biologische zin, maar om het mede gekruisigd zijn van de oude mens in Christus". *Romeinen*, p. 177. *Dia harmartian* beteken volgens Ridderbos nie slegs: vanweë die deur die gelowige in die liggaam begane sonde nie, maar vanweë die liggaam van Christus gevonnisde sonde. Tog laat Ridderbos die biologiese dood nie heeltemal buite rekening nie. "De gelovigen moeten nog *sterven*, niet omdat zij

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

persoonlijk nogmaals in het lichaam gevonnist moeten worden, maar omdat zij als in Christus begrepen, ook de weg van Christus moeten gaan", nl. van die dood. *Idem*. My kursivering.

478. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 369.

479. *Idem*.; Nygren, *a.w.*, p. 236.

480. Versteeg, *Christus en de Geest*, pp. 369-370.

481. Ridderbos, *Romeinen*, p. 175. Versteeg wys op die paralleliteit van die uitdrukkings "die Gees woon in julle" (9) en "Christus is in julle" (10). *Christus en de Geest*, p. 367.

482. Ridderbos, *Romeinen*, p. 175; Michel, *a.w.*, pp. 191-192.

483. Ridderbos, *Romeinen*, pp.175-176.

484. Käsemann, *a.w.*, p. 215; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 366.

485. Ridderbos, *Romeinen*, p. 176.

486. Wilckens, *a.w.*, p. 132.

487. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 376.

488. Lekkerkerker, *a.w.*, p. 330; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 348; Michel, *a.w.*, pp. 189, 191.

489. Michel, *a.w.*, p. 189; Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 347.

490. Michel, *a.w.*, p. 189.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

491. Die Nuwe Testamentiese vredesboodskap gaan terug op dié van die Ou Testament. Vgl. G. Gerleman, "šlm genug haben" in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band II*, pp. 919-935; V. Hasler, "eirēnē Frieden" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I 7/8*, pp. 957-964; Versteeg, "Vrede" in *Bijbel woorden op de man af*, pp. 89-91.

492. Grundmann, *a.w.*, p. 42. Jonker beperk die vrede ten onregte net tot God en die medemens. *Die brief aan die Romeine*, p. 115.

493. Daar bestaan 'n verskil van mening oor die aard van die sugte. Ridderbos oordeel dat dit "wel op het *innerlijke, vurige betrekking*" het. *Romeinen*, p. 188. My kursivering. Só ook Wilckens, hoewel hy die godsdienstige gerigtheid van die sugte, wat Käsemann, *a.w.*, p. 229 en Michel, *a.w.*, p. 205 bepleit, ook moontlik ag. *A.w.*, p. 157. Van Rensburg praat van "ons eie versugtende verlange". J.J. Janse van Rensburg, *Die ontleding van sintaktiese struktuur in die Griekse Nuwe Testament*, p. 166.

Myns insiens gaan dit om 'n eksistensiële sug wat nie net tot die godsdiensbeoefening beperk is nie.

494. Ridderbos, *Romeinen*, p. 187; Jonker, *Die brief aan die Romeine*, p. 123; Wilckens, *a.w.*, p. 157; Käsemann, *a.w.*, p. 228; Michel, *a.w.*, p. 205.

495. Ridderbos, *Romeinen*, p. 188. Dit is beter om van die nog-nie-deelhê aan die voltooide heil nie, te praat. Vgl. W. Bindemann, *Die Hoffnung der Schöpfung*, p. 72.

496. Wilckens, *a.w.*, p. 158; Käsemann, *a.w.*, p. 229; P. Althaus, *Der Brief an die Römer*, p. 94; Pesch, *Römerbrief*, p. 72.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

497. Ridderbos, *Romeinen*, p. 188; Wilckens, *a.w.*, p. 157.

498. Ridderbos, *Romeinen*, p. 188.

499. Vgl. volledig paragraaf 4.2.

500. Die uitdrukking axia ... pros kom uit die Rabbynse woordeskat waar dit op die lyding van die vromes toegepas is. Käsemann, *a.w.*, p. 224. Michel, *a.w.*, n. 2, p. 201 dui op parallelle in die Hellenistiese en Joodse spraakgebruik. Wilckens, *a.w.*, p. 152 wys daarop dat die segging in die apokaliptiek ten opsigte van die regverdiges van toepassing was.

501. Wilckens, *a.w.*, n. 645, p. 151; Bindemann, *a.w.*, p. 68.

502. Jonker, *Die brief aan die Romeine*, p. 123; Althaus, *a.w.*, p. 94; Nygren, *a.w.*, p. 245.

503. Ridderbos, *Romeinen*, p. 190.

504. *Ibid.*, p. 191.

505. Versteeg, *De Heilige Geest en het gebed*, p. 23. Vir 'n oorsig oor die verklaring van die armoede, vgl. Käsemann, *a.w.*, p. 231; Versteeg, *De Heilige Geest en het gebed*, pp. 23-24; Michel, *a.w.*, p. 207; Althaus, *a.w.*, p. 94.

506. Versteeg, *De Heilige Geest en het gebed*, p. 24. Vgl. ook Michel, *a.w.*, p. 207; Käsemann, *a.w.*, p. 233.

507. Ridderbos, *Romeinen*, p. 191; Wilckens, *a.w.*, p. 161.

508. Ridderbos, *Romeinen*, p. 191; Jonker, *Die brief aan*

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

die Romeine, p. 123; Wilckens, *a.w.*, p. 161; Pesch, *Römerbrief*, p. 73.

509. Versteeg, *De Heilige Geest en het gebed*, p. 25. My kursivering.

510. *Ibid.*, p. 26.

511. *Ibid.*, p. 25. Käsemann, *a.w.*, p. 232 neem in sy verklaring van die swakheid nie die werklikheid van die sondebreuk voldoende in ag as hy die swakheid tot "die äussere Anfechtung der christlichen Existenz" beperk nie.

512. Versteeg, *De Heilige Geest en het gebed*, p. 27. Die werkwoord sunantilambanesthai is 'n bicompositum waarin die eerste voorsetsel die tweede een versterk. *Idem.*; Wilckens, *a.w.*, n. 706, p. 161.

513. Ridderbos, *Romeinen*, p. 190.

514. Versteeg, *De Heilige Geest en het gebed*, p. 31; Bindemann, *a.w.*, p. 77.

515. Die werkwoord huperentygchánein is ook 'n bicompositum wat 'n parallelle sinskonstruksie met sunantilambanesthai vorm. "Het voorzetsel *huper* in het bicompositum heeft dan mede de waarde van het voorzetsel *anti* in de betekenis 'in de plaats van'". Versteeg, *De Heilige Geest en het gebed*, p. 29. Käsemann, *a.w.*, p. 232 oordeel dat die werkwoord soos in Rom. 8:34 en Hebr. 7:25 die "Interzession" beskryf. Hy verwys in die verband na die voorspreker-motief by die Jodendom (vgl. paragraaf 4.2 oor die Paraklētos). Die klem val hier op die plaasbekledende intrede vir iemand. Vgl. Wilckens, *a.w.*, n. 707, p. 161.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

516. Käsemann verdedig die standpunt dat die stenagmoi alalētoi op glossolale gebed wys. "Wohl gibt es jedoch guten Sinn, wenn an glossolalisches Gebet wie in 1 K. 14, 15 gedacht wird". *A.w.*, p. 232. Só ook Althaus, *a.w.*, p. 94. Versteeg het in sy proefskrif nog met Käsemann saamgestem. *Christus en de Geest*, n. 240, p. 371. In 'n latere werk het hy egter tot ander (beter!) insigte gekom. *De Heilige Geest en het gebed*, pp. 28-29. Michel, *a.w.*, p. 208 reken dat dit voor die handliggend is dat hier aan glossolalie gedink kan word, maar voeg tog hieraan toe dat dit *veelmeer* "um einen himmlischen, apokaliptischen Vorgang" handel. Wilckens oordeel dat dit onwaarskynlik is dat hier spesiaal aan glossolalie gedink moet word. *A.w.*, pp. 161-162.

517. Ridderbos, *Romeinen*, pp. 191-192; Lekkerkerker, *a.w.*, p. 350; Schlier, *Der Römerbrief*, p. 269. "Onuitspreeklik sien op wat vir die mens onuitspreeklik is vanweë sy beperkte insig en vermoë", Jonker, *Die brief aan die Romeine*, p. 123; en om die rede gaan dit nie daarom dat die Gees sonder woorde sug nie. Só ook Nygren, *a.w.*, p. 244. Die "pleit" van die Gees dui nie op 'n woordelose daad nie.

518. Versteeg, *De Heilige Geest en het gebed*, p. 27; Schlier, *Der Römerbrief*, p. 269.

519. *Ibid.*, p. 30; Michel, *a.w.*, p. 208; Ridderbos, *Romeinen*, pp. 192-193; Wilckens, *a.w.*, p. 161; H.W. Schmidt, *Der Brief des Paulus an die Römer*, p. 150.

520. Ridderbos, *Romeinen*, p. 193.

521. Pesch, *Römerbrief*, p. 70; Lekkerkerker, *a.w.*, p. 333; Althaus, *a.w.*, p. 87. Vgl. hoofstuk 3, paragraaf 3.6 oor Rom. 1:4.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

522. "Dit nieuwe leven is het door Christus in zijn opstanding aangebrachte leven en dit leven komt in de Geest tot de gelovigen". Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 372. Vgl. ook Ridderbos, *Romeinen*, p. 177; Althaus, *a.w.*, p. 87.

523. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 372; Ridderbos, *Romeinen*, pp. 177-178; Jonker, *Die brief aan die Romeine*, p. 116; Nygren, *a.w.*, p. 236; Janse van Rensburg, *a.w.*, p. 127. Käsemann, *a.w.*, p. 216 is van mening dat dikaiosunē nie die regverdigingsoordeel kan beteken nie. Die Christologiese vryspraak sowel as die etiese eis word deur Lekkerkerker, *a.w.*, pp. 332-333; Wilckens, *a.w.*, pp. 132-133 en Sanday en Headlam, *a.w.*, p. 198 ondersteun. Dié mening vind egter geen steun in die teks binne sy konteks nie.

524. Versteeg, *Christus en de Geest*, p. 374; Wilckens, *a.w.*, p. 133; Jonker, *Die brief aan die Romeine*, p. 116; Althaus, *a.w.*, p. 87; Michel, *a.w.*, p. 194; Käsemann, *a.w.*, p. 217.

525. Ridderbos, *Romeinen*, p. 178; Sanday en Headlam, *a.w.*, p, 199.

526. Vgl. hoofstuk 2, paragrawe 2.3 en 2.4.

527. Die volgende betekenismoontlikhede van die woord ktisis kan oorweeg word:

1. die hele skepping wat óók alle mense insluit,
2. die ganse skepping sonder die Christene,
3. die nie-menslike skepping (dier en natuur),
4. die nie-menslike skepping (natuur),
5. die mensdom,
6. die engelewêreld.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Vir 'n oorsig oor die verskillende verklaringsmoontlikhede, vgl. Wilckens, *a.w.*, pp. 152-153; Käsemann, *a.w.*, p. 224; Michel, *a.w.*, p. 201; Althaus, *a.w.*, p. 92; Grundmann, *a.w.*, pp. 43-44; Ridderbos, *Romeinen*, pp. 185-186; Lekkerkerker, *a.w.*, pp. 342-343; Sanday en Headlam, *a.w.*, p. 207; Pesch, *Römerbrief*, p. 72; G. Petzke, "ktisis Schöpfung, Geschöpf" in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band II 7/8*, pp. 806-807; Bindemann, *a.w.*, pp. 73-75; Schlier, Der Römerbrief, p.259; Schmidt, *a.w.*, pp. 145-146.

528. Ktisis "is hier stellig op te vatten als de schepping in de zin van 'de wereld' of 'de natuur' in tegenstelling tot de mensheid". Versteeg, *Christus en de Geest*, n. 284, pp. 377-378. Daar kan met Wilckens se gevolgtrekking saamgestem word op voorwaarde dat hy die woorde tussen aandagstrepe weglaat. "Man wird darum dem Text Röm 8: 19-22 m.E. nur gerecht, wenn man ktisis - *jedenfalls primär* - im Sinn der gesamten aussermenschlichen Schöpfung versteht". *A.w.*, p. 153. My kursivering. Onder die "gesamten aussermenschlichen Schöpfung", moet dan die stomme skepping verstaan word.

Die stomme skepping kom in Rom. 8:19-23a eksplisiet aan die orde, terwyl die Christen eksplisiet in Rom. 8:23b aan die beurt kom. Daar is daarom nie sprake van 'n implisiete gerigtheid op die Christen in Rom. 8:19-23a nie.

529. Ridderbos, *Romeinen*, p. 186; Lekkerkerker, *a.w.*, p. 343; Sanday en Headlam, *a.w.*, p.207; Newman en Nida, *a.w.*, p. 158. Vgl. J. May, "Religious Symbolisations of Nature in Ethical Argumentation" in *Linguistica Biblica*, 48 (Des. 1980) 32.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

530. Wilckens, *a.w.*, p. 154.

531. Althaus, *a.w.*, p.93.

532. Die woord verydeling staan in Rom. 8:20 met die oog op die beklemtoning (beklemming!) aan die begin van die sin. Michel, *a.w.*, p. 202; Newman en Nida, *a.w.*, p. 159. Dié begrip beskryf die vergeefsheid, die inhoudloosheid en die nietigheid van die skepping. Ridderbos, *Romeinen*, p. 186; Jager, *a.w.*, p. 152. Miskien dui dit ook op "die Verkehrtheit und die Unordnung der Welt". Michel, *a.w.*, p. 202. In die LXX verwys die woord telkens na die heidense afgode. Newman en Nida, *a.w.*, p. 159. Hier het ons 'n Nuwe Testamentiese sinspeling op Prediker. Jonker, *Die brief aan die Romeine*, p. 122; Lekkerkerker, *a.w.*, p.345.

533. Michel, *a.w.*, pp. 202-203; Ridderbos, *Romeinen*, p. 187. Dit is 'n tipiese Joodse gedagte dat die mens en sy wêreld innig verweef is. Newman en Nida, *a.w.*, p. 158; Pesch, *Römerbrief*, p. 72. Daar word ook in die apokaliptiese tradisie na die konsekwensies van die sondeval verwys. Käsemann, *a.w.*,p. 227.

534. Veral as in ag geneem word dat die indompeling van die skepping in die sonde-werklikheid nie uit eie keuse geskied het nie (Rom. 8:20).

535. Dit bly 'n vraag wie die versweë S(s)ubjek van die werkwoord "onderworpe" is. Hoewel Wilckens oordeel: "Eine eindeutige Entscheidung jedoch scheint mir nicht möglich", staan dié teks tog binne die raam van "die Urheberschaft Gottes". *A.w.*, p. 154. Vgl. ook Käsemann, *a.w.*, p. 227; Althaus, *a.w.*, p. 93; Ridderbos, *Romeinen*, p. 187; Jonker, *Die brief aan die Romeine*, p. 122; Lekkerkerker, *a.w.*, p. 346;

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Janse van Rensburg, *a.w.*, p. 134; May, *a.w.*, 30.

536. Dit is nie nodig om soos Käsemann 'n teenstelling tussen die regterlike oordeel en die konkrete vervloeking te maak nie. *A.w.*, p. 227. Die regterlike oordeel en die vervloeking sluit mekaar juis nie uit nie!

537. In die Joodse eskatologie is daar veelvoudige verwysings na die verwagting van die finale opheffing van alle verganklikheid. Wilckens, *a.w.*, n. 626, p. 149. Die klag oor die aardse verganklikheid en die belofte van die bevryding is ook in die Hellenistiese wêreld bekend. *Ibid.*, n. 628, p. 150. Paulus gee egter aan sy eietydse voorstellings 'n eskatologiese verstelling. Die hoop vat nouai in die droë hout (van die verwagting) vlam!

538. Die dood heers immers in die ganse skepping soos 'n tiran. Jonker, *Die brief aan die Romeine*, p. 122.

539. Wilckens, *a.w.*, p. 204; Ridderbos, *Romeinen*, p. 187.

540. Ridderbos se opmerking dat die bekendmaking van God se kinders nie gesien moet word as dit waarna die skepping bewus of gelowig uitsien nie, maar as 'n interpretasie van 'n waarneembare verlange dien, hang saam met sý interpretasie van ktisis. *Romeinen*, pp. 185-186. Die werkwoord apekdechesthai "charakterisiert das sich ungeduldig ausstreckende Spähen nach einem Hoffnungsschimmer". Käsemann, *a.w.*, p. 227. Vgl. ook Ridderbos, *Romeinen*, p. 185; Jonker, *Die brief aan die Romeine*, p. 122; Lekkerkerker, *a.w.*, p. 345; Sanday en Headlam, *a.w.* p.206; Michel, *a.w.*, p. 202.

541. Die genitief tēs doxēs is 'n genetivus epexegeticus.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Wilckens, *a.w.*, p. 155. Hier kom die tweede aspek van die lotsverbondenheid tussen die skepsel en die skepping na vore: een in val én opstanding. Die voltooide heil tref nie net die skepsel nie, maar dit het kosmiese afmetings. Daarom sal dit elke uithoek van die skepping deurlig! Vgl. Bindemann, *a.w.*, p.32.

542. Wilckens, *a.w.*, p. 155.

543. "Eschatologische Herrlichkeit ist vollendete Freiheit und diese ihrerseits der Inhalt endzeitlicher Verherrlichung der Gotteskinder". Käsemann, *a.w.*, pp. 225-226.

544. Pesch, *Römerbrief*, p. 72.
Volgens Käsemann sluit die "tot nou toe" by die ho nun kairou van Rom. 8:18 aan. "Gemeint ist der eschatologische Augenblick welcher der Parusie vorangeht, also dem Ende von Apk. 21, 4, wo mit der ersten Schöpfung auch Leid, Geschrei und Mühsal vergehen". *A.w.* p. 228. Die eskatologiese oomblik is egter nie net voor die paroesie gekonsentreer nie, maar word Pneumaties van oomblik-tot-oomblik verkort (verhaas!). Die "tot nou toe" gee eerder te kenne: "... der alte Aeon ist noch nicht zu Ende gegangen, der neue noch nicht angebrochen". Michel, *a.w.*,p. 205. Hieraan sal egter toegevoeg moet word: natuurlik het die nuwe aeon in die ou aeon aangebreek, maar dit is nog eskatologies op pad na die voltooiingsdag.

545. Die "nuwe wêreld" lê nie binne die bereik of die moontlikhede van die natuurlike ontwikkeling nie, maar dit is 'n geskenk op grond van God se herskeppende genade. Ridderbos, *Romeinen*, p. 187. Vgl. Pesch, *Römerbrief*, p. 72.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

"Offenbar liegt das apokalyptische Bild der 'Messias-wehen' unserem Text zugrunde". Michel, *a.w.*, p. 204 en n.4, p. 204. Vgl. ook Wilckens, *a.w.*, n. 615, p. 148.

546. Vgl. paragraaf 4.2.

547. Vgl. paragraaf 4.2.

548. Die klem lê beklemmend op die almal. Pop, *a.w.*, pp. 153-154; Groenewald, *a.w.*, p. 77; Bultmann, *Der zweite Brief an Korinther*, p. 145.

549. Pop, *a.w.*, p. 154; Groenewald, *a.w.*, p. 77.

550. Die agterskot wat die Gees gaan uitdeel, bestaan in 'n nuwe verheerlikte bestaanswyse. Die nuwe bestaans-wyse word met 'n gebou vergelyk (2 Kor. 5:1). 'n Gebou waarvan God die Ontwerper en Herskepper is. Pop, *a.w.*, p. 140. Dié woning sal ewig bestaan. Die "ewig bly staan" dui op die permanensie en onverwoesbaarheid van die vernieude toekomstige bestaanswyse. Groenewald, *a.w.*, p. 72.

551. Ridderbos, *Romeinen*, p. 189; Wilckens, *a.w.*, p. 229.

552. Met reg wys Jonker daarop dat alle lyding op die oog is en nie slegs lyding om Christus wil nie. *Die brief aan die Romeine*, p. 120. Vgl. ook Ridderbos, *Romeinen*, p. 183; Althaus, *a.w.*, p. 92, Nygren, *a.w.*, p. 239. Tog staan die lyding om Christus wil op die voorgrond. Ridderbos, *Romeinen*, p. 184.

553. Käsemann, *a.w.*, p. 221.

554. Die lydingsaspek word vanuit 'n korporatiewe gesigs-punt beskou. Daar staan: sumpáschomen (Rom. 8:17). Ridderbos, *Romeinen*, p. 183; Jonker, *Die brief aan die Romeine*, p. 120; Bindemann, *a.w.*, pp. 39-41.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

555. In Rom. 8:17 staan geskryf: sundoxasthōmen. Die saam met Christus verheerlik word, is gegrond op die korporatiewe opstandingsgemeenskap met Hom. Michel, *a.w.*, p. 200. Vgl. ook Ridderbos, *Romeinen*, p. 183; Jonker, *Die brief aan die Romeine*, p. 120; Käsemann, *a.w.*, p. 221; Bindemann, *a.w.*, pp. 39-41.

556. De Villiers, *Die Handelinge van die Apostels. Deel I*, p. 51; Stählin, *a.w.*, p. 42.

557. De Villiers, *Die handelinge van die Apostels Deel I*, pp. 52-53; Lindijer, *a.w.*, p. 63. Lindijer se opmerking: "Joël schreef eigenlijk over de grote en *vreselijke* dag, maar via de foute weergawe van de LXX wordt dit een *stralende* dag", doen hoegenaamd nie reg aan die Joëlteks binne sy konteks nie (vgl. hoofstuk 2, paragraaf 2.3). In die Handelinge-konteks is die dag 'n "groot en glorieryke dag" vir elkeen wat die Naam van die Here aanroep.

558. Lindijer, *a.w.*, p. 63; G. Schneider, *a.w.*, p. 269; Schille, *a.w.*, p. 108; Grosheide, *De Handelingen der Apostelen I*, p. 67.

559. Stählin, *a.w.*, p. 43.
a. tekens bo in die lug
b. wonders onder op die aarde
b. bloed en vuur en rookwolke
a. die son sal pikdonker word en die maan bloedrooi (Hand. 2:19-20).

560. De Villiers, *Die Handelinge van die Apostels. Deel I*, p. 53; G. Schneider, *a.w.*, p. 269; Stählin, *a.w.*, p. 43. Die vuur en die rookwoke wys op brandstigting en moontlik op vulkaanuitbarstings. Grosheide, *De Handelingen der Apostelen I*, p. 71.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

561. De Villiers, *Die Handelinge van die Apostels. Deel I*, p. 53.

562. Schille, *a.w.*, p. 108.

563. Vgl. Stählin, *a.w.*, p.43.

564. Die bruid (die kerk: Op. 19:7) roep op aandrang van die Gees. Montague, *a.w.*, p. 327; W. Hendriksen, *More than conquerors*, p. 209; F.F. Bruce, "The Spirit in the Apocalypse" in B. Lindars en S.S. Smalley, *Christ and Spirit in the New Testament*, pp. 342-343.

565. "Wie deze roep hoort is verplicht die over te nemen". A.J. Visser, *De openbaring van Johannes*, p. 265. C. van der Waal sien die roep as 'n roep van die een Parakleet (Joh. 14:16, 16:7,) na die ander Parakleet (1 Joh. 2:1). Die persoonlike aanspraak: "En elkeen wat dit hoor, moet sê 'Kom!'", gee volgens hom te kenne dat die afsonderlike kerklede en ook die belangstellendes nie uit die oog verloor moet word nie. *Openbaring van Jezus Christus II*, p. 396.

H. Kraft reken dat dit in die teks om die bruid wat verwagtend na Jesus se koms roep, gaan. *Die Offenbarung des Johannes*, p. 282.

A. Pohl verklaar die teks in die lig daarvan dat enkele gemeentelede die Gees sou demp. Daarom is die boodskap in die gemeenteversameling gehoor: "Kom!" *Die Offenbarung des Johannes*, p. 349. Dié verklarings doen egter nie reg aan die teks wat die roep kosmies eggo nie. Daarom is dit beter om saam met G.E. Ladd die teks as 'n uitnodiging aan die wêreld te beskou. Die Gees roep. Dié roep vind aanklank in die bruid se hart wat dit verder laat weerklink.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Almal wat dit hoor en daarop ag gee, dra die uitnodiging die wêreld in. *A commentary on the Revelation of John*, p. 295. Die uitnodiging aan die dorstiges om verniet water te kry, het 'n Ou-Testamentiese aanloop (Jes. 55:1, vgl. Joh. 7:37-38). Kraft, *a.w.*, p. 281. Die uitnodiging aan die dorstiges om water te kom haal, verbeeld die heilsverkwikking. Pohl, *a.w.*, p. 349; Kraft, *a.w.*, p. 281; E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, p. 110.

566. Die amen dui op die absolute sekerheid van die betroubare woord. H.B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, p. 313.

567. Berkhof, "Enige aspekten in het denken over de Heilige Geest in de 20e eeuw", *Bulletin voor Charismatische Theologie*, 1,1 (1978) 21.

568. In die gedig "Flits uit 'n braaipan" sê die mens oor sý Goddelike making:

> "Dit is nie net 'goed' nie, Heer, dis manjifiek". Sheila Cussons, *Verwikkelde lyn*, p. 35.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

OPSOMMING

DIE HEILIGE GEES AS KOSMIES-ESKATOLOGIESE GAWE - 'n EKSEGETIES-DOGMATIESE STUDIE

deur

Casparus Johannes Adam Vos

Promotor : Prof. J.A. Heyns
Mede-promotor : Prof. W.S. Prinsloo
Departement : Dogmatiek en Christelike Etiek, Afdeling B (Nederduitse Gereformeerde Kerk)

Graad : Doctor Divinitatis

HOOFSTUK 1

METODOLOGIESE VERANTWOORDING

Die Pneumatologie moet onverkort vanuit 'n trinitariese perspektief bely word. Wanneer die Pneumatologie in trinitariese verband geheg word, bring dit mee dat die volle reikwydte van die Pneumatologie in die bedding van die Ou Testament en Nuwe Testament ontdek kan word.

God se eskatologiese handelinge deurkruis die geskiedenis herskeppend en kruis ook swaarde met die onheil. Die bestemming van God se her-skeppende handelinge is die vol-tooi-ing van sy kosmos.

Die kosmiese werk van die Gees omvat sy herskeppingswerk ten opsigte van die skepsel én die skepping (natuur). Sy besondere werk is op die heilseffektuering ten opsigte van die skepsel gerig, terwyl sy algemene kosmiese werk op die skepping (natuur) gerig is.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

HOOFSTUK 2

DIE RÛAH VAN GOD AS GAWE MET DIE OOG OP DIE KOSMIESE HERSKEPPINGSGEBEURE

Die Ou-Testamentiese spreke oor die rûah bied 'n uitsig op die Nuwe Testamentiese uitsprake oor die Gees.

In die skepping onthul die rûah God se skeppende mag. Rûah beteken verder lewensbeginsel, lewensasem, lewe en lewensmoontlikhede. Die rûah verteenwoordig ook God se persoonlike teenwoordigheid in die kosmos.

Die messias word deur die rûah toegerus om God se koningsheerskappy te realiseer.

Die rûah is voorts lewensherskeppend met die volk besig. Die herskeppende werk van die rûah het ook 'n skeppingsreikwydte.

Die persoonsvoorstelling van die rûah kan as personifikasie verklaar word. Die begrip hipostase is om teologiese redes nie op die rûah van toepassing nie. In die latere tyd word rûah 'n algemene term wat God as sodanig beskryf.

HOOFSTUK 3

DIE HEILIGE GEES AS GAWE AAN CHRISTUS

Op Nuwe Testamentiese bodem moet dit voor oë gehou word dat die Pneumatologie in die Christologie verweef is, selfs al is die samehang nie eksplisiet aanwesig nie.

In die lig daarvan dat die Gees die Gawe aan Christus is, word gefokus op die Seun as skepping van die Heilige Gees; Jesus se doop en Gees-telike toerusting met die oog op sy ampswerk. Die Gees stel Hom in staat om God se koningsheerskappy wat die ganse kosmos omvat, te realiseer.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Die Heilige Gees is ook die Gawe aan Christus met die oog op die kruis- en opstandingsgebeure.

HOOFSTUK 4

DIE HEILIGE GEES AS GAWE VAN GOD MET DIE OOG OP DIE KOSMIESE VOLTOOIING

Aangesien die Christologie en die Pneumatologie in 'n heilshistories-eskatologiese verband geheg is, is die Heilige Gees die Gawe van Christus (en God) met die oog op die heilseffektuering.

Die twee-heid van Christus en die Gees moet onverswak in samehang met die heilshistories-eskatologiese eenheid tussen Christus en die Gees gehandhaaf bly.

Die wedergeboorte is die daad waardeur die inwonende Gees die skepsel her-skep en in die heilsbelewing in die gebroke wêreld inskakel. Die Gees is ook 'n Teken van hoop vir die stomme en sugtende skepping.

Die Heilige Gees is as kosmies-eskatologiese Gawe met die oog op Jesus Christus se toekoms met die kosmos na die vol-tooi-ingsdag onderweg. Daarom leef die bevryde skepsel op aandrang van die Gees met 'n wek-roep:

"Kom, Here Jesus!"

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

SUMMARY

THE HOLY SPIRIT AS COSMIC-ESCHATOLOGICAL GIFT - AN EXEGETICAL-DOGMATICAL STUDY

by

Casparus Johannes Adam Vos

Promoter	:	Prof. J.A. Heyns
Co-promoter	:	Prof. W.S. Prinsloo
Department	:	Dogmatics and Christian Ethics, Section B (Dutch Reformed Church)
Degree	:	Doctor Divinitatis

CHAPTER 1

RESEARCH METHODOLOGY

Pneumatology can only be considered in an exclusively trinitarian perspective. Only when seen from this viewpoint can its full import and scope in both the Old and New Testaments be discovered.

God's eschatological acts permeate history, recreating it, while at the same time opposing evil. The purpose of God's act of recreation is the fulfilment, in every sense, of his cosmos.

The work of the Holy Spirit in the cosmos encompasses the recreation of both creature and creation. Its specific task is to declare salvation to man, while its general function is directed at nature.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

CHAPTER 2

THE RÛAH OF GOD AS A GIFT WITH A VIEW TO THE RE-CREATION OF THE COSMOS

Old Testament pronouncements about the rûah help to elucidate New Testament pronouncements about the Holy Spirit.

The rûah represents God's creative power in the creation. It has the meanings of life principle, the breath of life, life, or life-rendering. The rûah also represents the personal presence of God in the cosmos.

The messiah is equipped by the rûah to realise the sovereignty of God. Thus, the rûah not only re-creates God's people, but nature as well.

The personalization of the rûah is an act of personification. The concept of hypostasis is therefore, not applicable to the rûah. At a later stage the term rûah was used to name God.

CHAPTER 3

THE HOLY SPIRIT AS A GIFT TO JESUS CHRIST

It has to be remembered that in the New Testament Pneumatology is interwoven with Christology even though their relationship may not always be clearly distinguishable.

Since the Holy Spirit is a Gift to Jesus Christ, the accent falls on the Son as a creation of the Holy Spirit and His baptism and preparation by the Holy Spirit for his earthly mission. It is the Holy Spirit which enables Him to proclaim God's sovereignty over the cosmos.

The Holy Spirit is also bestowed upon Jesus with a view to his crucifixion and resurrection from death.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

CHAPTER 4

THE HOLY SPIRIT, GOD'S GIFT FOR THE CONSUMMATION OF THE COSMOS

If Christology and Pneumatology are understood in a salvation-historical and exchatological context, the Holy Spirit is a Gift of Christ, and of God, to effect salvation.

Still, despite their unity, the identity of each, Christ and Holy Spirit, must be maintained undiminished.

Rebirth is an act whereby the indwelling Spirit recreates man in order that he may achieve salvation amid a broken creation.

The Spirit of God is also the Sign of hope for a dumb and suffering creation, and as Christ's cosmic-eschatological Gift, He is journeying with the cosmos to its destination on the Day of Fulfilment. Inspired by the Holy Spirit, man can cry out in exultation,

"Come, Lord Jesus!"

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

LITERATUURLYS

AAGAARD, A.M.: "Der Heilige Geist in der Welt", pp. 97-119, in *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes*, Verlag Lembeeck, Frankfurt, 1974.

AALDERS, G.Ch.: *Ezechiël I*, Kok, Kampen, 1955.

AALDERS, G.Ch.: *Ezechiël II*, Kok, Kampen, 1957.

ADAM, A.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band I*, - 2. Aufl., Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, Gütersloh, 1970.

ADAM, A.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band II*, - 2. Aufl., Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, Gütersloh, 1970.

ALBERTZ, R. en WESTERMANN, C.: "rūᵃh Geist", pp. 726-753, in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band II* , Chr. Kaiser Verlag, München, 1976.

ALTHAUS, P.: *Der Brief an die Römer. Teilband 6*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.

ANDERSON, H.: *The Gospel of Mark* , Oliphants, 1976.

AUGUSTINUS, Heilige: *De trinitate libri XV*, (libri I-XII), Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1968.

BAKKER, J.T.: *Geloven - Vragenderwijs*, Kok, Kampen, 1981.

BALZ, H.: "hagiōsynē Heiligkeit", pp. 38-48, in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I 1*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1978.

BALTZER, D.: *Ezechiel und Deuterojesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden grossen Exils propheten*, De Gruyter, Berlin, 1971.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

BAMMEL, E.: "Jesus und der Paraklet in Johannes 16", pp. 199-218, in B. Lindars en S.S. Smalley, *Christ and Spirit in the New Testament*, University Press, Cambridge, 1973.

BARTH, K.: *Die christliche Dogmatik im Entwurf. 1. Band*, Theologisher Verlag, Zürich, 1982.

BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik I/1. Erster Band*, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, Zollikon, 1939.

BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik I/1. Zweiter Hälfband*, Evangelischen Buchhandlung, Zollikon, 1938.

BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik III/1. Dritter Band*, Evangelischer Verlag, Zollikon, 1945.

BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik III/3. Dritter Band*, Evangelischer Verlag, Zollikon, 1950.

BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik IV/1*, Evangelischer Verlag, Zürich, 1953.

BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik IV/2*, Evangelischer Verlag, Zürich, 1955.

BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik IV/3. 1. Hälfte. Dritter Teil*, Evangelischer Verlag, Zollikon, 1959.

BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik IV/3. 2. Hälfte*, Evangelischer Verlag, Zollikon, 1959.

BARTH, K.: *Dogmatics in Outline*, SCM Press, London, 1966.

BAVINCK, H.: *Gereformeerde Dogmatiek 2*, Kok, Kampen, 1967.

BAVINCK, H.: *Gereformeerde Dogmatiek 3*, Kok, Kampen, 1967.

BAVINCK, H.: *Gereformeerde Dogmatiek 4*, Kok, Kampen, 1967.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

BAVINCK, J.H., PRINS, P. en BRILLENBURG WURTH, G.: *De Heilige Geest*, Kok, Kampen, 1949.

BEASLEY-MURRAY, G.R.: *Baptism in the New Testament*, The Paternoster Press, Great Britain, 1972.

BECKER, J.: *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11-21*, Echter Verlag, Götersloh, 1981.

BEGRICH, J.: *Studien zu Deuterojesaja*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1963.

BEHM, J.: "paraklētos", pp. 798-812, in G Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band V*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1954.

BEKER, E.J. en HASSELAAR, J.M.: *Wegen en Kruispunten in de Dogmatiek Deel 2*, Kok, Kampen, 1979.

BERKHOF, H.: *Bruggen en Bruggehoofden*, Callenbach, Nijkerk, 1981.

BERKHOF, H.: *Christelijk Geloof*, Callenbach, Nijkerk, 1973.

BERKHOF, H.: "De Geest als voorschot", pp. 162-178, in *Leven uit de geest*, Gooi en Sticht, Hilversum, 1974.

BERKHOF, H.: *De leer van de Heilige Geest*, - 2e druk, Callenbach, Nijkerk, 1965.

BERKHOF, H.: "Enige aspekten in het denken over de Heilige Geest in de 20e eeuw", *Bulletin voor Charismatische Theologie*, I (1,1978)3-21.

BERKOUWER, G.C.: *De Persoon van Christus*, Kok, Kampen, 1952.

BERKOUWER, G.C.: *Een halve eeuw Theologie. Motieven en Stromingen van 1920 tot heden*, Kok, Kampen, 1974.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

BERKOUWER, G.C.: *Geloof en Rechtvaardiging*, Kok, Kampen, 1949.

BERKOUWER, G.C.: *Het werk van Christus*, Kok, Kampen, 1953.

BETZ, O.: *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannesevangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften*, E.J. Brill, Leiden, 1963.

BEUKEN, W.A.M.: "De vergeefse moeite van de knecht. Gedachten over de plaats van Jesaja 49:1-6 in de context", pp. 23-40, in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, Kok, Kampen, 1978.

BEUKEN, W.A.M.: *Jesaja, deel II A 40-48*, Callenbach, Nijkerk, 1978.

BINDEMANN, W.: *Die Hoffnung der Schöpfung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1983.

BLASER, K.: *Vorstoss zur Pneumatologie*, Theologischer Verlag, Zürich, 1977.

BÖCHER, O.: "daimonion, daimōn Dämon", pp. 649-657, in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I 5/6*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1979.

BOLKESTEIN, M.H.: *De Brieven aan de Tessalonicenzen*, Callenbach, Nijkerk, 1970.

BOLKESTEIN, M.H.: *De Brieven van Petrus en Judas*, Callenbach, Nijkerk, 1963.

BOLKESTEIN, M.H.: *Het Evangelie naar Marcus*, - 2e druk, Callenbach, Nijkerk, 1966.

BORNKAMM, G.: *Geschichte und Glaube. Erster Teil. Gezammelte Aufsätze. Band III*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1968.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

BOSCH, D.J.: *Heil vir die wêreld*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria, 1979.

BRANDENBURG, H.: *Der Brief des Paulus an die Galater*, Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1968.

BRATCHER, R.G.: "Biblical words describing man: breath, life, spirit", *The Bible Translator*, vol. 34, (2, 1983) 201-205.

BROWN, R.E.: *The Birth of the Messiah*, Geoffrey Chapman, London, 1977.

BROWN, R.E.: *The Gospel according to John (i-xii)*, Geoffrey Chapman, London, 1971.

BROWN, R.E.: *The Gospel according to John (xiii-xxi)*, Geoffrey Chapman, London, 1972.

BROX,N.: *Der Erste Petrusbrief*, Benziger Verlag, Zürich, 1979.

BRUCE, F.F.: "The Spirit in the Apocalypse", pp. 333-344, in *Christ and Spirit in the New Testament*, University Press, Cambridge, 1973.

BRUNER, F.D.: *A Theology of the Holy Spirit*, William B. Eerdmans, Michigan, 1970.

BüHNER, J-A.: "pais Knecht, Kind, Sohn", pp. 11-14, in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band III 1/2*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1982.

BULTMANN, R.: *Das Evangelium des Johannes*, - *10. Aufl.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968.

BULTMANN, R.: *Der Zweite Brief an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

BULTMANN, R.: *Theologie des Neuen Testaments*, - 5. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1965.

BÜRKI, H.: *Der Erste Brief des Paulus an Timotheus*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1974.

CALVYN, J.: *Institutio Christianae Religionis*, (annotasies en indeks deur A. Tholuck), Guilelmum Thome, London, 1846.

CLOETE, G.D.: *Hemelse Solidariteit*, Kok, Kampen, 19--.

COHN, N.: *The Pursuit of the Millennium*, Secker & Warburg, London, 1957.

COMBRINK, H.J.B.: *Die diens van Jesus*, Offsetdrukkerij, Gröningen, 1968.

COMBRINK, H.J.B.: "Die verhouding Pneuma - Dunamis", pp. 45-51, in *Die Pneuma by Paulus*, Pro Rege-Pers, Potchefstroom, 1971.

COMBRINK, H.J.B.: "Structural analysis of Mt. 9:35-11:1" in *Neotestamentica II*, (1977) 98-114.

COMBRINK, H.J.B.: "The Structure and Significance of Luke 4:16-30", in *Neotestamentica 7*, (1973) 27-47.

CONZELMANN, H.: *Der Erste Brief an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969.

CRANFIELD, C.E.B.: *The Gospel according to St Mark*, -3rd impr. with add. suppl. notes, University Press, Cambridge, 1966.

CULLMANN, O.: *Baptism in the New Testament*, SCM Press, London, 1950.

CULLMANN, O.: *Die Christologie des Neuen Testaments*, - 4. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1966.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

DANTINE, W.: "Die ethische Dimension des ´pneuma hagion´" pp. 45-58, in *Theologie des Geistes*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1980.

DE BOOR, W.: *Der Erste Brief des Paulus an die Korinther*, Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1968.

DE FRAINE, J.: *Genesis*, Romen & Zonen Uitgevers, Roermond, 1963.

DEISSLER, A.: *Zwölf Propheten Hosea, Joël, Amos*, Echter Verlag, Würzburg, 1981.

DEIST, F.E. en DU PLESSIS, I.: *God en sy Ryk*, Van Schaik, Pretoria, 1981.

DE LEEUW, V.: *De Ebed Jahweh-Profetieen*, Van Gorcum, Assen, 1956.

DE LIAGRE BÖHL, F.M. Th. en GEMSER, B.: *De Psalmen*, Callenbach, Nijkerk, 1968.

DELLING, G.: "Aparche", pp. 483-484, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1957.

DE VILLIERS, J.L: *Die Handelinge van die Apostels. Deel I*, N.G. Kerk-Uitgewers, Kaapstad, 1977.

DILSCHNEIDER, O.A.: "Die Geistvergessenheit der Theologie," *Theologische Literaturzeitung*, Nr. 4 (1961) 255-265.

DILSCHNEIDER, O.A.: *Ich glaube an den Heiligen Geist*, Verlag Brochhaus, Wuppertal, 1969.

DILSCHNEIDER, O.A.: "Die Notwendigkeit neuer Antworten auf neue Fragen. Auf dem Weg zum dritten Glaubensartikel: Ich glaube an den Heiligen Geist", pp. 151-161, in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg und Kösel-Verlag, München, 1974.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

DIJK, K.: *Korte Dogmatiek*, Kok, Kampen, 19--.

DUNN, J.D.G.: *Baptism in the Holy Spirit*, SCM Press, London, 1970.

DUNN, J.D.G.: *Jesus and the Spirit*, SCM Press Ltd, London, 1978.

DU PLESSIS, I.J.: "De knechtsgestalte van Jezus in de Nazaret-perikoop (Luc. 4: 16-30)", pp. 111-119, in *De knechtsgestalte van Christus*, Kok, Kampen, 1978.

DU RAND, J.A.: *Entolē in die Johannesevangelie en -briewe*, Nuwe Testamentiese Werksgemeenskap van Suid-Afrika, 1981.

DURAND, J.J.F.: *Die sonde*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria, 1978.

DURAND, J.J.F.: *Die Lewende God*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria, 1976.

DU TOIT, A.B.: "Die formule en pneumati by Paulus", pp. 52-60, in *Die Pneuma by Paulus*, Pro Rege-Pers, Potchefstroom, 1971.

EICHRODT, W.: *Theology of the Old Testament.. Vol.2, SCM Press, London, 1967.*

ELLIGER, K.: *Deuterojesaja 1. Teilband. Jesaja 40, 1-45,7*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1978.

ELLIS, E.E.: "How the New Testament uses the Old", pp. 199-219, in I.H. Marshall, *New Testament Interpretation*, Paternoster Press, Great Britain, 1977.

ENGELBRECHT, B.: *God en die politiek*, Butterworth, Durban, 1978.

ENGELBRECHT, B.J.: *God die Heilige Gees*, HAUM Uitgewery, Pretoria, 1980.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

ERNST, J.: *Das Evangelium nach Lukas*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1976.

FENSHAM, F.C.: *Die brief aan die Hebreërs*, N.G.Kerk-Uitgewers, Kaapstad, 19--.

FICKER, R.: "Mal'āk Bote", pp. 904-908, in E. Jenni & C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band I*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1971.

FLOOR, L.: *Hy wat met die Heilige Gees doop*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria, 1979.

FOHRER, G.: *Das Buch Jesaja. 1. Band*, - 2. Aufl., Zwingli Verlag, Zürich, 1966.

FOHRER, G.: *Das Buch Jesaja. 2. Band*, - 2. Aufl., Zwingli Verlag, Zürich, 1967.

FOHRER, G.: *Das Buch Jesaja. 3. Band*, Zwingli Verlag, Zürich, 1964.

FRANCE, R.T.: "Exegesis in Practice," pp. 252-281, in I.H. Marshall, *New Testament Interpretation*, Paternoster Press, Great Britain, 1977.

FRYE, N.: *The Great Code*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982.

GERLEMAN, G.: *Studien zur alttestamentlichen Theologie*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1980.

GISPEN, W.H.: *Schepping en paradijs*, Kok, Kampen, 1966.

GNILKA, J.: *Das Evangelium nach Markus 11/1*, Benziger Verlag, Zürich, 1978.

GNILKA, J.: *Johannesevangelium*, Echter Verlag, Würzburg, 1983.

GOPPELT, L.: *Der erste Petrusbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

GOPPELT, L.: *Theologie des Neuen Testaments. Erster & Zweiter Teil*, - 3. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.

GREEVEN, H.: "peristerā Taube", pp. 63-72, in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band VI*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1959.

GROENEWALD, E.P.: *Die Evangelie van Markus*, - 2e druk, N.G. Kerk-Uitgewers, Kaapstad, 1981.

GROENEWALD, E.P.: *Die Eerste Brief aan die Korinthiërs*, N.G. Kerk-Uitgewers, Kaapstad, Pretoria, 1967.

GROENEWALD, E.P.: *Die Tweede Brief aan die Korinthiërs*, N.G. Kerk-Uitgewers, Kaapstad, Pretoria, 1967.

GROSHEIDE, F.W.: *De Eerste Brief aan de Kerk te Korinthe*, - 2e druk, Kok, Kampen, 1957.

GROSHEIDE, F.W.: *De Tweede Brief aan de Kerk te Korinthe*, -2e druk, Kok, Kampen, 1959.

GROSHEIDE, F.W.: *Die Brief aan de Hebreeën en de Brief van Jakobus*, - 2e druk, Kok, Kampen, 1955.

GROSHEIDE, F.W.: *De Handelingen der Apostelen I*, H.A. van Bottenburg, Amsterdam, 19--.

GROSHEIDE, F.W.: *Het Heilig Evangelie volgens Mattheus*, - 2e druk, Kok, Kampen, 1954.

GRUNDMANN, W.: *Das Evangelium nach Matthäus I*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1972.

GRUNDMANN, W.: *Das Evangelium nach Markus*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1973.

GRUNDMANN, W.: *Das Evangelium nach Lukas*, - 2. Aufl., Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 19--.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

GRUNDMANN, W.: *Wandlungen im Verständnis des Heils*, Calwer Verlag, Stuttgart, 1980.

GRUNDRY, R.H.: *Matthew. A commentary of his literary and theological art*, William B. Eerdmans, Michigan, 1982.

HAENCHEN, E.: *Die Apostelgeschichte*, - 6 Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968.

HAENCHEN, E.: *Das Johannesevangelium*, J.C.B. Möhr, Tübingen, 1980.

HAHN, F.: *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974.

HAHN, F.: "Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes. Soteriologische Funktion und 'Personalität' des Heiligen Geistes," pp. 131-150, in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg, 1974.

HARTVELT, G.P.: "Ijle Balans", in *Gereformeerd theologisch tijdschrift*, 1(1978) 31-53.

HASLER, V.: "phthanō erreichen zuvorkommen hingelangen", pp.1007-1009, in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band III 7/8*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1983.

HAUSCHILD, W-D.: *Gottes Geist und der Mensch*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1972.

HEICK, O.W.: *A History of Christian Thought. Vol. I*, - 2nd ed., Fortress Press, Philadelphia, 1973.

HEITMANN, C.en SCHMELZER, F.: *Im horizont des Geistes: Antwort auf eine Krise*, Agentur des Rauhen Hauses, 1971.

HERMANN, I.: *Kyrios und Pneuma*, Kösel-Verlag, München, 1961.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

HEYNS, J.A.: *Dogmatiek*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria, 1978.

HOENDERDAAL, G.J.: *Geloven in de Heilige Geest*, Veenman & Zonen, Wageningen, 1968.

HOLTZ. G.: *Die Pastorale Briefe*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1965.

HOUTMAN, C.: *De hemel in het Oude Testament*, T. Wever, Franeker, 1974.

ISAACS, M.E.: *The Concept of Spirit*, H. Charlesworth, London, 1976.

JAGER, H.J.: *Enige Opmerkingen over de brief aan de Romeinen*, Copieerinrichting v.d. Berg, Kampen, 19--.

JEREMIAS, J.: *Die Briefe an Timotheus und Titus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963.

JEREMIAS, J.: *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1971.

JOHANSSON, N.: *Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der Alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum*, Gleerupska Universiteitsbokhandeln, Lund, 1940.

JOHNSTON, G.: *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, University Press, Cambridge, 1970.

JONKER, W.D.: *Christus, die Middelaar*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria, 1977.

JONKER, W.D.: *Die Brief aan die Romeine*, N.G. Kerk-Uitgewers, Kaapstad, Pretoria, 1967.

JONKER, W.D.: *Die Gees van Christus*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria, 1981.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

JONKER, W.D.: "Dogmatiek en Heilige Skrif", pp. 86-111, in *Septuagesimo anno*, Kok, Kampen, 1973.

JONKER, W.D. en THERON, P.F.: *Vreemde geregtigheid*, N.G. Kerk-Uitgewers, Kaapstad, 1983.

JüNGEL, E.: "Zur Lehre vom Heiligen Geist", pp. 97-118, in *Die Mitte des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.

KAISER, O.: *Der Königliche Knecht. Eine Traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe Lieder bei Deuterojesaja*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962.

KAISER, O.: *Jesaja. Kapitel 13-39*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973.

KäSEMANN, E.: *An die Römer*, - 3. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1974.

KAZMIERSKI, C.R.: *Jesus the Son of God*, - 2nd ed., Echter Verlag, Würzburg, 19--.

KEDAR, B.: *Biblische Semantik*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1981.

KELLY, J.D.N.: *Early Christian Doctrines*, - 4th ed., Adam & Charles Black, London, 1968.

KLEIN, G.: "Paraklet" p. 102, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1961.

KLOSTERMANN, E.: *Das Markusevangelium*, - 4. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1950.

KÖNIG, A.: *Heil en Heilsweg*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria, 1983.

KÖNIG, A.: *Hier is Ek!*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria, 1975.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

KÖNIG, A.: *Hy kan weer en meer*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria, 1982.

KÖNIG, A.: *Jesus Christus die Eschatos*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria, 1970.

KÖNIG, A.: *Jesus die Laaste*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria, 1980.

KOOLE, J.L.: *Jesaja 53*, Kok, Kampen, 1969.

KRAFT,H.: *Die Offenbarung des Johannes*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1974.

KRAFT, H.: "stylos Säule, Pfeiler", pp. 673-674, in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament.Band III 5/6*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1983.

KRAUS, H-J.: *Psalmen. 1 en 2 Teilband*, - 4. Aufl., Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1972.

KRUGER, G. van W.: *Inleiding tot die studie van Nuwe Testamentiese Grieks*, T. Wever, Stellenbosch, 1975.

KRUIS, J.: "JHWH, Schepper en Formeerder in Deutero-Jesaja", pp. 83-92, in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, Kok, Kampen, 1978.

KRUSCHE, W.: *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1957.

KUEN, A.: *Der Heilige Geist*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1980.

KUITERT, H.M.: *De mensvormigheid Gods*,- 2^{e}druk, Kok, Kampen, 1967.

KUYPER, A.: *Het werk van den Heiligen Geest*, Kok, Kampen, 1927.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

LADD, G.E.: *A commentary on the Revelation of John*, William B. Eerdmans, Michigan, 1979.

LAMPE, G.W.H.: *God as Spirit*, Oxford University Press, Oxford, 1977.

LANE,W.L.: *The Gospel according to Mark*, Eerdmans, Michigan, 1974.

LEKKERKERKER, A.F.N.: *De Brief van Paulus aan de Romeinen I*, Callenbach, Nijkerk, 1962.

LICHTENBERGER, H.: "pyr Feuer", pp. 477-484, in H.Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band III 3/4*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1982.

LINDBLOM, J.: *The Servant songs in Deutero-Isaiah*, Lund C.W.K., Cleerup, 1951.

LINDIJER, C.H.: *Handelingen van de Apostelen I*, Callenbach, Nijkerk, 1975.

LOHMANN, T.: "Fürsprecher", pp. 504-505, in B. Reicke en L. Rost, *Biblisch-Historisches Handwörterbuch I*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962.

LOHMEYER, E.: *Das Evangelium des Matthäus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973.

LOHMEYER, E.: *Das Evangelium des Markus*, - 17. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.

LOHSE, E.: *Die Offenbarung de Johannes. Teilband II*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.

LOUW, J.P.: *A semantic discourse analysis of Romans. Vol.II. Commentary*, 1979.

LOUW, J.P.: *Semantiek van Nuwe Testamentiese Grieks*, Pretoria, 1976.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

MARSHALL, I.H.: *The Gospel of Luke*, The Paternoster Press, Great Britain, 1978.

MARSHALL, I.H.: "Son of God or Servant of Yanweh? - A reconsideration of Mark. 1.11", in *New Testament Studies*, 15 (1968/69) 326-336.

MEINHOLD, P.: *Studien zur Bekenntnisbildung*, Steiner Verlag, Wiesbaden, 1980.

MELUGIN, R.F.: *The formation of Isaiah 40-55*, De Gruyter, Berlin, 1976.

MEYER, H.: "Pneumatische Herausforderungen - Eine Einführung", pp. 7-25, in M. Lienhard en H. Meyer, *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes*, Verlag Otto Lembeeck, Frankfurt, 1974.

MICHAELS, J.R.: *Servant and Son*, John Knox Press, Atlanta, Georgia, 1981.

MICHEL, O.: *Der Brief an die Hebräer*, - 13. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975.

MICHEL, O.: *Der Brief an die Römer* - 4. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.

M^{C}NEILE, A.H.: *The Gospel according to St. Matthew*, St Martin's Press, New York, 1965.

MOLTMANN, J.: *Der gekreuzigte Gott*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1972.

MOLTMANN, J.: *Trinität und Reich Gottes*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1980.

MOLTMANN, J.: *Zukunft der Schöpfung*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1977.

MONTAGUE, G.T.: *The Holy Spirit : Growth of a Biblical Tradition*, Paulist Press, New York, 1976.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

MORRIS, L.: *The Gospel according to John*, W.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1971.

MOULE, C.F.D.: *The Holy Spirit*, Mowbray & Co. Ltd., Oxford, 1978.

MOWINCKEL, S.: "Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Vol. 32. (1933) 97-130.

MüHLEN, H.: *Der Heilige Geist als Person*, Verlag Aschendorff, Münster, 1966.

MüHLEN, H.: "Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre", pp. 253-274, in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg, 1974.

MUILENBERG, J.: *Isaiah*, Abingdon Press, Nashville, 1956.

MüLLER, U.B.: "Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Vol. 7. (1, 1974) 31-77.

NEWMAN, B.M. en NIDA, E.A.: *A translator's Handbook on Paul's Letter to the Romans*, United Bible Societies, London, 1973.

NIELSEN, J.T.: *Het Evangelie naar Mattheus I*, Callenbach, Nijkerk, 1974.

NIELSEN, J.T.: *Het Evangelie naar Lucas I*, Callenbach, Nijkerk, 1979.

NOORDMANS, O.: *Verzamelde Werken. Deel II*, Kok, Kampen, 1979.

NOORDMANS, O.: *Verzamelde Werken. Deel VIII*, Kok, Kampen, 1980.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

NORTH, C.R.: *The Second Isaiah. Introduction and Commentary to chapters XL-LV*, Clarendon Press, Oxford, 1964.

NYGREN, A.: *Der Römerbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

ODENDAAL, D.H., MÜLLER, B.A. en COMBRINK, H.J.B.: *Die Ou Testament Vandag*, N.G. Kerk-Uitgewers, Kaapstad, 1979.

OOSTERHOFF, B.J.: "Tot een licht der volken", pp. 157-173, in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, Kok, Kampen, 1978.

OTT, L.: *Grundriss der Katholischen Dogmatik*, - 10 Aufl., Verlag Herder, Freiburg, 1981.

PANNENBERG, W.: *Glaube und Wirklichkeit*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1975.

PANNENBERG, W.: *Grundfragen systematischer Theologie. Band 2*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980.

PESCH, R.: *Das Markusevangelium. 1. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1, 1-8,26*, Verlag Herder, Freiburg, 1976.

PESCH, R.: "Der Anfang der Apostelgeschichte: Apg.I I-II. Kommentarstudie", pp. 7-36, in *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1971.

PESCH, R.: *Römerbrief*, Echter Verlag, Würzburg, 1983.

POHL, A.: *Die Offenbarung des Johannes. 2. Teil*, Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1971.

POP, F.J.: *De Eerste Brief van Paulus aan de Corinthiërs*, Callenbach, Nijkerk, 1965.

POP, F.J.: *De Tweede Brief van Paulus aan de Corinthiërs*, - 2de druk, Callenbach, Nijkerk, 1962.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

POPKES, W.: "peirazō versuchen", pp. 151-158, in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band III 1/2*, Verlag W. Kohlnammer, Stuttgart, 1982.

PREUSS, H.D.: *Deuterojesaja. Eine Einführung in seine Botschaft*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1976.

PREUSS, H.D.: *Eschatologie im Alten Testament*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.

RADL, W.: "erēmos einsam, öde", pp. 128-130, in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band II 1/2*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1980.

RAHNER, K.: "Methode und struktur des Traktats 'De Deo Trino'" p. 125, in J. Feiner en M. Löhrer, *Mysterium Salutis 2. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Benziger Verlag, Zürich, 1967.

RAHNER, K.: *Schriften zur Theologie. Band IV*, - 5. Aufl., Benziger Verlag, Zürich, 1967.

RAWLINSON, A.E.J.: *The Gospel according to St. Mark*, Methuen & Co. Ltd., London, 1925.

REILING, J.: "Jezus en de Geest", pp. 239-254, in *De Geest in het geding*, Tjeenk Willink, Alphen aan den Rijn, 1978.

RENDTORFF, R.: *Das Alte Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1983.

RENGSTORF, K.H.: *Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975.

RENKEMA, J.: "De verkondiging van het eerste lied van de knecht (Jes. 42:1-4)", pp. 178-187, *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, Kok, Kampen, 1978.

RICHARDSON, A.: *An introduction to the theology of the New Testament*, SCM Press, London, 1958.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

RICHTER, G.: *Studien zum Johannesevangelium. Band 13*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1977.

RIDDERBOS, H.: *Aan de Romeinen*, Kok, Kampen, 1958.

RIDDERBOS, H.: *De komst van het koninkrijk*, Kok, Kampen, 1972.

RIDDERBOS, H.: *De Pastorale Brieven*, Kok, Kampen, 1967.

RIDDERBOS, H.: *Paulus. Ontwerp van zijn Theologie*, Kok, Kampen, 1966.

RIDDERBOS, H.: *Zijn wij op de verkeerde weg?*, Kok, Kampen, 1972.

RIDDERBOS, H.N.: "Het dogma als lied (1 Tim. 3: 16 e.v.)", pp. 135-139, in *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, Kok, Kampen, 1968.

RIDDERBOS, J.: *De Psalmen. Deel I*, Kok, Kampen, 1955.

RIDDERBOS, J.: *De Psalmen. Deel II*, Kok, Kampen, 1958.

RIDDERBOS, J.: *De Profeet Jesaja. Eerste deel. Hoofdstuk 1-39*, Kok, Kampen, 19--.

RIDDERBOS, J.: *De Profeet Jesaja. Tweede deel. Hoofdstuk 40-66*, - 3e druk, Kok, Kampen, 1953.

RINGGREN, H.: "Hypostasen", pp. 504-506, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Dritter Band*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1959.

RISSI, M.: "krisis Gericht", pp. 787-794, in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band II*, 7/8, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1981.

ROLOFF, J.: *Die Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

RÖTTGER, H.: *Mal'ak Jahwe- Bote von Gott*, Verlag Peter Lang, Frankfurt, 1978.

ROWLEY, H.H.: *The faith of Israel*, SCM Press, London, 1956.

RUCKSTUHL, E.: "Jesus als Gottessohn im Spiegel des markinischen Taufberichts Mk. 1, 9-11", pp. 193-220, in *Die Mitte des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.

RUDOLPH, W.: *Joel - Amos - Obadja - Jona. Band XIII*, Güterloher Verlagshaus, Gütersloh, 1971.

RUNIA, K.: *Vragen van onze tijd*, Kok, Kampen, 19--.

SANDAY, W. and HEADLAM, A.C.: *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, - 5th ed., T. + T. Clark, Edinburgh, 1964.

SCHAFF, P.: *The Creeds of Christendom. Vol. II*, Harper & Brothers, New York, 1877.

SCHAFF, P. : *The Creeds of the Evangelical Protestant churches*, Hodder & Stoughton, London, 1877.

SCHARBERT, J.: *Genesis 1-11*, Echter Verlag, Würzburg, 1983.

SCHEEPERS, J.H.: *Die gees van God en die gees van die mens in die Ou Testament*, Kok, Kampen, 1960.

SCHEFFCZYK, L.: "Die Ausbildung des Dogmas in Auseinandersetzung mit der innerkirchlichen Häresie und der Weg der Theologie zum Nicäno-Kontantinopolitanum", pp. 161-187 in J. Feiner en M. Löhrer, *Mysterium Salutis 2*, Benziger Verlag, Zürich, 1967.

SCHILDER, K.: *Wat is de Hemel?*, -2e druk, Kok, Kampen, 1954.

SCHILLE, G.: *Die Apostelgeschichte*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1983.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

SCHILLEBEECKX, E.: *Jezus, het verhaal van een Levende*, - 2e druk, Nelissen, Bloemendaal, 1974.

SCHLIER, H.: "Eine christologische Credo-Formel der römischen Gemeinde. Zu Röm. 1, 3f", pp. 56-69, in *Der Geist und die Kirche*, Herder, Freiburg, 1980.

SCHLIER, H.: "Herkunft, Ankunft und Wirkungen des Heiligen Geistes im Neuen Testament", pp. 118-130, in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg, 1974.

SCHMID, H.H.: "Ekstatische und charismatische Geistwirkungen im Alten Testament", pp. 83-100, in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg, 1974.

SCHMIDT, H.W.: *Der Brief des Paulus an die Römer*, Evangelische Verlagensanstalt, Berlin, 1962.

SCHMIDT, L.: "König und Charisma im Alten Testament", in *Kerygma und Dogma. Zeitschrift für Theologische Forschung und Kirchliche Lehre*, (1982) 73-87.

SCHMITHALS, W.: "Geisterfahrung als Christuserfahrung", pp. 101-117, in C. Heitmann en H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg, 1974.

SCHNACKENBURG, R.: *Das Johannesevangelium. Erster Teil. Kap. 1-4*, Herder, Freiburg, 1965.

SCHNACKENBURG, R.: *Das Johannesevangelium. Drittel Teil. Kommentar zu Kap. 13-21*, Herder, Freiburg, 1975.

SCHNEIDER, G.: *Die Apostelgeschichte. 1. Teil*, Herder, Freiburg, 1980.

SCHNEIDER, G.: "daktylos Finger", pp. 658-659, in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I. 5/6*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1979.

SCHNEIDER, G.: "horizō bestimmen, festsetzen, erklären", pp. 1300-1301, in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band II. 9/11*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1981.

SCHNEIDER, J.: *Das Evangelium nach Johannes*, Evangelische Verlaganstalt, Berlin, 1976.

SCHNIEWIND, J.: *Das Evangelium nach Matthäus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964.

SCHOORS, A.: *I am your Saviour*, Brill, Leiden, 1973.

SCHOORS, A.: *Jesaja. Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*, Romen & Zonen - Uitgevers, Roermond, 1972.

SCHULZ, S.: *Das Evangelium nach Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975.

SCHWEIZER, E.: *Das Evangelium nach Matthäus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973.

SCHWEIZER, E.: *Das Evangelium nach Markus I*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.

SCHWEIZER, E.: *Heiliger Geist*, Kreuz Verlag, Stuttgart, Berlin, 1978.

SEIFART, A.: *Der Gott der politischen Theologie*, Benziger Verlag, Berlin, 1978.

SMELIK, E.L.: *De Brieven van Paulus aan Timotheüs, Titus en Filemon*, - 3e druk, Callenbach, Nijkerk, 1961.

SMELIK, E.L.: *Het Evangelie naar Johannes*, - 3e druk, Callenbach, Nijkerk, 1965.

SNIJDERS, L.A.: *Jesaja. Deel I*, Callenbach, Nijkerk, 1969.

SPYKERBOER, H.C.: *The Structure and Composition of Deutero-Isaiah, with special reference to the polemics against*

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

Idolatry, Krips Repro, Meppel, 1976.

STÄHLIN, G.: *Die Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975.

STECK, O.H.: "Der Wein unter Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104", pp. 240-261, in *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1982.

STEICHELE, H-J.: *Der leidende Sohn Gottes*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1980.

STRATHMANN, H.: *Der Brief an die Hebräer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963.

STROBEL, A.: *Der Brief an die Hebräer*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

STUHLMACHER, P.: *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979.

SWETE, H.B.: *The Apocalypse of St John*, Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1908.

TAYLOR, V.: *The Gospel according to St. Mark*, Macmillan & Co. Ltd., London, 1952.

THERON, P.F.: *Die ekklesia as kosmies-eskatologiese teken*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria, 1978.

THERON, F.: *Onbegrensde Genade*, N.G. Kerk-Uitgewers, Kaapstad, 1983.

UNTERGASSMAIR, F.G.: "ekcheō, ekchynnō ausgiessen," pp. 1032-1034, in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I. 9*, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 1980.

VAN DER LINDE, S.: *De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn*, Veenman & Zonen, Wageningen, 1943.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

VAN DER MEER, W.: "Schepper en schepsel in Jes. 42: 5", pp. 118-126, in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, Kok, Kampen, 1978.

VAN DER MERWE, B.J.: *Pentateuchtradisies in die Prediking van Deuterojesaja*, Wolters, Groningen, Djakarta, 1956.

VAN DER MERWE, H.: *Verwagting en Voleinding*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria, 1981.

VAN DER PLOEG, J.P.M.: "De Dienaar van JHWH en de Psalmen" pp. 173-178, in *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja*, Kok, Kampen, 1978.

VAN DER WAAL, C.: *Openbaring van Jezus Christus II*, 'De Nijverheid', Oudkarspel, Holland, 1981.

VAN DER WOUDE, A.S.: "jād Hand", pp. 667-674, in E. Jenni en C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band I*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1971.

VAN NIFTRIK, G.C.: *Kleine Dogmatiek*, - 5e druk, Callenbach, Nijkerk, 1961.

VAN OYEN, H.: *De Brief aan de Hebreeën*, - 3e druk, Callenbach, Nijkerk, 1962.

VAN RENSBURG, J.J.J.: *Die ontleding van sintaktiese struktuur in die Griekse Nuwe Testament*, Potchefstroom, 1980. (Proefskrif).

VAN RULER, A.A.: *De vervulling van de Wet*, Callenbach, Nijkerk, 1947.

VAN RULER, A.A.: "De positie van de mens in het heilsproces", pp. 79-90, in *Breuklijnen in kerk en theologie. Hoofdmomenten van het getuigenis*, Kok, Kampen, 1974.

VAN RULER, A.A.: *Ik geloof*, - 2e druk, Callenbach, Nijkerk, 1969.

VAN RULER, A.A.: *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*, Paul Brand, Hilversum, 1965.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

VAN RULER, A.A.: *Religie en Politiek*, Callenbach, Nijkerk, 1945.

VAN RULER, A.A.: *Theologisch Werk. Deel I*, Callenbach, Nijkerk, 1969.

VAN RULER, A.A.: *Theologisch Werk. Deel II*, Callenbach, Nijkerk, 1971.

VAN RULER, A.A.: *Theologisch Werk. Deel III*, Callenbach, Nijkerk, 1971.

VAN RULER, A.A.: *Theologisch Werk. Deel V*, Callenbach, Nijkerk, 1972.

VAN RULER, A.A.: *Theologisch Werk. Deel VI*, Callenbach, Nijkerk, 1973.

VAN RULER, A.A.: *Verwachting en voltooiing*, Callenbach, Nijkerk, 1978.

VAN SELMS, A.: *Genesis. Deel I*, Callenbach, Nijkerk, 1967.

VAN STEMPVOORT, P.A.: *De Brief van Paulus aan de Galaten*, - 2e druk, Callenbach, Nijkerk, 1961.

VAN ZYL, A.H.: *Die Gees van die Here in die lewe van die enkeling volgens die prediking van die Ou Testament*, Universiteit van Pretoria, 19--.

VAN ZYL, A.H.: *Gods Woord in Mensetaal. Deel I*, - 2e druk, Butterworths, Durban, 1975.

VEENHOF, J.: *De Parakleet*, - 2e druk, Kok, Kampen, 19--.

VEENHOF, J.: "Der Paraklet", pp. 121-139, in *Theologie des Geistes*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1980.

VEENHOF, J.: "Pontifex Maximus" in *Gereformeerd theologisch tijdschrift*, 1 (1978) 4-15.

VERHEES, J.J.: *God in Beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus*, Veenman & Zonen, Wageningen, 1968.

VERHOEF, P.A., DE VILLIERS, D.W., en DE VILLIERS, J.L.: *Sol Iustitiae*, N.G. Kerk-Uitgewers, Kaapstad, 19--.

VERSTEEG, J.P.: *Christus en de Geest*, - 2e druk, Kok, Kampen, 1980.

VERSTEEG, J.P.: "Christus en de Geest", *Gereformeerd theologisch tijdschrift, I* (1978) 16-30.

VERSTEEG, J.P.: *De Geest en de gelovige*, Kok, Kampen, 1976.

VERSTEEG, J.P.: *De Heilige Geest en het gebed*, Kok, Kampen, 1973.

VERSTEEG, J.P.: *Het heden van de toekomst*, Kok, Kampen, 1969.

VISSER, A.J.: *De Openbaring van Johannes*, Callenbach, Nijkerk, 1965.

VON RAD, G.: *Das erste Buch Mose. Genesis. Kap 1-12,9*, - 6. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961.

VON RAD, G.: *Theologie des Alten Testaments. Band I*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1966.

VON RAD, G.: *Theologie des Alten Testaments. Band II*, Chr. Kaiser, Verlag München, 1960.

VORSTER, W.S.: "2 Kor. 3:17: Eksegese en Toeligting", pp. 37-44, in *Die Pneuma by Paulus*, Pro Rege-Pers, Potchefstroom, 1971.

VOSLOO, W.: "Rûah/gees in die Ou Testament", *Skrif en Kerk*, 4 (2,1983) 40-63.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

VRIEZEN, Th. C.: *De verkiezing van Israel*, Ton Bolland, Amsterdam, 1974.

VRIEZEN, Th. C.: *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, - 4e druk, Veenman en Zonen, Wageningen, 1974.

WEBER, O.: *Grundlagen der Dogmatik. Erster Band*, - 4. Aufl., Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1972.

WEBER, O.: *Grundlagen der Dogmatik. Zweiter Band*, - 2. Aufl., Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1972.

WEISER, A.: "pentēkostē fünfzigster (Tag) Pfingstfest", pp. 165-166, in H. Balz en G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band III 1/2*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1982.

WENDLAND, H.D.: *Die Briefe an die Korinther. 7. Teilband*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968.

WESTCOTT, B.F.: *The Epistle to the Hebrews*, Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1967.

WESTERMANN, C.: *Creation*, Fortress Press, Philadelphia, 1971.

WESTERMANN, C.: *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, - 4. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981.

WESTERMANN, C.: *Erträge der Forschung Genesis 1-11*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972.

WESTERMANN, C.: "Geist im Alten Testament", *Evangelische Theologie*, 41 (1, 1981) 223-230.

WESTERMANN, C.: *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas, mit einer Literaturübersicht. "Hauptlinien der Deurterojesaja - Forschung von 1964-1979"*, Calwer Verlag, Stuttgart, 1981.

WESTERMANN, C.: *Theologie des Alten Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.

University of Pretoria etd – Vos C J A 1984

WHYBRAY, R.N.: *Isaiah 40-66*, Oliphants Marshall, Morgan & Scott, 1975.

WILCKENS, U.: *Der Brief an die Römer. 1. Teilband. Röm. 1-5*, Benzinger Verlag, Zürich, 1980.

WILCKENS, U.: *Der Brief an die Römer. 2. Teilband. Röm. 6-11*, Benzinger Verlag, Zürich, 1980.

WOLFF, H.W.: *Dodekapropheton 2. Band XIV/2*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1969.

WOLL, D.B.: *Johannine Christianity in conflict: authority, rank and succession in the first farewell discourse*, Scholars Press, California, 1981.

ZENGER, E.: *Gottes Bogen in den Wolken*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1983.

ZIMMERLI, W.: *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, - 2 Aufl., W. Kohlhammer, Stuttgart, 1975.

ZIMMERLI, W.: *Ezechiel. 2. Teilband*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1969.

ZIMMERLI, W.: *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1963.

ZIMMERLI, W.: *Die Weltlichkeit des Alten Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971.