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.