

Gepubliseer op:

# Deur Christus Alleen

Tuisblad van dr. A.H. Bogaards

[www.enigstetroos.org](http://www.enigstetroos.org)



*Dr. L. Floor*

# DIE EVANGELIE VAN DIE KONINKRYK

## 5 Aspekte

*Ter nagedagtenis aan prof. dr. W. J. Snyman (1899-1981)*

# Inhoud

<b>INLEIDING.....</b>	<b>4</b>
<b>HOOFSTUK I.....</b>	<b>8</b>
DIE JOODSE AGTERGROND .....	8
Bekend en onbekend .....	8
Die Ou Testament.....	8
Die karakter van die koninkryk van God in die Ou Testament.....	10
Die Spätjudentum.....	11
Grondstrukture van die koninkryk .....	12
<b>HOOFSTUK II.....</b>	<b>15</b>
DIE PERSOONLIKE KARAKTER VAN DIE KONINKRYK.....	15
Skepping en herskepping .....	15
Die betekenis van die begrip koninkryk.....	17
Soek eers die koninkryk van God en sy geregtigheid .....	20
Versorging in die koninkryk van God.....	21
Die evangelie van die armes.....	23
<b>HOOFSTUK III.....</b>	<b>27</b>
DIE WOORD-KARAKTER VAN DIE KONINKRYK.....	27
Die verborgenheid van die koninkryk van God .....	27
Die saaiër saai die Woord.....	28
Die Koning is ook Regter.....	29
Die lig van die wêreld en die sout van die aarde.....	31
<b>HOOFSTUK IV.....</b>	<b>34</b>
DIE GEESTELIKE KARAKTER VAN DIE KONINKRYK VAN GOD.....	34
Die koms van die koninkryk .....	34
Die Heilige Gees en die koms van die koninkryk van God .....	34
Die regsorde in die koninkryk van God .....	36
Die strukture van die koninkryk.....	37
Wat is 'n struktuur?.....	38
Wat leer die Bybel oor strukture? .....	40
Struktuur en mag .....	41
Struktuurkritiek .....	41
Kerstening van strukture?.....	43
Vernuwing van strukture.....	44
<b>HOOFSTUK V.....</b>	<b>46</b>
DIE KERKLIKE KARAKTER VAN DIE KONINKRYK VAN GOD.....	46
Die kerk in die Nuwe Testament.....	46
Die kerk in die Evangelies .....	47
Die raamwerk en die struktuur van Matt. 16 :17-19 .....	48
Petras die rots .....	49
Die bou van die kerk .....	50
Die sleutels van die koninkryk.....	51
Die plaaslike kerk.....	53
Kerk en koninkryk.....	54
Die opvatting van H. N. Ridderbos .....	56
Wat vind ons nou by Ridderbos? .....	57
<b>HOOFSTUK VI.....</b>	<b>61</b>
DIE SOSIALE KARAKTER VAN DIE KONINKRYK VAN GOD .....	61
Tweërlei burgerskap.....	61

Antitese en solidariteit.....	62
Die huistafels in die Nuwe Testament.....	64
Christelike onderdanigheid .....	65
Die roeping in die samelewing.....	68
Die koninkryk van God en aardse ryke.....	69
Die toerusting tot 'n taak in die wêreld.....	71
Tussen die Godsryk en aardse ryke staan die kruis.....	72
<b>BIBLIOGRAFIE.....</b>	<b>75</b>

## INLEIDING

Die tema wat hier behandel gaan word is nie net die koninkryk van God nie. Die onderwerp is die evangelie van die koninkryk van God. Die koninkryk van God is nie iets waar abstrak oor geteologiseer kan word nie. Die koninkryk van God moet voorwerp van verkondiging wees.

In die Sinoptiese Evangelies lees ons dat die sentrale tema van die prediking van Johannes die Doper en Jesus die koms van die koninkryk van God is. Die evangelie het die koninkryk van God en sy koms tot inhoud (Luk. 4:43; 8:1; 16:16).

Aan die begin van die Nuwe Testament staan die merkwaardige figuur van Johannes die Doper. Hy verkondig die nabyheid van die koninkryk van God (Matt. 3:2). Die koms van die koninkryk van God wat Johannes verkondig, is die koms van Christus (Matt. 3:11). Sy koninkryksprediking is dus niks anders nie as Christusprediking (vgl. W. J. Snyman/L. Floor, 1969, 35).

Wanneer ons kyk na die Sinoptiese Evangelies sal ons vind dat twee temas eintlik aan die orde kom. Hulle sentreer om twee brandpunte, naamlik die koninkryk van God en die Seun van die mens.

Koninkryk van God en Seun van die mens is alles behalwe twee losstaande groothede in die Sinoptiese Evangelies: hulle veronderstel mekaar en hulle gryp telkens in mekaar in.

As die Seun van God wat ook as die Seun van die mens aangedui word gekom het, het die koninkryk van God gekom. As die Seun van die mens deur die Gees van God duiwels uitdryf - of ander beveel en magtig om dit te doen - dan het die koninkryk van God gekom (Matt. 12:28). En as die Seun van die mens as Regterkoning weer kom, dan is die koninkryk van God in al sy vervullende volheid daar (Tj. v.d. Walt, 1962, p. 84).

Hoewel daar dus 'n innige samehang is tussen die beide begrippe koninkryk van God en Seun van die mens, mag ons hulle tog nie as wesenlik identies beskou nie. Die begrip koninkryk is 'n veel omvattender begrip as die begrip Seun van die mens. Ook is die begrip koninkryk meer algemeen en onpersoonlik. Ons moet dit so stel: "Die Mens-seun is die persoonlik-gekonsentreerde (selfstandige) keersy van die koninkryksbegrip, die middelpunt van die sirkel wat die koninkryk beskryf. Die Koninkryk is 'n inklusiewe, die Mens-seun 'n eksklusiewe begrip" (Tj. v.d. Walt, 1962, p. 85).

Uit wat hierbo benoem is, het reeds duidelik geword dat ons die begrip koninkryk vanuit verskillende gesigshoeke kan benader. Dit lê in die bedoeling om die omvattende begrip koninkryk vanuit vyf gesigshoeke te benader. Daar is vyf aspekte van die koninkryk van God wat ons aandag sal vra:

1. die Persoonsaspek;
2. die Woord-aspek;
3. die Gees-aspek;
4. die kerklike aspek;
5. die sosiale aspek.

Wanneer ons weer kyk na die twee brandpunte waarom die prediking in die Sinoptiese Evangelies sentreer, naamlik die koninkryk van God en die Seun van die mens, dan kom ons al dadelik by die vraag hoe ons hierdie begrippe moet benader? In die teologie in die algemeen en in die spreke oor die koninkryk van God wat saamtrek in die persoon van Jesus

Christus is daar tweërlei moontlikhede van benadering van die onderwerp. Wanneer dit handel oor die Christologie word daar vandag gespreek oor 'n Christologie "van bo" en 'n Christologie "van onder". Wanneer ons wil spreek oor Christus moet ons dan handel oor Jesus wat mens is of oor Jesus wat God is?

H. Berkhof het in sy bespreking van die SACLA-konferensie te Pretoria in 1979 gewys op hierdie tweevoudige benaderingswyse en hy het hulle aangedui as 'n ekumeniese en 'n evangeliese benadering. Ook in ons spreke, in ons verkondiging van die koninkryk van God is dit van die allergrootste belang wat ons benaderingswyse is. Hier beweeg ons op die terrein van die hermeneutiek, maar 'n hermeneutiese inleiding is onontbeerlik in verband met ons spreke oor en ons prediking van die koninkryk van God.

Die Evangelicals lê, volgens Berkhof die volle nadruk op die werklikheid van God, van Christus en van die Heilige Gees. Hulle is sterk vertikaal ingestel. Hierdie volle realiteit van die koninkryk van God wat in Christus Jesus gekom het, is vir die Evangelicals so allesbeheersend, die openbaring van God in Christus Jesus is so allesoortreffend, dat die wêreld met sy nood, met sy maatskaplike en politieke probleme-geheel op die agtergrond kom.

Hulle wys op die voorbeeld van Jesus en Paulus. Vir Jesus was die koninkryk van God wat in Hom naby gekom het so oorweldigend dat die Romeinse onderdrukking van die Jode Hom slegs aan die rand geïnteresseer het. En Paulus was in die tronk nouliks geïnteresseerd in die onreg wat mense hom aangedoen het. Sy gevangeskapsbriewe is vol blydschap oor die vooruitgang van die verkondiging van die evangelie.

By die sg. Ecumenicals kry ons 'n heeltemal ander benadering. Hulle beskou die evangelie in die eerste plek as inspirasie-bron vir hul optrede in die wêreld. Die persoonlike verhouding van die mens tot God kom op die agtergrond of word selfs geheel nie meer genoem nie. Die verhouding tot die wêreld is die belangrikste en allesoorheersende.

Hierdie standpunt vind ons o.a. baie duidelik in die preekbundel van dr. Alan Boesak, Die vinger van God. Die evangelie is vir die swartman inspirasie-bron vir sy bevryding (A. Boesak, 1979, p. 59). Die Evangelicals moet dikwels die verwyte hoor dat hulle hul skuldig maak aan heilsegoïsme. Berkhof praat tereg van 'n enorme en skadelike versmalling van die evangelie wanneer die evangelie slegs gesien word as inspirasie-bron vir maatskaplike en politieke handeling (in Saamhorig, maandblad van die Raad van Kerke in Nederland, Okt. 1979).

Ons het hier dus al dadelik by die belangrike vraag uitgekom hoe ons die Evangelies wat spreek van die koninkryk van God en van die Seun van die mens moet benader? Moet ons hulle benader vanuit die verhouding God - mens of vanuit die verhouding mens-medemens? Moet daar 'n vertikale of horisontale benadering wees?

Saam met 'n horisontale benadering van die Evangelies gaan ook dikwels 'n eietydse benadering, 'n benadering vanuit 'n bepaalde eietydse denkpatroon. 'n Hervormde teoloog in Nederland, dr. W. Aalders het in hierdie verband geskryf oor "die teologie van die denkpatrone" (vgl. Ref. Dagblad, 8 Nov. 1979, p. 7). Hy wys op twee voorbeelde nl. die Gereformeerde professor H. M. Kuitert en die Rooms-Katolieke hoogleraar E. Schillebeeckx. Hulle gaan uit van die gedagte dat die evangelie tydgebonde is en daarom ook 'n tydgebonde voorstelling bied. H. M. Kuitert is sterk gekant teen 'n vertikale benadering van die openbaringsbegrip. Alle openbaring-is menslik bepaal. God kom mos in die woorde en dae van mense tot ons. God se openbaring het ons ontvang in menslike gedagtes en woorde oor God se openbaring. "Alle spreken over boven komt van beneden, ook de uitspraak dat iets van boven komt" (H. M. Kuitert, 1975<sup>4</sup>, p. 28). Dis goed om daarop te let dat daar 'n

duidelike ontwikkeling in Kuitert se gedagtes oor die openbaring van God opgemerk kan word. In die verlede was by Kuitert openbaring die resultaat van die bondgenootskaplike omgang van die mens met God. God het daarom nog 'n aandeel in sy eie openbaring gehad. Later het God as openbaringssubjek geheel uit Kuitert se openbaringsbegrip verdwyn. Alleen die mens het oorgebly (vgl. W. H. Velema, 1976,78,79).

By E. Schillebeeckx kry ons dieselfde gedagteontwikkeling. Hy gaan ook uit van die gedagte dat die evangelies tydgebonde is en daarom ook 'n tydgebonde voorstelling van die verlossing bied. In die Evangelies, so sê Schillebeeckx, gaan dit nie primêr om die evangelie nie, maar om 'n vertolking van en 'n besinning op die evangelie deur die skrywers van die Nuwe Testament. Hierdie vertolking is tyd- en kultuurgebonde. Die Nuwe Testament het eintlik nie 'n direkte openbaringskarakter nie (E. Schillebeeckx, 1975<sup>4</sup> p. 42-50).

Schillebeeckx bewandel dieselfde pad as Kuitert. Hy begin nie by die Nuwe Testament en trek dan lyne na ons tyd toe deur nie. Hy bewandel ook die omgekeerde pad. Hy begin by die verwagtings-patroon van die moderne mens. "Ons verwachtingspatroon inzake heil-van-mensen is volkomen anders dan die oude verwachtingen van een messias-Davidszoon of een messias-mensenzoon" (a.w., p. 18).

Schillebeeckx onderskei in die moderne lewensgevoel twee kernpunte: aan die een kant 'n onuitroeibare verwagting van 'n menslike leefbare toekoms en aan die ander kant 'n hardnekkige geskoktheid oor sinlose leed en onreg waaronder die meerderheid van die mensdom sug.

Uit hierdie hedendaagse ervaring van die moderne mens kan ons nou aflei, aldus Schillebeeckx, dat heil, verlossing waarvan die Bybel praat nie slegs sieleheil kan wees nie, maar dat dit moet wees die heelmaking van die mens, van die persoon in al sy fasette en ook die heelmaking van die samelewing waarin die mens hom bevind.

Met hierdie eietydse voorstelling van wat heil, verlossing is, gaan Schillebeeckx terug na die Bybel, maar dan kry ons soos W. Aalders tereg opgemerk het "een inkadering van het Evangelie in de denkkaders en voorstellingsvormen van de eigen tijd" (a. art., p. 7).

Hierdie inkadering beteken egter tegelykertyd 'n onvorming van die evangelie. Wesenlike trekke van die Skriftuurlike evangelie verdwyn. Hulle word radikaal uitgewis. Die diepte en hoogte van sonde en genade word verhorisontaliseer en die openbaring van God word verhumaniseer.

Hierdie benadering van die evangelie as 'n tydgebonde en daarom aan kritiek onderworpe voorstelling van ons heil is nie 'n nuwe ding nie. In die liberale teologie van die vorige eeu kry ons in wese dieselfde. Vanuit 'n eie denkpatroon word die Skrif benader.

Dis besonder interessant om te weet dat dieselfde probleem waarmee ons vandag worstel op die terrein van die teologie ook sterk aanwesig is op die terrein van die bestudering van die klassieke oudheid. Groot geleerdes, klassici, kenners van Latyn en Grieks het hierdie metode van denkpatrone ook toegepas op tekste uit die oudheid.

Griekse geleerdes het Griekse tekste op dieselfde wyse en met presies dieselfde metode probeer benader soos Kuitert en Schillebeeckx die Evangelies benader. Hulle het met behulp van die denkpatrone van die moderne mens pogings onderneem om tot 'n beter verstaan van Homerus, Plato en dergelike te kom. Plotseling het daar egter 'n wending gekom, 'n deurbraak na 'n ander benadering. W. F. Otto het in sy beroemde boek *Die Götter Griechenlands* (1929) op 'n oortuigende wyse aangetoon dat geleerdes met hulle kritiese interpretasie en hul hantering van die denkpatrone van die moderne mens in 'n doodloopstraat is. Otto het dit so gestel: ons moet nie terugkyk van die hede na die verlede nie, want ons kan

nie met ons moderne denkvoorstelling vanuit ons tyd na Sophokles, Aristophanes of Thucydides teruggaan nie, maar ons moet met die ou Griekse denkpatrone na ons tyd toe beweeg.

Otto het wye gehoor gevind en die resultaat van sy benadering was 'n wending in die wetenskap van die klassieke oudheid. Die studie van die klassieke het weer tot groot bloei gekom.

Ons sien dat daar in die teologie vandag 'n laagwatermerk bereik is. Produksie van groot werke op die terrein van eksegetiese en openbaringsgeskiedenis is maar skaal. M.i. is dit te wyte aan hierdie teologie van moderne denkpatrone wat lei tot vervreemding van Christus en van die Bybel.

Wanneer ons dus gaan spreek oor die koninkryk van God as inhoud van die prediking van Johannes die Doper en Jesus en ook as inhoud van ons verkondiging moet ons nie in ons eie tyd begin en so lyne van die hede na die verlede trek nie, maar moet ons van die verlede in hierdie geval die tyd rondom die Christelike jaartelling lyne trek na die hede.

Dis die groot verdienste van H. N. Ridderbos dat hy in sy bekende boek: *De komst van het koninkrijk* (1950) by die tyd van Johannes die Doper en Jesus begin en dadelik vra na die agtergrond van die begrip koninkryk van God soos dit deur die Sinoptici gebruik word. Ridderbos wys daarop dat die uitdrukking koninkryk van God of koninkryk van die hemele by die eerste hoorders nie 'n vreemde en onbekende begrip was nie. Die uitdrukking was geskik om dadelik weerklank by die hoorders te vind. Die besondere en verrassende was dat Johannes die Doper en Jesus die *nabyheid* en die *koms* van die koninkryk verkondig het (H. N. Ridderbos, 1950, 24).

In die eerste hoofstuk sal ons begin met 'n ondersoek na die herkoms en die agtergrond van die woord *koninkryk* soos dit deur Johannes die Doper en Jesus in hul prediking gebruik word.

In hierdie inleiding moet daar ten slotte nog op gewys word dat die begrip koninkryk in die tradisie van die Gereformeerde teologie nie 'n sentrale plek ingeneem het nie. In die Gereformeerde belydenisse word die koninkryk van God nie uitvoerig bespreek nie en in die struktuur van die Gereformeerde konfessies neem dit nie 'n dominerende plek in nie. Ongetwyfeld hang dit saam met die tyd waarin die belydenisse opgestel is. Die regverdiging deur die geloof, die enige troos in lewe en in sterwe en die wese van die kerk het veral in die kontrovers met Rome alle aandag gevra.

Dit beteken nie dat daar in ons belydenis geheel oor die koninkryk geswyg word nie. Sondag 48 van die Heidelbergse Kategismus wys baie duidelik op die geestelike karakter van die koninkryk van God en op die heerskappy van Christus en dit alles in noue samehang met die kerk. Dis wel 'n duidelike bewys dat die Reformasie tot 'n eie en Bybelse standpunt ten aansien van die koninkryk van God gekom het.



# HOOFSTUK I

## DIE JOODSE AGTERGROND

### Bekend en onbekend

Wanneer Johannes die Doper en daarna ook die Here Jesus Christus in hul prediking die nabyheid van die koninkryk van God verkondig (Matt. 3:2; 4:17) dan hanteer hulle 'n uitdrukking wat dadelik by die eerste hoorders weerklank gevind het. Die uitdrukking koninkryk van God of koninkryk van die hemele was by die eerste hoorders bekend. Dit het natuurlik die verstaan van die prediking van Johannes die Doper en Jesus aansienlik vergemaklik.

Ons moet egter in ons verkondiging vir die hoorders van ons tyd verduidelik wat die begrip koninkryk presies beteken, maar dit was vir Johannes die Doper en Jesus nie nodig gewees nie. Hul prediking van die koninkryk van God veronderstel 'n bepaalde kennis by hulle wat daarna luister.

Ons kom hier by 'n baie belangrike punt. Die Woord van God soos dit in die oudheid deur profete en apostels verkondig is, tree altyd op in 'n bepaalde tydsituasie, 'n bepaalde tydsverband en het ook sy bedoeling met die oog op daardie tydelike situasie. Die Woord van God is met die tyd verbind, maar nie aan die tyd gebind nie. God se Woord het sy tydgerigte, maar ook sy blywende waarde (A. van Selms, 1978,4,5).

Wanneer ons gaan soek na die herkoms en die agtergrond van die begrip koninkryk van God, dan bring dit ons by die Ou Testament. Wie egter die Ou Testament oopmaak, sal ontdek dat die begrip koninkryk van God nêrens in die Ou Testament voorkom nie (J. L. Helberg, 1976, 19). In die Ou Testament kom daar glad nie so 'n vaste omlynde en helder geformuleerde term soos koninkryk voor nie. Daar word baie terme gebruik en daar is 'n vloeibaarheid in die voorstellings wanneer dit gaan oor die heerskappy van God. Tog was in die begintyd van die Nuwe Testament die term koninkryk so bekend dat Jesus die term dikwels gebruik het sonder om dit ooit te verduidelik, terwyl Hy ook nie gevra word om dit te doen nie.

Eers in die geskrifte van die sg. Spätjudentum, die latere Jodendom vind ons hierdie uitdrukking: koninkryk van God of koninkryk van die hemele. Dis 'n uitgemaakte saak dat Johannes die Doper en Jesus hulle by hierdie spraakgebruik aangesluit het.

Wat die wortels van hierdie uitdrukking egter betref moet ons seker na die Ou Testament teruggaan. "Toch liggen de wortels van het spraakgebruik, maar bovenal van de zich daarin manifesterende idee, diep in de Oudtestamentische Godsopenbaring en geloofsverwachting verborgen" (H. N. Ridderbos, 1950, 26).

### Die Ou Testament

In die Ou Testament vind ons nie die uitdrukking koninkryk van God of koninkryk van die hemele nie. Maar die gedagte van die heerskappy van God staan van die begin af baie sentraal in die Ou Testament. Die hele Ou Testament konsentreer op die aktiewe, dinamiese heerskappy-beoefening van God (J. L. Helberg, 1976, 30). God die Here word dikwels as Koning aangedui. Veral in die Psalms en T5y die profete word van die Koning-wees van Jahwe gespreek (Ps. 10:16; 24:7-10; 44:5; 47:3; Jes. 6:5; 33:22; 43:15; Jer. 10:7).

Ons moet veral daarop let dat die Ou Testament \_onderskeid maak tussen die algemene en die besondere koningskap van die Here. God se algemene koningskap het betrekking op die

skepping van hemel en aarde, op sy universele mag en heerskappy oor die ganse wêreld en oor alle volkere. Sy besondere koningskap het betrekking op die volk Israel. Sy besondere heerskappy oor die volk Israel word wel aangedui met die woord teokrasie. In die Ou Testament val dit eintlik saam met die verbond van God. Koninkryk en verbond is dan ook min of meer identiese begrippe (vgl. H. N. Ridderbos, 1950,25; L. Floor, 1972,16-25).

Daar is nog 'n tweede onderskeiding waaraan ons nie mag verbygaan nie. Die Ou Testament spreek van die Koning-wees van God, maar ook van die Koning-word van God. Veral in die latere boeke van die Ou Testament met name by die profete verneem ons van 'n komende koningskap van die Here. Ons moet dit nie so opvat dat God nog Koning moet word nie, maar dat sy koninklike heerskappy op 'n besondere wyse tot openbaring sal kom. Veral in 'n tyd waarin Israel se volksbestaan deur allerlei wêreldmagte bedreig word, troos die profete die volk met die boodskap dat God se heerskappy in die toekoms op 'n besondere wyse tot openbaring sal kom.

Die komende Godsryk sal ingelei word deur die groot dag van die Here, die dag van die gerig vir die afvallige Israel, die dag van heil waarin ook die heidene sal deel. Die koninkryk wat kom is 'n ewige en onverganklike ryk. Die skildering van hierdie Godsryk deur die profete deurbreek die aardse en tydelike bedeling.

Vervolgens vind ons in die Ou Testament 'n innige samehang tussen die komende Godsryk en die Messiaanse heilsverwachting; Die ryk van God wat gaan kom, is tegelyk die vrederyk van die Messias (vgl. Jes. 9:11; 32). Die Messias is die komende Wêreldheerser en sy koningskap dra 'n bonatuurlike karakter. God die Here sal in die komende Messias sy wêreldheerskappy uitoefen.

Op twee plekke in die Ou Testament word dit besonder duidelik verkondig naamlik in die sogenaamde troonsbestygingspsalms (47, 93, 96, 99) waar die komende goddelike koningsheerskappy bejubel word en dan met sy besondere toespitsing op die Seun van die mens in die profesieë van Daniel. In sy profetiese boek word die antitese, die teenstelling tussen Godsryk en wêreldryk verkondig. Die Seun van die mens sal uit die hande van God die wêreldheerskappy ontvang (7:14). Tegelyk sal ook die heiliges van die Allerhoogste die koningskap ontvang (7:18). Dit mag die indruk skep dat die heiliges en die Seun van die mens identies is, maar so kan ons hierdie woorde nie verklaar nie.

Ons moet in die eerste plek die Seun van die mens sien as die Representant van die heiliges en in die tweede plek sal die heiliges op 'n besondere wyse deel in die heerskappy wat die komende Koning sal uitoefen.

Hierdie gedagte van 'n besondere verhouding tussen die Koning en die heiliges of gelowiges is deur die apostel Paulus breed uitgewerk in sy briewe aan die Efesiërs en die Kolossense waar hy skrywe oor die kosmiese betekenis van die werk van Christus.

Christus is Koning of Hoof in tweërlei sin: Hoof van die kerk en Hoof van die kosmos. By alle punte van ooreenkoms is daar ook 'n opmerklieke verskil tussen Christus se heerskappy oor die kerk en sy regering oor die kosmos. Die gelowiges, die heiliges staan nie op één vlak met die wêreld onder die heerskappy van Christus nie. Hulle is nie in die posisie van oorwonnes nie, maar hulle is met Christus in sy triomf verenig (vgl. J. J. v.d. Walt, 1976, 34).

Wanneer in die prediking van Johannes die Doper en Jesus die koninkryk van God verkondig word dan is dit wat die Ou Testament daarvoor openbaar die groot voorveronderstelling.

Wat dus die inhoud van die begrip koninkryk betref, moet ons teruggaan na die Ou Testament. Wanneer dit gaan oor die woord, die begrip, die term koninkryk dan moet ons

ook kyk na wat daarvoor geskrywe is in die literatuur van die latere Jodendom.

## **Die karakter van die koninkryk van God in die Ou Testament**

Hoewel 'n vasomlynde term vir koninkryk van God in die Ou Testament ontbreek, staan die groot gedagte van die allesomvattende heerskappy van God in die Ou Testament sterk sentraal.

Ons kan sonder aarseling stel dat die gedagte van die koninkryk van God die mees sentrale en allesbeheersende gedagtelyn in die Ou Testament is (J. Bright, s.j., 7, 8).

Die koninkryk van God is allesomvattende en behels God se absolute seggenskap oor die ganse skepping. Hier moet dan tegelyk bygevoeg word dat in die Ou Testament die absolute seggenskap van God nie losgesien word van sy verbondsgemeenskap met die mens nie.

J. L. Helberg het die waarskuwing laat hoor dat ons die koninkryk van God nie te veel in terme van 'n aardse koninkryk of koningskap moet benader nie en ook moet ons by die woord koninkryk nie te veel dink aan 'n geografiese ryksgebied nie, want die koninkryksheerskappy van God soos die Ou Testament dit verkondig, het 'n besonder persoonlike en innige karakter in teenstelling tot gewone koningheerskappy of koningskap - dit raak die mens se hart (J. L. Helberg, Openbaringskrif, 1976,33).

Die verskil tussen die koninkryk van God en aardse ryke is volgens die Ou Testament dat God se heerskappy aan die een kant allesomvattend en onmeetlik wyd is, want dit omvat die ganse skepping, maar dat dit andersyds ook onpeilbaar diep is in sy werking, want dit regeer die mens uiteindelik van binne uit. Dit raak en roer sy hart, sy wese, sy siel.

In aardse ryke verdwyn die individuele mens dikwels in 'n onpersoonlike massa onderhoriges, terwyl in die koninkryk van God daar 'n intieme, persoonlike verhouding van liefde is tussen die Koning en sy onderdane. Hierdie verhouding kan omskryf word as 'n geloofsverhouding of 'n verbondsverhouding.

Die koningryk van God het dus 'n persoonlike en innige karakter. Dit gaan nie maar om 'n abstrakte, onpersoonlike heerskappy uit 'n magsposisie nie, maar God se koningskap is ingestel op gemeenskap. persoonlike gemeenskap met die mens wat deur Hom geskape is. Dit is dus 'n regering oor die aarde en oor die mens, maar dan wat die mens betref 'n regering van binne uit. Dit verklaar ook dat daar in die koninkryk van God nie sprake is van alleenheerskappy van die Koning nie, maar dat daar saam met die Koning geregeer word. Die onderdane sal saam met die Koning in sy troon sit (Dan. 7:27).

Wanneer ons dit raaksien, kan ons verstaan dat Christus in sy koninkryksprediking daarop wys dat 'n mens nie sommer die ryk van God kan binnegaan nie en dat ons nie vanselfsprekend burgers en burgeresse in die koninkryk van God is nie. 'n Nuwe geboorte, wedergeboorte is noodsaaklik. As iemand nie weer gebore word nie, kan hy die koninkryk van God nie sien nie (Joh. 3:3). 'n Nuwe geboorte uit water en Gees is die voorvereiste om die koninkryk van God te kan ingaan (Joh. 3:5). Die vraag kan gevra word of daar 'n onderskeid is tussen die sien van die koninkryk van God en die ingaan in die koninkryk van God. E. Smelik maak 'n onderskeid tussen "theoretisch onderscheiden" en "practisch verwerkelijken" (1948, 75). "There is probably no great difference of meaning" (L. Morris, 1971, 218). Miskien lê die nuanseverskil op dieselfde vlak as die twee woorde wat die Nuwe Testament gebruik vir bekering: metanoiein en epistrefein.

'n Nuwe geboorte of beter uitgedruk 'n geboorte van bo (Gr.: *anothen*), 'n geboorte uit water en Gees is noodsaaklik om die koninkryk van God te kan ingaan. Jesus se spreke oor die wedergeboorte as 'n noodsaaklike voorwaarde vir die ingaan in die koninkryk van God hou

waarskynlik verband met die Joodse manier van spreke oor proseliete wat uit die heidendom oorgaan na die Joodse geloof. "Der Proselyt gleicht einem eben geborenen Kinde" (Strack-Billerbeck, 1924, 423).

Die begin van ons Doopsformulier stel dit ook onomwonde dat "ons met ons kinders in sonde ontvang en gebore word en daarom kinders van die toorn is, sodat ons in die ryk van God nie kan kom nie tensy ons weer gebore word."

In die prediking van Johannes die Doper en Jesus word die bekering verkondig as 'n noodsaaklike voorvereiste vir die ingang in die koninkryk van God. "Bekeer julle" (Matt. 3:2; 4:17). Ons moet wel daarop let dat die bekering nie 'n middel is om die koninkryk van God naby te bring of te laat kom nie. Die bekering beteken ook nie dat die mens van sy kant aan 'n voorwaarde moet voldoen waarop God dan van sy kant die koninkryk laat kom en die mens laat ingaan nie.

Die imperatief: "bekeer julle," moet ons sien in verband met die indikatief van die koms van die koninkryk van God. Calvyn het by Matt. 3:2 so treffend opgemerk: Johannes het nie gesê nie: doen boete en dan sal die koninkryk van God naby kom, maar hy het allereers die genade van God op die voorgrond gestel en daarna vermaan hy die mense om hulle te bekeer (Comm. Harm. Evang. C.R. p. 111).

Die ware bekering waartoe Johannes en Jesus die mense oproep, is meer as net nalewing van nuwe reëls en wette soos in aardse ryke. Deur die ware bekering kom ons in die ryksgebied van Koning Jesus en laat ons ons beheers en lei en regeer deur Hom as ons nuwe Koning. Daarom is bekering meer dan alleen die doen van 'n aantal goeie, wetsgehoorsame daede, maar dit is 'n nuwe lewe volgens die orde van die koninkryk van God.

Hier kom die verskil tussen die ryk van God en aardse ryke aan die lig. Die orde in aardse ryke is 'n regsorde, maar in die koninkryk van God is dit 'n bekeringsorde. In 'n aardse ryk word ons net beoordeel op ons uiterlike daede, maar in die ryk van God gaan die oordeel oor die gesindheid van die hart. 'n Aardse regter kan en mag nie volgens die wet van die Bergpredikasia regsprek nie. Die Bergpredikasia is die grondwet van die koninkryk van die hemele.

Die wêreldryke is verdorwe, tiraniek en volgens die beeldspraak van die Bybel soms selfs dierlik, soos blyk uit hulle voorstelling as verskeurende diere (Dan. 7:4 e.v.), terwyl die koninkryk van God 'n ryk van geregtigheid en vrede is (Jes. 54:17-19). Paulus sluit hierby aan wanneer hy skrywe dat die koninkryk van God nie spys en drank is nie, maar geregtigheid en vrede en blydskap in die Heilige Gees (Rom. 14:17).

## **Die Spätjudentum**

In die Joodse literatuur uit die tyd tussen die Ou en Nuwe Testament vind ons in teenstelling tot die Ou Testament wel die letterlike uitdrukking koninkryk van God.

Die koninkryk of die Koning-wees van God word in die Joodse boeke aangedui met die uitdrukking *malkoeth sjamaim* waarvan *besileia toon ouranoon* in die Nuwe Testament die letterlike weergawe is.

Die uitdrukking *malkoeth sjamaim* het in die Joodse literatuur twee betekenis. In die eerste plek is dit die aanduiding van die sedelike heerskappy van God soos dit voortvloei uit die skepping. Hierdie heerskappy word egter nie deur alle mense en volkere erken nie. Alleen hulle wat bely dat Jahwe alleen God is (die sg. Sjema van Deut. 6:4-8) en hulle wat die Tora onderhou, erken God se heerskappy oor die skepping. Hierdie twee belangrike sake: die belydenis van die monoteïsme en die gehoorsaamheid aan die Tora is wel genoem die "juk"

van die *malkoeth sjamaim* (vgl. Matt. 11:30).

'n Tweede en ruimere betekenis van *malkoeth sjamaim* is eskatologies van aard. Dan is *malkoeth sjamaim* die aanduiding van God se heerskappy wat sal kom wanneer die volk Israel uit die mag van die heidene bevry is en die volkere wêreld volledig aan God onderworpe sal wees (vgl. Strack-Billerbeck, 1922,178).

In die literatuur van die Spätjudentum vind ons 'n groot verskeidenheid van gedagtes en voorstellings met betrekking tot die koninklike heerskappy van God en van die Messias. Dikwels word gebruik gemaak van figure uit die dierewêreld om daarmee mense en volkere en selfs die komende Messias te simboliseer (vgl. D. S. Russell, 1960, 99-101). Die invloed hiervan vind ons in die Bybel waar ons in die boek Daniel en in die boek Openbaring 'n voorstelling kry van die volkere, van Christus en van die Antichris met beelde wat aan die dierewêreld ontleen is.

Saamvattend kan ons sê dat in die Joodse geskrifte die *malkoeth sjamaim* gesien word as die komende universele openbaring van die koninkryk van God waarmee dan die optrede en die heerskappy van die komende Messias ten nouste verbonde is. Wanneer Johannes die Doper en Jesus dus die uitdrukking koninkryk van die hemele gebruik het die Joodse hoorders daarin saamvattend kon beluister alles wat in daardie tyd aan Joodse toekomsverwachting voorhande was.

Ons moet egter wel goed in gedagte hou dat Johannes die Doper en die Here Jesus Christus in hul onderrig aan hul tydgenote nêrens op die Joodse apokaliptiek of op die voorstellings van die Spätjudentum 'n beroep doen nie, maar altyd alleen op die Ou Testament.

Daar loop nie 'n regte lyn met betrekking tot die koninkryk van God uit die Ou Testament via die Spätjudentum na die Nuwe Testament nie. In die latere Jodendom kan ons duidelik twee rigtings in hul koninkryksverwachting onderskei naamlik 'n nasionaal-messiaanse rigting en 'n meer profeties-apokaliptiese rigting. By die eerste rigting val die klem besonder sterk op die wet. By die tweede rigting word die nadruk gelê op die finale deurbraak van die koninkryk van God aan die einde van die tye as die bose magte vernietig sal word.

## **Grondstrukture van die koninkryk**

Wanneer dit gaan om die ingang in die koninkryk van God en die Nuwe Testament duidelik vir ons wys dat ons nie deur gehoorsaamheid aan die Tora nie, maar dat ons alleen deur die poort van 'n nuwe geboorte, deur die ingang van waaragtige bekering in die ryk van God kan ingaan, kom ons by een van die grondstrukture van die koninkryk van die hemele.

Die koninkryk van God bring verlossing, heil. Maar hoe moet ons hierdie verlossing verstaan? Is die verlossing wat die koninkryk van God bring, bevryding van sonde en skuld, verlossing van die vyande van die volk soos die rabbyne geleer het, of is dit bevryding van die verganklikheid soos die misterieëgodsdienste dit leer of moet ons hier dink aan bevryding van politieke, maatskaplike en sosiale onderdrukking en ellende soos in die teologie van die rewolusie gepredik word?

Dit bring ons by die belangrike vraag: vir wie is die koninkryk van God? Die rabbyne het gesê: vir hulle wat die juk van die koninkryk op hul skouers neem, wat die wet gehoorsaam en die monoteïsme bely.

Jesus gee egter 'n ander antwoord: die evangelie van die koninkryk moet aan die armes verkondig word (Luk. 4:18). Aan armes word die evangelie verkondig, so lui die antwoord van Jesus op 'n vraag van Johannes die Doper of Hy werklik die Christus is (Matt. 11:5). In die Bergpredikasje word met nadruk gestel dat die koninkryk van God bedoel is vir die armes

(Luk. 6:20) of vir die armes van gees (Matt. 5:3). Wie word hier met armes bedoel? Gaan dit om maatskaplike, sosiale armes of om armes in geestelike sin? Hiermee staan ons midde in die problematiek van ons tyd.

Wanneer ons kyk na die grondtema van die teologiese denke van vandag ontdek ons 'n opvallende klemverskuiwing. Gedurende baie eeue was die grondtema van die teologie in die kerk gewees: die verhouding sonde - genade. Ons behoef slegs te dink aan die stryd tussen Augustinus en Pelagius en die groot konflik tussen Rome en die Reformasie.

Daar het egter 'n aardverskuiwing plaasgevind in die teologie. Grondtema van die teologie is vandag nie meer die tema: sonde -genade nie, maar die nuwe tema: Gees - wêreld. Dit gaan vandag nie meer oor die vraag hoe word 'n sondaar geregverdig of hoe kom 'n verlore mens in die koninkryk van God nie, maar hoe word 'n veronregte, politiek-verdrukke en sosiaal-agtergestelde mens geregverdig, hoe kry hy sy reg, dus dit wat hom toekom.

O. Noordmans wat self 'n duidelike wending in sy teologiese denke deurgemaak het, verdedig die stelling dat nie alleen die sonde van die mens nie maar ook sy liggaamlike nood in 'n onmiddellike verband staan met die koninkryk van God. Daar is volgens Noordmans by die mens sprake van 'n tweevoudige ellende wat hy noem die tollenaarsellende, die feit dat hy 'n sondaar voor God is en die Lasarus-ellende, die feit dat ons mense in nood is (1949, p. 50).

Ook die mens met sy liggaamlike nood staan in 'n direkte verbinding met die koninkryk van God. In sy bekende boek: Zondaar en bedelaar (1945) het Noordmans hierdie gedagte reeds uitgewerk.

Daar sit wel 'n waarheidselement in hierdie redenering. Maar die krag van elke dwaling lê juis in die waarheidselement wat daarin beslote is. Ons word inderdaad in die Evangelies diep getref deur Jesus se ontferming oor die lydende mens. Hy is met barmhartigheid bewoë oor hulle wat siek is, wat in die mag is van demone, wat arm en behoeftig is.

Dit is ook waar dat die armes reeds in die Ou Testament, spesiaal in die Psalms en by die profete die beeld is van die maatskaplike verdruktes, hulle wat sug onder onreg. Maar dit is nie die volledige beeld van die *ptoochoi*, die *penétes* nie. Hulle is ook die aanduiding van die ware Godsvolk, hulle is die draers van die heilsbelofte (vgl. H.N. Ridderbos, 170,171).

Die huidige teologie wat nie gedra word deur 'n eerlike, indringende eksegeese, 'n opreg en aandagtige luister na die Heilige Skrif nie, gee 'n eensydige inhoud aan die Bybelse begrip "arme". Die gelykenis van die ryk man en Lasarus (Luk. 16) is baie meer populêr as die gelykenis van die fariseër en die tollenaar (Luk. 18). Insiggewend is hier die boek van Helmut Gollwitzer, Die reichen Christen und der arme Lazarus (1969). Rewolusie, demokratisering en sosialisme noem hy as temas van die christelike teologie en sosiale etiek.

God is die God van die arme en veronregte, die verdrukke en uitgebuite mens. Aan hulle behoort die koninkryk van die hemele. God staan aan die kant van die armes sonder om ooit te vra of die armes deur die wedergeboorte en bekering ook aan die kant van God staan.

Dikwels is gevra: hoe kan die kerk en die teologie tog so onkrities die teologie van die rewolusie aanvaar? Die antwoord is, omdat die kerk in sy teologie iewers oor die wissel gegaan het. Die ou teenstelling sonde - genade is ingeruil vir die teenstelling Heilige Gees - wêreld. Daar word 'n direkte verbindingslyn getrek tussen God en die wêreld. Die teologie van Karl Barth het hier aan meegewerk. Die wêreld is die versoende wêreld, alleen, sy weet dit self nog nie duidelik nie. Dit moet aan die wêreld verkondig word. Elke mens is uitverkore, want Christus is die enige Verworpene. Ons moet dit aan die mense vertel. Lewensvernuwing, waaragtige bekering is verslete begrippe of hierdie ou begrippe word met

'n nuwe, moderne inhoud gevul. Die arme, die misdeelde is die slagoffer van slawerny en uitbuiting. Hy moet bevry word. Sy verset teen maatskaplik, sosiaal of politieke onreg is legitiem. Sy geweldpleging om homself te bevry uit sy ellendige toestand is vanuit God se toekoms, vanuit die koninkryk van God volledig gewettig. Die geweldpleging van armes en veronregtes is messiaans (vgl. G. H. ter Schegget, 1970). Die tema van die Doperse Beweging is hier volledig oorgeneem.

Ons moet goed daarop let dat die geregtigheid van die koninkryk van God waaroor Jesus in sy prediking spreek hier 'n nuwe inhoud kry. Dit word die reg op opstand, op rewolusie.

Daarom sal ons ons indringend moet besig hou met die vraag wat is presies die karakter van die koninkryk van God? Vir wie is die koninkryk van God en wat word bedoel met die geregtigheid van die koninkryk?

Ons kan egter op hierdie vrae geen antwoord gee alvorens ons nie 'n ondersoek ingestel het na die persoonlike karakter van die koninkryk van God nie. Eers moet die lyne van die Ou Testament deurgetrek word na die Nuwe Testament en moet die persoons-aspek van die koninkryk van God onder die soeklig kom.

Dan word vanself die vraag beantwoord of ons direk van die skepping kan oorstap na die koninkryk van God en of die grondtoon wat ons raakloop in die nuwere teologie 'n Bybels-aanvaarbare grondtema is.

## HOOFSTUK II

### DIE PERSOONLIKE KARAKTER VAN DIE KONINKRYK

#### Skepping en herskepping

Daar is dwingende redene om te begin met die persoonsaspek van die koninkryk van God. Eerstens omdat ons hier kan aansluit by die Ou Testament. In die Ou Testament lees ons dat die koninkryk of die koninkryksheerskappy van God 'n besonder persoonlike en 'n innerlike karakter besit in teenstelling tot gewone koningsheerskappy of koningskap.

In die tweede plek trek die koninkryk van God saam in die persoon van Jesus Christus, In Christus het die koninkryk van God gekom en het God sy heerskappy opnuut op aarde kom vestig.

Maar daar is nog 'n derde besonder belangrike rede om eers te wys op die persoonlike karakter van die koninkryk van God. Wanneer ons kyk na die skeppingswerk en die herskeppingswerk van God ontdek ons 'n bepaalde goddelike metodiek. Wanneer ons God se skeppingswerk met sy herskeppingswerk vergelyk word ons getref deur 'n merkwaardige teenstelling. Die lyn waarvolgens die skepping hom ontwikkel en ontvou is teengesteld aan die lyn waarlangs die herskepping beweeg.

In sy skeppingswerk begin God met die aarde en dan loop die lyn via die lig, uitspannel, grassprietjies, plante, saad en bome, visse en voëls, son, maan en sterre, seediëre, kruipende en wilde diere uit op die mens. Die mens is die eindpunt of die hoogtepunt van die skepping. Hy kom laaste maar hy is die eerste.

By die herskepping sien ons die omgekeerde. Daar begin God met die mens. Die eerste mens is Jesus Christus. Wanneer die fariseërs vir Jesus vra: wanneer sal die koninkryk van God kom? antwoord Jesus: die koninkryk van God is binne-in julle (ou vert.) of hier by julle (Blye Boodskap). Die *entos humoon* uit Luk. 17:21 kan sowel *inter vos* as *intra vos* beteken. Ons moet egter aan die tweede vertaling die voorkeur gee, want die fariseërs is ongelowiges en daarom is dit ondenkbaar dat Jesus sou gesê het dat die koninkryk van God binne-in hulle is. Hier word bedoel dat die ryk van God in die persoon van die Here Jesus Christus op aarde aanwesig is (vgl. Tj. v.d. Walt, 1962 52-56). Vervolgens kan ons 'n lyn trek van Christus na die gelowige. Iemand wat in Christus is, is 'n nuwe skepping (2 Kor. 5:17). Die gelowige wat deur wedergeboorte ingegaan het in die koninkryk van God, behoort reeds tot die nuwe skepping, die nuwe *aeon* wat met die koms van Christus\_ begin het. Die nuwe lewe word as 'n nuwe skepping beskryf en ook aangedui as 'n vernuwing tot kennis na die beeld van Christus (Kol. 3:10). In Titus 3:5 omskrywe Paulus dit as 'n wedergeboorte en 'n vernuwing deur die Heilige Gees.

Wanneer dit gaan om die vernuwing van die mens spreek die Nuwe Testament in die teenwoordige tyd. Maar wanneer die vernuwing van die kosmos ter sprake kom, word in die toekomstige tyd gespreek. Die vernuwing van die wêreld lê nog in die toekoms. Die skepping is nog nie vrygemaak van die slawerny van die verganklikheid nie. Daarom sug die hele skepping en verkeer sy in barendood (Rom. 8:19, 22). Ons sien dan ook uit na 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde (2 Petr. 3:13).

Dit lyk of daar 'n diskontinuiteit is tussen hede en toekoms. As nuwe mense lewe ons in 'n ou wêreld. Die innerlike mens wat dag na dag vernuwe word (2 Kor. 4:16) lewe ook nog in 'n aardse tentwoning (2 Kor. 5:1). Ons liggaam is 'n deur die sonde vernederde liggaam, maar dit sal eendag gelykvormig word aan die verheerlikte liggaam van Christus (Fil. 3:21).

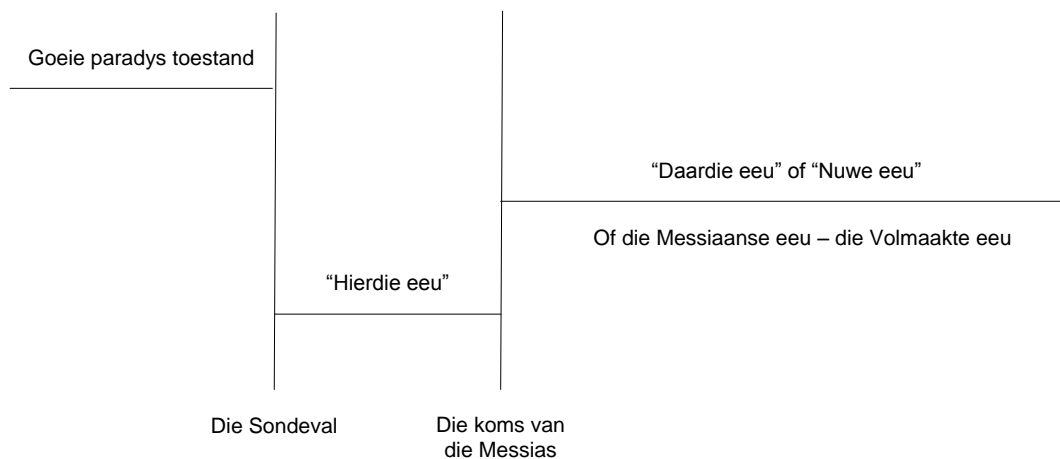


Hoewel dit lyk of daar diskontinuiteit is tussen hede en toekoms, is daar tog reeds sprake van kontinuïteit, maar dit lê in God as die Skepper, in Christus as die Opgestane en in die Heilige Gees as die Vernuer (J. P. Versteeg, 1972,136).

Wanneer dit gaan oor die persoonlike karakter van die koninkryk van God mag ons die spreke van die Nuwe Testament oor die twee *aeone* of tydperke nie verbykyk nie. Die onderwys van Christus oor die koninkryk van God moet ons sien teen die agtergrond van die Joodse eskatologie. Die Ou Testament en met name die rabbyne het die bestaande wêreld en die tyd waarin hulle lewe aangedui as die *olam hadzeh*. Aan die einde van die bestaande bedeling sal die Messias kom. Daardie groot dag van die koms van die Messias is die dag van die Here en dan begin die nuwe bedeling, die *olam habbah*.

Die Jode van die Nuwe-Testamentiese tyd het, volkome in lyn met die vooruitkykende perspektief van die Ou Testamentiese profete, die volgende heilshistoriese visie gehad.

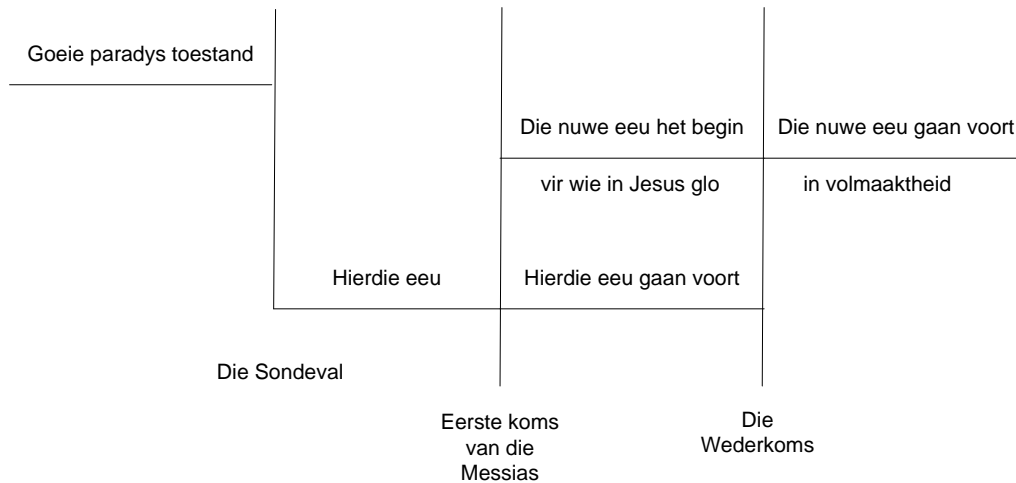
Ons kan dit skematies só voorstel:



Met die koms van Christus het die nuwe bedeling, die nuwe *aeon* 'n aanvang geneem. Maar - en dit moet ons baie goed onthou - die ou bedeling het nog nie tot 'n einde gekom nie. Die twee *aeone* oorvleuel mekaar (G. E. Ladd, 1974, 68). Wie aan Christus verbonde is deur 'n ware geloof, staan reeds in die nuwe bedeling, maar tegelykertyd lewe hy nog in die ou bedeling. Daarom kan die Nuwe Testament sê dat ons wel in die wêreld is, maar dat ons nie meer van die wêreld is nie (Joh. 17:11, 16).

Deur die vollediger openbaring van God in Christus leer die Nuwe Testament ons dat die koms van die Nuwe Eeu (Aiōn) 'n twee-fase koms is, wat meebring dat daar in die tyd tussen die "Koms" en die "Wederkoms" van die Messias 'n tyd van "overlap", van oorvleueling, selfs van spanning tussen die sogenaamde "reeds" en die sogenaamde "nog nie" van die Nuwe Eeu is.

Ons kan dit skematies só voorstel:



Die ou wêreld gaan nog aan, maar die nuwe wêreld, die kragte van die toekomende eeu het reeds in hierdie ou wêreld ingebreek (J. C. Coetzee, B. J. de Klerk, L. Floor, 1980, 24, 25). Een van die grootste gevare wat ons bedreig, is dat ons te optimisties oor hierdie wêreld gaan dink. Dan wil ons die wêreld gaan vernuwe, kersten, vir Koning Jesus gaan verower. Dit lei tot 'n valse kultuuroptimisme. Ons moet as christene maar leer om heel beskeie te wees en ons moet altyd onthou dat ons as nuwe mense in 'n ou wêreld lewe. Daarom kan die klem nie genoeg gelê word op die persoonlike karakter van die koninkryk van God nie. Dit word werklik gevaarlik wanneer ons die koninkryk gaan soek in allerlei organisasies, aksies, institute en strukture. Die Nuwe Testament wys met groot klem op die feit dat ons in hierdie ou wêreld vreemdelinge is (1 Petr. 2:11). Ons is ook erfgename (1 Petr. 1:4,5) maar die erfenis kom later.

## Die betekenis van die begrip koninkryk

Ons het reeds gesien dat die Sinoptiese verkondiging om twee brandpunte sentreer, naamlik die koninkryk van God en die Seun van die mens. In die Seun van die mens het die koninkryk van God gekom. Die koninkryk van God het dus gekom in 'n Persoon. Dit sal vir ons duidelik word wanneer ons kyk na die begrip "koninkryk". Direk tref die veelsydige betekenis-skakering van hierdie uitdrukking. Dit is nie so eenvoudig om die veelsydige inhoud van die woord koninkryk onder een noemer te bring nie. Dit kom al aan die lig wanneer ons aandag gee aan die gevarieerde wyse waarop die Sinoptici oor die koninkryk van die hemele of die koninkryk van God spreek.

Die formulering: koninkryk van die hemele kry ons by Mattheüs en van die uitdrukking: koninkryk van God lees ons by Markus en Lukas. Basies is daar nie verskil in betekenis nie. Mattheüs het sy evangelie aan gelowiges uit die Jode geskryf. Die Jode het die derde gebod so geïnterpreteer dat dit nie geoorloof is om die Godnaam te gebruik nie. Hulle het daarom God omskryf met uitdrukkings soos krag, naam, geseënde, hemel.

Nou is die koninkryk van God iets wat kom (Matt. 6:10; Mark. 9:11; Luk. 11:2). Hierdie ryk kom tot mense (Matt. 12:28; Luk. 11:20). Maar die koninkryk van God is ook iets waartoe mense kom en kan ingaan (Matt. 5:20; Mark. 9:47; Luk. 18:17). Maar tegelyk is die koninkryk ook 'n plek of 'n sfeer (Matt. 5:19; Luk. 13:28).

Die koninkryk kom naby mense (Matt. 3:2) maar mense kom ook naby die koninkryk (Mark. 12:34). Hierdie ryk word aan mense gegee (Luk. 12:32), maar kan ook van mense weggeneem word (Matt. 21:43).

Grondliggend vir die begrip koninkryk is die gedagte van die heilryke soewereiniteit van God, in die eerste plek as daad (koningskap, koning-wees van God). Tweedens kry ons in hierdie begrip ook die gedagte van 'n terrein, 'n gebied waaroor en waarin die heerskappy uitgeoefen word. In die derde plek sit in die woord koninkryk ook die gedagte van wat in hierdie almagsuitoefening, in hierdie magsfeer gebeur en ontvang word (Tj. v.d. Walt 1962,33).

Ons kan die begrip koninkryk goedsikks vergelyk met die woord *pleroma*, domein of dominium wat Paulus in Ef. 1:23 gebruik. Dis 'n opvallende eienskap van die spreke van die Bybel dat dieselfde sake soms met ander woorde en begrippe aangedui word. Dit bring ons by die veelkleurigheid van die Heilige Skrif en dit wys ook vir ons hoe ryk die inhoud van die Bybelse boodskap is. Daardie inhoud kan net nie deur middel van een begrip uitgeput word nie.

So is dit een van die opvallendste kenmerke van die evangelie volgens Johannes se woordgebruik, dat Johannes op twee uitsonderinge na (3:3 en 3:5) nooit die uitdrukking "koninkryk van God" gebruik nie, terwyl die koms van die koninkryk tog die kernuitdrukking is in die Sinoptiese Evangelies van die heilstyd wat in Christus Jesus aangebreek het.

Daarteenoor staan in die Johannesevangelie die uitdrukkinge "ewige lewe" en "die ewige lewe het" en "lewe tot in ewigheid" telkens in kontekste waarin mens by die Sinoptici "koninkryk van God (die hemele)" sou verwag het.

Dit wil natuurlik allermens sê dat die evangelis Johannes die koningskap van God en van Jesus Christus nie ken nie of nie belangrik sou ag nie. Gedeeltes soos Joh. 6:15; 18:37 en 19:12 het dit met soveel woorde oor Jesus se koningskap terwyl die kardinale motief van Jesus (en sy Vader) se heerlikheid (*doxa*) soos 'n goue draad deur hierdie Evangelie loop.

Tewens, in 'n belangrike mate gaan dit in Johannes se Evangelie om hierdie goddelik-koninklike *doxa* of glorie van Jesus Christus wat moet skitter uit sy ganse lewe, maar besonderlik vanuit die klimaks van sy werk, die groot teken van kruis en opstanding. En tog - dit is asof Johannes doelbewus die koninkryk van God-motief "vervang" het met die analoë motief van "ewige lewe" (vgl. G. E. Ladd, 1974,259; C. K. Barret, 1955, 179).

Samevattend kan dit so gestel word: die Sinoptici laat met hulle terminologie die klem val op die meer uitwendige werklikheid: God se koninkryk kom in Christus naby. Johannes laat dan In volle harmonie met die Sinoptici die klem meer "Val op die inhoudelike: die volheid van die seën en genade van die koms van God se koningskap in Jesus bestaan daarin dat die Skepper-Vader in sy Seun ewige lewe d.i. kontinue en volmaakte gemeenskap met God skenk, die blywende oorwinning oor Satan en bevryding uit die ewige dood.

Terwyl die idioom dus verskil, bly die primêre en beslissende saak tog dieselfde: net soos in die "koms van die koninkryk" by die Sinoptici, is die realisering van die "ewige lewe" by Johannes in die koms van Jesus die aanbreek van die lankbeloofde, radikaal-nuwe, eskatologiese gebeure wat volgens die Ou-Testamentiese profesieë alleen met die koms van die Messias sou aanbreek.

Wanneer ons na Joh. 3 kyk, moet dit ons tref dat Johannes eers tweekeer die uitdrukking "koninkryk van God" gebruik (3:3, 5) en dan die motief van die "ewige lewe" aanwend (3:15). Dis asof Johannes in daardie hoofstuk wil sê: ek ken ook die wonderlike gawe van die koms van God se koningskap, maar ek noem dit voortaan liewers na sy wonderlike inhoud "ewige lewe", te wete die ewige lewe wat Jesus Christus gee aan elkeen wat glo (J. C. Coetzee, Johannes, 1979, 10, 11).

In die Corpus Paulinum word die begrip koninkryk van God wel aangewend, maar nie so frekvent as in die Sinoptiese Evangelies nie. By Paulus kry ons die groot gedagte van die *pleroma*, die volheid van Christus. *Pleroma* is by Paulus 'n almagskategorie (H. R. Ridderbos, 1966, 434, noot 95) waarmee hy die koninklike mag wat Christus ontvang het en wat Hy oor die ganse kosmos uitoefen wil beklemtoon. In hierdie uitdrukking kom veral die kosmiese betekenis van die koninklike heerskappy van Christus aan 31e lig.

In die Brief aan die Hebreërs kom weer 'n ander aspek van die koningskap van Christus na vore en dit vind sy neerslag in die idioom wat die skrywer gebruik. Die skrywer van die brief aan die Hebreërs skilder in Ou-Testamentiese kleure vir ons die koningskap van Christus, maar dan wys hy daarop dat Jesus se koninklike heerskappy ook priesterlike elemente vertoon. Wanneer ons kyk na die verskillende Christologiese verwysings na Psalm 110, die koningspsalm uit die Ou Testament in 7:3, 11, 17, 21, 24, 28 vind ons priesterlike elemente in die koningskap van Christus. Christus is die Priester-Koning wat sit aan die regterhand van God (1:3; 8:1; 12:2). Die binneste heiligdom waarin Christus ingegaan het, is tegelyk troonsaal.

In hierdie lig is dit verstaanbaar dat die skrywer van die brief aan die Hebreërs nie van die koninkryk praat nie, maar van die verbond. Christus is die Middelaar van 'n nuwe *diathēkē*, 'n nuwe verbond.

Daar is in die Nuwe Testament 'n korrelasie, 'n innige samehang tussen die beide begrippe verbond en koninkryk (vgl. J. Behm, 1935,137). Wel is daar 'n duidelike aksentverskil. In die woord verbond, *diathēkē* soos dit in die brief aan die Hebreërs gebruik word, kom veral die innige verhouding wat daar is tussen die Koning en sy onderdane tot uitdrukking. Daar is tussen die Koning en sy volk 'n hegte gemeenskap, 'n gemeenskap van liefde. By die koninkryk van God is die ryksgemeenskap 'n verbondsgemeenskap in teenstelling tot aardse koninkryke.

Hierdie verbondsgemeenskap gee aan die koninkryk van God sy persoonlike en innige karakter. Daarom moet ons die koninkryk van God nie te veel in terme van 'n aardse koninkryk of koningskap benader nie. Jesus self wys op die groot verskil wat daar is tussen die koninkryk van God en aardse ryke. "Die konings van die nasies heers oor hulle, en die wat gesag voer oor hulle, word weldoeners genoem. Maar so moet julle nie wees nie" (Luk. 22:25; vgl. Matt. 10:25). Die koninkryksheerskappy van God is in teenstelling tot aardse heerskappye besonder persoonlik van aard. Dit het in die eerste plek te doen met die gewone mens wat as 'n koningswese geskape is.

Gemeenskap in liefde is die belangrikste element van die koninkryksheerskappy van God. Dit gaan nie maar om 'n abstrakte heerskappy van 'n heilige God uit die verte nie, ook nie om 'n blote onderwerping uit 'n magposisie nie, maar dit is ingestel op gemeenskap. Daarom is die Koning tegelyk ook Vader. En daarom is die onderdaan tegelyk ook kind. Die onderdaan is nie gedwonge gehoorsaam nie, maar hy is gehoorsaam in liefde. Sy onderdanigheid is nie net uiterlike onderworpenheid en geveinsde gehoorsaamheid nie. Sy gehoorsaamheid kom uit die hart. In die koninkryk van God vind ons wat ons nêrens in aardse ryke kry nie: die mens word van binne uit geregeer. Dit raak en roer sy hart, sy wese, sy siel.

Hierdie persoonlike gemeenskap met die Koning van die Godsryk moet ons egter nie individualisties opvat nie. Die koninkryksburgers is nie losse enkelinge nie, maar hulle vorm 'n eenheid, 'n volk, 'n priesterlike ryk. Hierdie ryk is in sy kern daar waar God onder sy volk woon en waar 'n wedersydse beoefening van persoonlike gemeenskap in liefde gevind word (vgl. J. L. Helberg, 1976, 35).

In hierdie lig moet ons die uitstorting van die Heilige Gees op Pinkster sien. Op Pinkster kom

die Heilige Gees op grond van die verlossingswerk van Christus in ons woon. "Nou kom die Koninkryk van God in ons. Sedert Pinkster is daar die blywende inwoning van die Heilige Gees. En dit is die realisering van die Koninkryk van God" (W. J. Snyman, 1977, 213; vgl. 233).

Wat die gawes van die koninkryk betref, kan verwys word na Rom. 14:17 waar Paulus die koninkryk omskrywe met woorde soos geregtigheid, vrede en blydschap en selfs die Heilige Gees daarby betrek. Juis hierin verskil die koninkryk van God van aardse ryke. Wanneer die Sinoptiese Evangelies oor die koms van die koninkryk van God spreek, word onder hierdie koms verstaan die koms van die Menseseun, maar dan onderskei die Sinoptici drieërlei koms van die Menseseun: sy koms in die wêreld, sy koms deur lyde heen in heerlijkheid en sy koms met die voleinding. Alles trek dus saam in die Persoon van die Here Jesus Christus.

## **Soek eers die koninkryk van God en sy geregtigheid**

Die koninkryk van God wat in Christus gekom het, is 'n werklikheid wat gesoek moet word. Die kernteks is Matt. 6:33.

Antities teenoor die soek van die koninkryk word die soeke van die heidene geplaas; Hulle soek kos en klere (Matt. 6:33). Dit skep miskien die indruk dat dit verkeerd is om besig te wees met die daaglikse lewensonderhoud. Dit is egter nie so nie. Ons sien in die konteks dat "al hierdie dinge" waarna die heidene soek en waarvoor hulle hul kwel (Matt. 6:31, 32) by Jesus terugkom in sy oproep om eers die koninkryk van God te soek. "En al hierdie dinge sal vir julle bygevoeg word" (Matt. 6:33). Dis nog dieselfde dinge: wat sal ons eer, wat sal ons drink of wat sal ons aantrek, elementêre lewens-behoefes.

Die sonde lê dus nie in die soek na kos en klere nie. Die inspanning om aan die lewe te bly is algemeen menslik. Heidene en Christene het kos en klere nodig. Waar lê dan die verskil? Dit sal vir ons duidelik word wanneer ons let op die woordjie "eers" (Gr.: *prooton*). Die ryk van God kom eerste en daarom moet dit eers gesoek word. Die tydsvorm waarin die imperatief "soek" (Gr.: *zēteite*) staan, wys vir ons dat dit hier gaan om 'n voortdurende aksie. "Be constantly seeking" (W. Hendriksen, 1973, 354). Die koninkryk van God en die geregtigheid van die koninkryk moet voortdurend gesoek word. Dit moet elke dag die lewensinstelling van 'n koninkryksburger wees.

Wat beteken die uitdrukking: soek die koninkryk van God? Wanneer ons daarop let dat met die woord koninkryk eintlik bedoel word die koninklike heerskappy van God in Christus, dan sal ons hierdie uitdrukking verstaan.

Soek die koninkryk van God beteken: stel u onder die heerskappy van die Koning. Dit hou in die erkenning dat God in Christus Koning is en dat Hy ons wil regeer (W. Hendriksen, 1973, 354).

Wanneer ons in Kol. 3:1 lees, soek die dinge daarbo waar Christus is en aan die regterhand van God sit, sal dit vir ons duidelik wees, dat hier bedoel word: stel u voortdurend onder die genadeheerskappy van Christus wat as Koning sit op die troon van God.

Nou moet ons goed daarop let dat die Koninkryksimperatief: "soek eers die koninkryk van God" gewortel is in die koninkryksindikatief. Die koninkryksindikatief word in die perikoop, in die konteks van Matt. 6:33 tweevoudig tot uitdrukking gebring:

1. God is die Skepper (6:26,28,30)
2. God is die hemelse Vader (6:26, 32).

Die Skepper is ook Vader en dit kom in die koninkryk van God heerlijk tot volle werklikheid.

In die koninkryksprediking van Jesus vind ons telkens 'n verwysing na die Vaderskap van God. Hierdie Vaderskap van God is dan in die koninkryksprediking van Jesus ten nouste verbonde met die vergewing van die sondes (vgl. Matt. 6:14, 15). "Deze twee hangen zo nauw met elkander samen, dat men de ene eene eigenlijk niet afgezonderd van de andere kan behandelen: de gelijkenis van de verloren zoon met de twee 'brandpunten' van de vergeving der zonden en van het (goddelike) vaderschap is er het bewijs voor" (H. N. Ridderbos, 1950, 208). In Matt. 13:43 word eksplisiet gesprek van die koninkryk van julle Vader.

Hier is ons gebring by die inhoud, die hart, die sentrum van die koninkryk van God. Die heil van die koninkryk bestaan juis daarin dat die onderdane van hierdie Koning kinders van God genoem word (Matt. 5:9). Die groot gawe van die koninkryk is die vergewing van sondes waardeur 'n sondige mens weer in die regte verhouding kom tot sy Skepper en hy sy Skepper weer sy Vader mag noem.

Die Vaderskap en die Koningskap van God vorm in die koninkryksprediking van Jesus 'n onlosmaaklike eenheid.

Die besondere en nuwe van hierdie Vader-kind-verhouding soos Jesus dit verkondig, lê in die openbaringshistoriese situasie van die koms van die koninkryk (vgl. H. N. Ridderbos, 1950, 212; L. Floor, Abba, 1976, 200-211). Hier kom die persoonlike karakter besonder sterk na vore.

Geloof in die koninkryksindikatief, dus geloof in die feit dat God die Skepper ook Vader is wat genadiglik die sondes vergewe, gee krag om die koninkryksimperatief te gehoorsaam.

Ons moet goed daarop let dat nie alleen net die koninkryk gesoek moet word nie. Jesus sê uitdruklik: soek eers die koninkryk van God en sy geregtigheid. Ook die geregtigheid van die koninkryk of die geregtigheid van die Koning moet gesoek word. Die twee begrippe: koninkryk en geregtigheid gaan dikwels saam. In Luk. 18:29 lees ons die uitdrukking: ter wille van die koninkryk en in Matt. 5:10 kry ons die ekwivalent: ter wille van die geregtigheid. In Matt. 6:33 word hierdie twee begrippe ook aan mekaar verbind en is daar eintlik sprake van 'n *hediaduoïn* (H. N. Ridderbos, 1950, 250) of 'n *hendiadys* (R. W. Funk, 1961, 442, 16). In die prediking van Jesus is koninkryk en geregtigheid sinonieme begrippe (K. L. Schmidt, 1933, 586 e.v.).

Daar is by teoloë verskil oor die betekenis van die woord: geregtigheid (Gr.: *dikaïosun*). H. N. Ridderbos vertolk die woord geregtigheid hier "als de door God geëiste levenswandel" (H. N. Ridderbos, 1950, 250, noot 3). God se wil soos dit in sy wet geopenbaar is, sê Ridderbos (1950, 254), hoewel hy die moontlikheid ooplaat dat geregtigheid hier ook kan beteken: "de verlossende, recht-verschaffende openbaring Gods in zijn koninkryk (1950,250, noot 3).

Calvyn verstaan onder geregtigheid hier die geestelike vernuwing van die lewe (Komm. op Matt. 6:33). Ons moet geregtigheid hier sien as die geregtigheid van die koninkryk en dan het dit 'n tweevoudige betekenis: die geregtigheid wat toegereken word en waardeur 'n sondige mens weer in die regte verhouding tot God kom en geregtigheid as reg handel volgens die wil van God. Hierdie geregtigheid moet ons voortdurend soek. Dit beteken dat ons altyddeur daar op bedag moet wees om met God in 'n versoende verhouding te lewe en dat ons in alles die wil van God moet soek.

## **Versorging in die koninkryk van God**

Jesus sê tot sy leerlinge dat hulle voortdurend die koninkryk en geregtigheid van die koninkryk moet soek. Hoe moet ons soek en wat mag ons in ons soeke van die Koning wat ook Vader is verwag? Op hierdie vraag gee Jesus in sy onderrig 'n duidelike antwoord. Die

gawes van die koninkryk moet onder andere gesoek word deur middel van die gebed. Dit bring ons by die koninkryksgebed wat Jesus in die Bergpredikasie vir sy dissipels geleer het (Matt. 6:9-14; Luk. 11:2-4). Hierdie gebed is 'n petisie wat aan 'n Koning gerig moet word, maar dan 'n Koning wat ook Vader is en wat weet wat ons nodig het voordat ons Hom vra (Matt. 6:8). Daar is ten opsigte van hierdie koninkryksgebed, die Onse Vader verskillende en selfs ingrypende probleme. Die eerste vraag is dadelik: wat is die oorspronklike gebed wat Jesus vir sy dissipels geleer het: die langer redaksie van Mattheüs of die korter redaksie van Lukas? Ten tweede kan ons vra: behoort die sogenaamde lofprysing of doksologie wat by Lukas ontbreek en by Mattheüs net in bepaalde handskrifte voorkom ook tot hierdie gebed? In die derde plek is daar opvallende verskille in woordgebruik tussen Mattheüs en Lukas? Wie bied die regte formulering of moet ons aanvaar dat Jesus by twee verskillende geleenthede hierdie gebed ook in verskillende bewoordinge vir sy dissipels geleer het?

Dis onmoontlik om hier alle probleme wat opduik met betrekking tot die Onse Vader te bespreek.

Ons kan aanvaar dat ons Here Jesus by meer as een geleentheid gebedsonderrig vir sy dissipels gegee het. Daarom is dit nie uitgesluit dat sowel die tradisie van Mattheüs as die een van Lukas op Christus self teruggaan nie. 'n Kortere samevatting by Lukas kan gemaklik verklaar word uit die feit dat Jesus dan 'n samevatting gee van wat Hy vroeër reeds vir sy leerlinge geleer het. Dit is duidelik dat die langer gebed by Mattheüs in die konteks staan van die gebed in die algemeen en dat die korter gebed by Lukas in die konteks staan van dissipelskap.

Ander is weer van oordeel dat ons by Mattheüs die skriftelike daarstelling kry van 'n gebed van Jesus wat via die Joods-christelike tradisie in Palestina in Mattheüs se Evangelie opgeneem is, terwyl Lukas sy formulering sou gekry het uit die Hellenisties-christelike tradisie in Antiochië.

Mattheüs gee in sy Evangelie vir ons die langer vorm van die gebed saam met die doksologie wat teruggaan op 1 Kron. 29:11-13. Hierdie gebed is ook in die Didache (8:2) opgeneem. Dis nie onwaarskynlik nie dat die doksologie na analogie van Joodse gebede ter komplementering van die gebed, die Onse Vader opgeneem is.

Daar is nie genoegsame rede om daaraan te twyfel dat die lofprysing nie tot die oorspronklike gebedsonderrig van Jesus behoort nie (vgl. J. van Bruggen, 1979, 9-42). Daar was by die Jode reeds 'n doksologiese gebruik van die woord koninkryk in hul gebede en Jesus het Hom daarby aangesluit (Str. B.I., p. 423). Dit lyk ook of die Onse Vader die plek van die bekende Joodse gebed die *Sjemoné Esré* ingeneem het (vgl. J. T. Nielsen, 1978, 127, 128).

Ons moet hierdie gebed veral sien teen die Joodse agtergrond. Die gebedslewe was by die Jode in Jesus se dae baie intensief gewees. Daar is reëlmatig, op vaste tye, twee of drie keer op 'n dag gebed deur die Jode (Str. B. I., 396; H. Greeven, 1935, 799-801). Behalwe vaste tye het die Jode ook vaste gebedsformules of vaste formuliergebede gehad. Ons kry egter by die Jode ook die verkeerde opvatting dat bid as 'n verdienstelike werk beskou is (vgl. Matt. 6:5).

Die Onse Vader vertoon duidelik 'n bepaalde struktuur (vgl. P. J. Maartens, *The Cola Structure of Matthew 6*, in: *Neotestamentica* 11 (1977), 64). Die struktuur van hierdie gebed wys vir ons dat daar drie U-gebede is en drie Ons-gebede. In die drie U-gebede gaan dit om die Naam, die koninkryk en die wil van God. In hierdie drie petisies waarin God sentraal staan, word gevra dat God in die hemel die verskil tussen hemel en aarde moet ophef en met sy koninkryk, sy heerskappy die tyd en ruimtelike bestaan van ons wêreld moet binnedring (P. J. Maartens, 1977, 65). Hierdie drie gebede wys heen na die groot toekoms wanneer God

sal wees alles en in almal (1 Kor. 15:28).

In die tweede reeks van drie gebede staan die mens sentraal, die mens met sy nood, .sy skuld en sy bedreiging. Die gebed om brood, om vergewing en om beskerming teen die mag van die Bose word opgestuur met 'n beroep op die Vaderskap van God. Deur die koms en die werk van Christus het daar 'n nuwe verhouding tot God gekom.

Die hele struktuur van die Onse Vader beklemtoon weer baie sterk die betekenis van die woorde van Christus: soek eers die koninkryk van God en die geregtigheid van die koninkryk. Waar ons in ons persoonlike verhouding tot God die Naam en die ryk en die wil van God soek, daar soek dit Vader ons met sy brood, sy vergewing en sy bystand in ons stryd teen die Bose. Al hierdie dinge sal dan vir ons bygevoeg word.

## **Die evangelie van die armes**

Die evangelie van die koninkryk van God het 'n bepaalde adres. In die prediking van Jesus verneem ons, dat die blye boodskap van vergewing en verlossing aan 'n spesifieke groep gerig is.

Die evangelie word aan die armes verkondig.

In die teologie is daar vandag nogal verskil oor die vraag aan wie die evangelie van die koninkryk geadresseer is. Van verskillende kante word met nadruk beweer, dat die evangelie van die koninkryk van God bedoel is vir 'n bepaalde sosio-ekonomiese groep.

Die vraag na die adres van die evangelie is al 'n ou vraag. Toe in Frankryk die Reformasie begin het, is ook reeds 'n antwoord gesoek op hierdie belangrike vraag na die adres van die evangelie. Tydens 'n akademiese saamtrek op 1 November 1533 het die rektor van die universiteit van Parys, Nicolas Cop 'n rede gelewer. Uitgangspunt van sy teologiese rede was die Evangelie-lesing van die Roomse Missaal op Allerheilige, die gedenkdag waarop die heiliges van die Rooms Katolieke kerk geëer word. Uitgangspunt van die rektorale rede was Matt. 5:3 (G. P. van Itterzon, 1957,77).

In sy rede het Nicolas Cop die armes as die adres van die evangelie aangewys. Die armoede wat deur Cop aangewys is, is 'n armoede wat binne ons gevind moet word. Ons moet gereinig wees van alle trots en selfverheffing en oortuig wees dat ons niks voor God is nie. Die bedelaars wat hulle klein en nietig voor God voel en smagtend na sy hulp en genade uitsien, is die ware armes.

Ons weet uit die kerkgeskiedenis dat Calvyn eintlik die opsteller van Cop se rektorale rede was. In die argiewe van Genève is later 'n handskrif ontdek wat ongeveer 'n derde van Cop se rede bevat en wat geskryf is in Calvyn se handskrif (K. Müller, 1905, 224).

Die vraag aan wie die evangelie van die koninkryk geadresseer is, is reeds 'n ou vraag. Op hierdie ou vraag word vandag 'n nuwe antwoord gegee. Van verskillende kante hoor ons, dat met die armes aan wie die evangelie geadresseer is, bedoel word: die sosiale en maatskaplike armes. In die nuwere eksegetiese word Jesus dikwels voorgestel as "de Partijganger der armen". God het volgens hierdie Skrifverklaarders die kant gekies van die armes en veronregtes en Hy staan teenoor die rykes, die maghebbers, die gelukkige besitters. Die evangelie van die koninkryk van God is dan ook 'n boodskap van bevryding vir mense wat onder die broodlyn lewe. Die adres van die evangelie vind ons dan hiervolgens in die derde wêreld waar miljoene mense nog in bitter armoede lewe. Die armes is dan ook hulle wat sug onder politieke strukture waardeur hulle vryheid ingeperk is. Die prediking van die kerk as koninkryksverkondiging moet derhalwe 'n maatskaplike en politieke prediking wees.

Op die vraag aan wie die evangelie van die koninkryk geadresseer is, moet ons die antwoord



soek in die Bybel. By twee geleenthede vertolk Jesus sy evangelie as goeie nuus vir die armes. In sy bekende preek in die sinagoge te Nasaret sê Jesus, dat Hy met die Heilige Gees toegerus is om die evangelie aan die armes te bring (Luk. 4:18). En op 'n vraag van dissipels van Johannes die Doper of Hy die Een is wat sou kom, antwoord Jesus: aan armes word die evangelie verkondig (Matt. 11:5). Ons hoor dus uit die mond van Jesus dat die evangelie aan die armes gerig is. Die vraag bly egter staan: wat word deur Jesus met armes bedoel? Die antwoord vind ons in Jesus se bekende bergpredikasie. Maar eintlik kry ons daar twee antwoorde. Daar is twee weergawes van Jesus se prediking op die berg, een by Mattheüs en een by Lukas.

Wanneer ons na Lukas se weergawe van die bergpredikasie van Jesus luister, dan lyk dit of met-armes maatskaplike, sosiale armes bedoel is: "Salig is julle, armes, want aan julle behoort die koninkryk van God" (Luk. 6:20). Die armes staan hier teenoor die rykes wat ellende kan verwag (Luk. 6:24).

Mattheüs bied in sy weergawe van Jesus se prediking 'n ietwat langer vorm. Hy gee 'n bepaalde kwalifikasie van die armes, want hy skrywe: "Salig is die wat arm van gees is, want aan hulle behoort die koninkryk van die hemele" (Matt. 5:3).

Is hier sprake van 'n teenstelling tussen Mattheüs en Lukas? Daar is geleerdes wat sê dat die kort formulering van Lukas die oorspronklike een is en dat Mattheüs in sy weergawe 'n verduidelikende aanvulling gee (W. Grundmann, 1974, 139; G. Schneider, s.j., 150).

Ander is weer van oordeel, dat ons Mattheüs se formulering moet lees teen die agtergrond van die stryd teen die fariseïsme, terwyl Lukas se formulering gelees moet word teen die agtergrond van 'n kerk wat verdrukking en vervolging en daardeur ook armoede moet verduur. Mattheüs en Lukas bedoel dan met armes dieselfde mense, alleen beklemtoon Lukas hulle uiterlike toestand, terwyl Mattheüs die nadruk lê op hulle innerlike toestand (J. Jeremias, 1973, 115).

Die inhoud van begrip arme soos Jesus dit in prediking sowel in die weergawe van Mattheüs as in die weergawe van Lukas gebruik, kan alleen reg verstaan word, wanneer ons aandag gee aan die betekenis van hierdie woord in die Ou Testament. Hierby moet ons wel daarop let, dat die duidelike onderskeid of selfs skeiding wat ons maak tussen geestelike en materiële armoede, nie deur die Oosterling gemaak word nie. Sowel die begrip arme as die begrip arme van gees het 'n wortel in die Ou Testament.

Die woord arm (Gr.: *ptōchos*) kom ooreen met die Hebreeuse woord *āni*, terwyl arm van gees (Gr.: *ptōchos tōi pneumatī*) die betekenis van die Hebreeuse *ānāw* vertolk. Beide Hebreeuse woorde wys op 'n uitwendige nood of verdrukking waarby *ānāw* egter nog tot uitdrukking wil bring die deemoedige gemoedsgesteldheid waarin die armoede, die nood en verdrukking gedra word.

In die Ou Testament beteken die Hebreeuse woorde vir arme iemand wat onderdruk word, wat onder ellende en nood gebuk gaan. en wat in die wêreld geen reg en helper het nie.

Armoede het in die Ou Testament nie net op stoflike nood gedui nie. Die materiële teëspoed het by die Israeliet die gevoel gewek dat hy van God verlaat is (vgl. Psalm 73). Armoede is as straf op die sonde gesien. Maar die arme is in die Ou Testament ook diegene wat in sy armoede en ellende die toevlug tot die Here, die God van die verbond neem.

In die Ou Testament is die arme aan die een kant die maatskaplike verdrukke, die verontregte, diegene wat sug onder uitbuiting van die meer bevoorregte. Maar aan die ander kant is hy tewens diegene wat in sy ellende op God vertrou, wat in sy nood van die Here afhanklik is. In Psalm 34:19 lees ons van mense wat verslae van gees is en in Jes. 57:15 word gewys op

mense met 'n verbryselde en nederige gees of wat verbryselfd en nederig van gees is. In elke geval is duidelik dat hier mense bedoel word wat hulle ten opsigte van God klein, nederig en armoedig voel. Ons kan hulle ook omskryf as mense wat besef dat hulle God nodig het.

Die Griekse woord wat in die bergpredikasie vir arm gebruik word beteken eintlik bedelaar. Dis iemand wat geldelik van hulp van ander afhanklik is. So iemand is nie alleen arm aan aardse goed nie maar ook 'n verstoteling. Met arme word hier bedoel 'n mens met wie dit finansiële en materieel so sleg gesteld is dat hy ook geestelik daaronder gebuk gaan. Die armoede het ook 'n geestelik neerdrukkende effek.

Wanneer ons vervolgens let op die strukturele opbou van die bergpredikasie sowel by Mattheüs as by Lukas sal ons daaruit die regte betekenis van die woord arme goed kan af baken.

Wanneer ons let op die strukturele opbou van die bergpredikasie sowel in die weergawe van Mattheüs as in Lukas se weergawe is daar by allerlei punte van ooreenkoms ook opmerklike verskille. By Mattheüs kry ons nege saligsprekinge, terwyl Lukas ons slegs vier bied. Mattheüs en Lukas begin albei met die armes en eindig met die wat vervolgd word.

Wanneer ons eers op die weergawe van Mattheüs let, vind ons in sy weergawe van die saligsprekinge 'n duidelike strukturele opbou. Die saligsprekinge begin telkens met dieselfde woord: *makarios*. Daarna word die persone wat salig gespreek word genoem en ten slotte gee hy aan waarin die saligheid bestaan.

In Mattheüs se eerste ag saligsprekinge tref ons 'n pragtige skema van alliterasie en assonansie aan (A. B. du Toit, 1977, 38). Die eerste ag saligsprekinge word tot 'n eenheid verbind deurdat die eerste en die agste saligspreking die koninkryk van God vermeld. Dieselfde belofte wat gegee word aan die armes (Matt. 5:3) word gegee aan die wat vervolgd word (Matt. 5:10). Almal in die saligsprekinge word die omvattende belofte gegee dat hulle aan die koninkryk van die hemele behoort hoewel dieselfde belofte van verskillende kante beskryf word. Dit lyk of in die verskillende saligsprekinge by Mattheüs telkens dieselfde mense beskryf word.

Lukas gee vir ons vier saligsprekinge. Daarna volg anders as by Mattheüs vier wee-roepe (Luk. 6:20-26). Ook by Lukas vind ons 'n duidelike stilistiese patroon. Die saligsprekinge en die wee-roepe vorm by Lukas 'n eenheid wat saamgestel is volgens "a well-established literary pattern" (C. H. Dodd, 1968, 4). Die eerste drie saligsprekinge en wee-roepe is stilisties dieselfde. Hierin word gebrek en oorvloed teenoor mekaar genoem.

Ook in die saligsprekinge volgens Lukas soos by Mattheüs word dieselfde mense telkens vanuit verskillende kante beskryf.

Teenoor Mattheüs wie se woord vir arme teruggaan op die Ou-Testamentiese woord *ānāw*, gaan Lukas se woord vir arme terug op die Hebreeuse *āni*. Die begrip arme as arme van gees by Mattheüs is sowel sosiaal as religieus-eties bepaal. Hierdie woord staan in verband met aardse en geestelike armoede. Tog is die verhouding tot God beslissend. Dit gaan hier om mense wat hulle innerlike nood teenoor die Here, die God van die verbond besef. Dikwels gaan hulle geestelike afhanklikheid van die Here saam met uiterlike ellende en armoede, maar dit hoef nie altyd so te wees nie.

Lukas gebruik 'n woord vir arme wat teruggaan op die Hebreeuse woord *āni* wat veral gebruik word in kontras met die sosiale ryke. Hierdie woord vind ons in die wysheidsliteratuur en by die profete. Hulle is die weerloses en verdruktes. Lukas gebruik die arme in 'n breër sin as Mattheüs. Hy lê veral klem op die fisiese omstandighede, maar daarby laat hy die geestelike nie buite rekening nie. Mattheüs beklemtoon met sy armes van gees die

geestelike, die religieus-etiese, alhoewel hy van sy kant nie die fisiese druk deur die leiers van die volk heeltemal buite rekening laat nie.

Tog wil Mattheüs spesifiek die innerlike gesteldheid van die mense benadruk en daarom voeg hy die woorde '*en pneumat*' by.

In hulle spreke oor die armes vul Mattheüs en Lukas mekaar aan. Mattheüs lê klem op die verbondsvervulling by die saligspreking van die armes. Hy beskou die armes allereers as die gelowiges binne die verbondsvolk wat in die heil van die koninkryk sal deel. By Lukas is die armes meer\_ongekwalifiseerd die armes uit alle volke, tale en nasies. Lukas se spreke oor die armes staan in die wyer konteks van sy universalisme (D. Guthrie, 1970,90).

Wel staan sowel by Lukas as by Mattheüs in hul spreke oor die armes die koningryk van God in die middelpunt. Die armes in die weergawe van Mattheüs soek allereers die koninkryk van God, terwyl die armes in die weergawe van Lukas verdrukking en berowing ondergaan ter wille van die koninkryk van God.

Dit lyk of daar by Lukas iets ontbreek wat wel by Mattheüs gevind word. Maar al lê Lukas in sy weergawe meer die klem op uiterlike omstandighede en al druk hy hom beknopter uit as Mattheüs, vind ons by Lukas tog 'n bepaalde beklemtoning wat by Mattheüs ontbreek.

Lukas sê met nadruk: 'Salig is julle, armes'. Volgens Mattheüs se weergawe van die bergpredikasie spreek Jesus oor die armes, terwyl Hy volgens Lukas tot die armes spreek.

Die verskil in fraseologie, derde persoon meervoud (Mattheüs) en tweede persoon meervoud (Lukas) kan waarskynlik die beste verklaar word uit die feit, dat Jesus dieselfde prediking by verskillende geleenthede uitgespreek het. In Lukas se weergawe van die bergpredikasie word die dissipels van Jesus direk deur hul Meester aangespreek: julle, armes. Die armes is hier dus nie ongekwalifiseerd almal wat arm is nie. Jesus se woorde is gerig tot sy dissipels, tot hulle wat Hom gevolg het.

Trouens volgens die Evangelie wat Lukas geskryf het bedoel Jesus met armes diegene wat in hul nood en ellende die Here soek en op Hom vertrou. In die gelykenis van die rykman en Lasarus wat Lukas oorgelewer het, word dit treffend aangedui. Die arm man, Lasarus, is ook maatskaplik verskriklik arm. Die noodsaaklike kos en mediese versorging ontbreek. Maar in die naam wat Jesus vir hom gee kom tog die diepste kern van sy armoede aan die lig: Lasarus - die Here is my hulp. Hierdie naam bring tot uitdrukking dat Lasarus in sy armoede en nood, in sy siekte en ellende op die Here vertrou het. Daarom is hy, hoewel arm, tog salig.

Stellig moet die evangelie van die koninkryk aan die maatskaplike armes en die sosiale behoeftiges verkondig word. Die kerk wat die evangelie van die koninkryk moet verkondig het die geweldige taak om die heerlike evangelie te predik aan hulle wat arm en ellendig is. Maar die armes moet duidelik geleer word, dat hulle nie as gevolg van hul armoede seker kan wees van 'n plek in die koninkryk van God nie. Armoede bring 'n mens nie in die hemel nie en rykdom hou hom nie buitekant die koninkryk van God nie.

God is die God van die armes. Hy ontferm Hom oor mense in nood. Maar ons mag hierdie stelling nie omkeer nie. Alhoewel God aan die kant van die armes staan, staan nie noodwendig alle armes aan die kant van God nie. Dit gebeur net deur waaragtige bekering van die hart wanneer 'n mens in sy armoede en ellende die toevlug neem tot God wat Homself as 'n Ontfermer oor die mens in nood bekend gemaak het.

Wanneer ons hierdie begrip arme gaan vervlak tot 'n maatskaplike of sosiale arme, 'n politieke veronregte, dan word die boodskap van verlossing, die evangelie van die koninkryk ook so gemaklik veruitwendig. 'n Ander adres verander so gemaklik ook die inhoud van die evangelie.

## HOOFSTUK III

### DIE WOORD-KARAKTER VAN DIE KONINKRYK

#### Die verborgenheid van die koninkryk van God

In die persoon van die Here Jesus Christus het die koninkryk van God op aarde gekom. In die Menseseun kom die koninkryk van God. Die Sinoptiese Evangelies ken drieërlei koms van die Menseseun : sy koms in die wêreld, sy koms deur lyde heen in heerlikheid en sy koms met die voleinding.

Die Nuwe Testament wys vir ons dat die aanvanklike realisering van die koninkryk van God eers moontlik geword het deur die koms, die sterwe en die opstanding van Jesus Christus.

Die ryk van God wat op aarde gekom het, vind sy fundering in die kruis en die opstanding van Christus. Met die opstanding van Christus het die nuwe tyd, die nuwe *aeon* aangebreek.

Hoe word nou die koninkryk van God op aarde verder gerealiseer? Die ryk het met en in Christus gekom. Hoe vind dan vervolgens die uitbreiding van die ryk van God op aarde plaas? Jesus gee op hierdie vraag 'n antwoord in die woorde wat Hy tot sy dissipels gespreek het kort voor sy hemelvaart. In Matt. 28:18-20 verneem ons drie geweldige uitsprake uit die mond van Christus. Christus deel aan sy dissipels mee, dat Hy alle mag, alle *eksousia* in hemel en op aarde ontvang het. Hy is Koning. Almal moet Hom erken en dien en eer. Na hierdie almagsproklamasie klink die bevel: "Gaan dan heen, maak dissipels van alle nasies." En dan volg die beloftewoord: "Ek is met julle al die dae."

Alle volke moet onder die heerskappy van Christus gebring word. Hoe gebeur dit? Dit gebeur deur die verkondiging van die koninkryk van God, deur die proklamasie dat Christus alle mag in hemel en op aarde ontvang het. Deur hierdie verkondiging word die koninkryk van God op aarde gevestig, word mense gebring tot geloofsgehoorsaamheid aan Koning Jesus. Deur die verkondiging van sy heerskappy, sy Kurios-wees, vestig Jesus sy ryk op aarde.

In hierdie wêreld is daarom die koninkryk van God aanwesig in die skeppende mag van die belofte-woord (H. M. Kuitert, 1970, 103). "Het Koninkrijk van God gaat zijn weg door de wêreld op het voertuig van het Woord" (H. N. Ridderbos, Woord, 1968, 156). Dit bring ons by die verborgenheid van die koninkryk van God waarvan Jesus praat in Mark. 4:11.

Dit is besonder opmerklik dat Jesus nadat Hy die gelykenis van die saaiër vertel het, spreek oor die misteria, die verborgenhede van die koninkryk (Matt. 13:11; Mark. 4:11). In die gelykenis van die saaiër word 'n verborgenheid geopenbaar aan hulle vir wie dit gegee is om dit te verstaan. Hierdie verborgenheid kan nie geken word deur nadenke of intellektuele skoling nie. Dit moet gegee, geopenbaar word (Matt. 11:25; 16:17). Twee dinge word onthul:

- a. die gestalte waarin die koninkryk van God optree in hierdie Wêreld;
- b. die weg waarlangs die koninkryk van God in hierdie wêreld kom

(vgl. H. N. Ridderbos, Woord, 1968, 105).

In die gelykenis van die saaiër (Matt. 13:1-8 par.) word dit ontvou. Dit lyk of dit in hierdie gelykenis gaan om die psigologie van die hoorder of oor die verskillende gestaltes van die ongeloof, maar dit is nie so nie. Dit gaan om iets geheel anders. Die Koning van die ryk van God het by sy koms op aarde die gestalte aangeneem van 'n saaiër wat die saad van die Woord saai.

In die beeld van die saaiër word die skynbare swakheid, maar tegelyk die wesentlike krag van die koninkryk tot uitdrukking gebring. Die saaiër lyk 'n magtelose figuur. Hy vertrou die saadkorrel toe aan die aarde. Terwyl hy saai val 'n deel langs die pad en 'n ander deel op 'n rotsagtige plek en weer 'n ander deel in die dorings (Mark. 4:4-7).

Maar tegelyk is daar geweldige kiemkrag in die saad. Dit kom op, dit groei en dra vrug, dertig-, sestig- en honderdvoudig (Mark. 4:8). Christus wat deur God met alle gesag en outoriteit bekleë is, neem die gestalte aan van die saaiër en die koninkryk van God gaan in hierdie wêreld die weg van die saad.

Daar is wel verskil in die koms van die koninkryk van God voor en na die opstanding van Christus. Na die dood en opstanding van Christus het die koninkryk van God wat in Christus aanwesig is op aarde, op 'n geheel nuwe wyse gekom, naamlik met krag. In Mark. 9:1 wys Jesus self op die koms van die koninkryk van God met krag. Ons mag aanvaar dat dit die dood en opstanding van Christus is wat die oorgang vorm tot die koms van die koninkryk van God met krag. Paulus wys ook in dieselfde rigting wanneer hy skrywe dat Jesus deur die opstanding uit die dode verklaar is as die Seun van God met krag (Rom. 1:4). In die aanduiding van Jesus as eie "Seun van God met krag" verduidelik Paulus dat Jesus as die Opgestane bekleë is met krag en majesteit waardeur en waarin Hy die nuwe *aeon* laat aanbreek het (J. P. Versteeg, 1971, 381).

Maar ook na die opstanding en na Pinkster bly die verhoogde en met-krag-toegeruste Christus die Saaiër wat deur die saad van die Woord sy koninkryk vestig en uitbrei op aarde.

Daarom lyk die. almag van Christus soms byna soos onmag en daarom skep dit die indruk dat die koninkryk van God teenoor die wêreldryke so uitermate swak is. Dit is egter maar skyn. Die werklikheid is anders. Die koninkryk van God is kiemkragtig soos die saad.

## **Die saaiër saai die Woord**

Die gelykenis van die saaiër is die eerste van die reeks gelykenisse wat Christus vertel het, nie alleen die eerste wat die tydsorde betref nie, maar ook die eerste wat die strekking betref. Dit blyk uit die woorde van Jesus wat Hy gespreek het in Mark. 4:13: Begryp julle nie hierdie gelykenis nie? En hoe sal julle al die gelykenisse verstaan? Die gelykenis van die saaiër is in sekere sin die sleutel tot die verstaan van die ander gelykenisse oor die koninkryk van God.

Die gelykenis van die saaiër is ook wel genoem die gelykenis van die vierderlei bodemgesteldheid. Dan word die hart van die mens vergelyk met die bodem waarop die saad wat die saaiër saai, val: 'n pad wat uitgetrap is, 'n rotsagtige plek, 'n akker vol dorings en 'n stuk goeiebewerkte grond. Daar sit wel 'n kern van waarheid in, want Jesus teken ook in hierdie gelykenis wat gebeur met die saad wat Hy saai. Maar ons moet tog in die eerste plek daarop let dat hierdie gelykenis 'n Christologiese inhoud het. Christus as Koning wat ook Saaiër is: dis die selfopenbaring van Christus in hierdie gelykenis.

Ons mag by hierdie koninkryksgelykenis die kultuurhistoriese agtergrond nie uit die oog verloor nie. Dit lyk vreemd dat 'n saaiër so kan mors met sy saad en dat 'n groot gedeelte van die saad onproduktief is, omdat dit nie in goeie grond val nie. Ons moet egter in gedagte hou, dat 'n Palestynse boer die gewoonte gehad het om eers te saai en daarna te ploeg. So ploeg hy saam met die saad die grond om en word die akker gereed gemaak om vrug te kan lewer (vgl. G. Dalman, 1932, 179 w.).

Die koninkryk van God word met 'n beeld uit die natuur aan die dissipels verduidelik. Maar ons moet hierby onthou dat 'n mens in daardie gewone alledaagse gebeurtenis van 'n saaiër

wat saai nie die koms en die betekenis van die koninkryk van God kan aflees nie. Dit kan ook nie uit die saadkorrel alleen afgelei word nie. Die besondere openbaring het nie ontwikkel uit die algemene openbaring nie. Die geheim van die koninkryk, die verborgenheid van die ryk moet onthul word. Dit doen Jesus met die eenvoudige woorde: die saaiër saai die woord (Mark. 4:14). Lukas vertel: die saad is die Woord van God (8:11).

Die beeld van die saad word ook reeds in die Ou Testament gevind in Hos. 2:20-23. Daar sien dit op die ballingskap en terugkeer van die volk Israel. In Jer. 31:27, 28 het die saad die betekenis van die herstel van Israel.

In Ps. 126 kry ons die beeld van die saaiër waar die vernedering en verhoging in die saad wat sterf en opstaan afgebeeld word. In die lig van die Ou Testament het die saad hierdie betekenis en omdat Christus self die Woord is, sien dit spesifiek op die koninkryk in sy koms in vernedering, die lyde en sterwe van Christus en sy verheerlikte opstanding (W. J. Snyman, 1967, 62).

Die laaste woord van Ps. 126:6 kon al 'n aanduiding gewees het vir die gelykenis van die saaiër. Die Woord sal naamlik in vervulling gaan, die saad sal vrugte dra, in die gelykenis lê 'n sekerheid opgesluit. Die saaiër saai en ten spyte van teenslag is daar 'n oes. 'n Oes van 10% was vroeër in Israel al 'n goeie oes gewees en hier praat Jesus van dertig-voudig, sestig-voudig en selfs honderd-voudige vrug.

Die Woord-aspek van die koninkryk word deur Jesus in hierdie gelykenis onthul. Op tweërlei val die klem. Aan die een kant op die vrugtelosheid van die saaiër en andersyds op die vrug van sy werk. Al twee is waar. Die vrugtelosheid en ook skynbare magtelosheid word gedemonstreer in die saad wat langs die pad en tussen die dorings val. Daar is weerstande teen die woord van God: in die hart van die mens, maar ook daarbuite soos in ander gelykenisse nog onthul word. Dit moet ons as predikers van die koninkryks-woord ootmoedig en nederig laat bly. Maar aan die ander kant is daar ook groot vrug. Dit moet ons gelowig laat arbeid. Die oes is oorstelpend. Tegelyk moet ons hierby onthou dat ons geen ander middel ontvang het om mee te werk aan die uitbreiding van die koninkryk van God nie as alleen die Woord van God. Daarby moet ook bedenk word dat ons vandag lewe tussen die koms van die koninkryk as saai tyd en die koms van die koninkryk van God as oestyd. Tussen saai en oes lê die swaarkry van die saaiër. In die eerste plek was dit op 'n besondere wyse waar in die lewe van Jesus. Maar dit sal ook altyd waar wees in die lewe van elke koninkryks-verkondiger. Ps. 126 bly daarom uiters aktueel.

In die beeld van die saaiër word die skynbare swakheid, maar tegelyk die wesentlike krag van die koninkryk tot uitdrukking gebring. Christus wat alle gesag van sy Vader ontvang het, neem die gestalte aan van die Saaiër en die koninkryk van God gaan in hierdie wêreld die weg van die saad.

## **Die Koning is ook Regter**

Nou verwant aan die gelykenis van die saaiër is die gelykenis van die onkruid (Matt. 13:24-30; 36-43). Hier kry ons van Christus insig in die terrein van die koninkryk. Die saailand is die wêreld (Matt. 13:38). Die saaiër van die goeie saad is die Seun van die mens (Matt. 13:37). Dan is dit besonder opmerklik dat in hierdie gelykenis die saad ietwat anders aangedui word. Die goeie saad is nie alleen die Woord van God, die Woord van die koninkryk nie, die goeie saad is ook die kinders van die koninkryk (Matt. 13:8). Daar is wel 'n duidelike verband. In die kinders van die koninkryk kom die werking van die goeie saad aan die lig.

Volgens hierdie gelykenis is die aarde of die mensheid wat die wêreld bewoon, die terrein

van 'n aanhoudende stryd tussen Jesus en die duiwel. Volgens hierdie gelykenis val die mensheid in twee gedeeltes uiteen. Daar is twee kategorieë van mense: Daar is in die wêreld kinders van die koninkryk en kinders van die bose (Matt. 13:38). Daar is in die wêreld tweërlei planting: 'n planting van God maar ook 'n planting van die duiwel.

Verskillende eksegete waaronder Calvyn wil hierdie gelykenis op die kerk toepas, in die veronderstelling dat dit hier sou gaan oor die vermenging van goeie en bose mense in die kerk. Hierdie gedagte moet afgewys word, want Jesus verklaar nadruklik dat die saailand waarop goeie en bose mense deurmekaar groei die wêreld is. Die akker waarop Jesus en die duiwel saai is nie slegs die siel of die kerk nie maar dit is die wêreld waarin ons lewe.

Die koninkryk van God is 'n ryk in hierdie wêreld. Die kinders van die koninkryk staan in 'n verhouding tot die wêreld soos die saad tot die saailand. Ons moet goed daarop let: Die wêreld is nie die duiwel s'n nie. Met nadruk word aan die begin van die gelykenis gesê: die man het goeie saad in sy land gesaai (Matt. 13:24). Die akker is die eiendom van die Saaier. In die boek van die Psalms hoor ons telkens die motief dat die aarde van die Here is (Ps. 24:1; 47:8; 83:19).

Die duiwel is 'n indringer en die onkruid is 'n "Fremdkörper" in die saailand. Die duiwel word wel die owerste van hierdie wêreld genoem (Joh. 12:31), maar hy is dit wederregtelik, soos 'n dief die eenaar van die buit genoem word in die tyd tussen die diefstal en die oomblik waarop hy gevang word.

Hoewel die saailand aan die Saaier behoort, beteken dit nie dat die akker self die koninkryk is nie. Ons moet nie die wêreld met die koninkryk van God vereenselwig nie. Die wêreld as die saailand is die terrein waar God sy koninkryk oprig. Die aanspraak op die wêreld as die onvervreembare eiendom van Christus en van die gelowige word deur Paulus uitgespreek in 1 Kor. 3:22, 23: "Alles behoort aan julle; maar julle behoort aan Christus en Christus aan God."

Ons moet egter nie ongenueanseerd die wêreld as ons eiendom beskou nie. Daar moet altyd bedink word dat hierdie wêreld, ook al is dit ons onvervreembare eiendom kragtens ons geloof in Jesus Christus, tog ook 'n saailand is waarop die duiwel vlytig saai. Die vyand gebruik wederregtelik die wêreld as sy werkterrein. Hy saai ook sy kinders en rig sy eie ryk op. En die ryk van die duiwel lyk bedrieglik baie na die ryk van Christus. Die onkruid wat die duiwel saai vertoon baie ooreenkoms met die koring. (In die plantkunde staan hierdie onkruid bekend as *lolium temulentum*, 'n grassoort wat lyk soos koring, vgl. H. N. Ridderbos, 1941, 259; J. Schniewind wil niks weet van 'n ooreenkoms met of van die vergiftige aard van die onkruid nie. Volgens hom is die wortelstelsel van die onkruid sterker as die van die koring en daarom moet die onkruid op die lande bly staan tot die dag van die oes, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1965, p. 42).

Hoe ook al - of die gevaar van die onkruid in 'n treffende ooreenkoms of in die giftige aard van die onkruid lê, dit vorm 'n bedreiging vir die goeie saad.

Om hierdie rede staan die koninkryksburger in 'n gekompliseerde houding in hierdie wêreld. Ten opsigte van die koninkryk van God staan hy in 'n houding van diens en ten opsigte van die wêreld is daar 'n houding van stryd.

Stryd en diens daardeur word 'n lewe van 'n Christen gekenmerk.

Die koninkryk van God in sy finale openbaring moet nog kom. Die oes is die voleinding van die wêreld. Ons lewe tussen koms en wederkoms. Die koninkryk Van God het gekom as saaityd en die ryk van God sal nog kom as oestyd. Vanuit die koninkryk van God gesien is ons erf gename van hierdie wêreld, maar vanuit die wêreld as werksterrein van Satan is ons

vreemdelinge.

Die kinders van die koninkryk lewe in eie gebied maar onder 'n vreemde oorheerser. Ons is vreemdelinge in 'n land wat wederregtelik deur die vyand in besit geneem is. Maar ons vreemdelingskap is nie 'n negatiewe saak nie. Ons glo dat die vyand in beginsel oorwin is. Ons lewe tussen D-day en V-day (O. Cullmann, 1951, 84).

Ons moet nie verwag dat hierdie wêreld geleidelik sal oorgaan in die koninkryk van God nie en dat die mag van die vyand ook deur ons aktiwiteite gebreek sal word nie. Daar is in die geskiedenis van die koninkryk van God 'n beweging wat uitloop op 'n kulminasiepunt sowel van die ryk van God as van die ryk van Satan (vgl. L. Floor, 1974,54-57). Dan kom die oordeel. Die Koning is ook Regter.

## **Die lig van die wêreld en die sout van die aarde**

Die indikatief van die koms van die koninkryk van God bring die imperatief van die bekering. Die bekering is die voorwaarde vir die ingang in die koninkryk van God. Omdat die bekering Christosentries bepaal is, val die bekering eintlik saam met die navolging van Christus. Bkering met sy dubbele dimensie as bekering tot God en bekering tot die naaste resulteer in die navolging van Christus. Ingang in die koninkryk van God impliseer gehoorsaamheid aan die nuwe Koning.

Die navolging van Christus moet effektief gemaak word op die akker van die wêreld waarop die gelowiges as kinders van die koninkryk gesaai is. Die wêreld is Christus se saailand. Dit gee elke gelowige 'n verpligting ten opsigte van die Wêreld.

Soos Christus self die lig van die wêreld is (Joh. 8:12), so moet sy dissipels ook die lig van die wêreld wees (Matt. 5:14).

Die opdrag om die lig van die wêreld te wees word deur H. N. Ridderbos omskryf as "den regel, waarnaar de erfgenamen des koninkrijks zich in de wêreld openbaren" (H. N. Ridderbos, 1941, p. 95). As erfgenaam-van die wêreld moet elke Christen 'n ligdraer in die wêreld wees.

Die burgers van die koninkryk van God het as erfgename van die aarde 'n roeping teenoor die wêreld. Daarom sê Jesus vir hulle: "Laat julle lig so skyn voor die mense, dat hulle julle goeie werke kan sien en julle Vader wat in die hemele is, verheerlik" (Matt. 5:16).

Die uitdrukking "lig van die wêreld" is 'n Joodse formule. Hierdie uitdrukking het 'n universele strekking. Die formule "lig van die wêreld" is deur die Jode nogal genuanseerd gebruik. God word so genoem, maar ook die wet en die volk Israel. Vervolgens is ook bekende leraars as ligte van die wêreld aangedui (J. Schniewind, 1965, 51). Die ligsimbool soos dit deur die rabbyne aangewend is, was nie net tot die persoon en sy lewe beperk nie, maar ook die leer was daarby ingesluit (Str. Billerbeck, 1922,162 e.v.).

Wanneer Jesus dus Homself die Lig van die wêreld noem, het dit betrekking op sy persoon sy lewe en sy prediking.

Deur die navolging van Christus en deur die verkondiging van die evangelie van die koninkryk is die dissipels ook die lig van die wêreld. Die lig moet openbaar word in hulle woorde en in hulle dade, in die goeie werke wat deur die mense gesien kan word. Ons moet dit nie so verstaan dat die dissipels goeie werke moet doen en so hul lig laat skyn nie. Dit is juis omgekeerd: wanneer hulle hul lig laat skyn, dus Jesus navolg, dan doen hulle goeie werke (S. Aalen, 1957/8, 31). Nie uit alle werke wat ten behoeve van die mensheid of tot heil van die naaste gedoen word, skyn die lig van die wêreld nie, maar dit straal net uit werke wat in geloofsverbondenheid aan Jesus gedoen word.



Daar is vandag die sterk neiging om oral waar goeie werke gedoen word, waar medemenslikheid beoefen word, waar die welsyn van die naaste bevorder word, die koninkryk van God te sien, om dan te spreek van 'n anonieme Christendom en 'n anonieme koninkryk^ Dit is egter teen die bedoeling van Jesus se woorde oor die goeie werke.

Daar is nie 'n koninkryk sonder goeie werke nie, maar daarmee is alle goeie werke nog nie koninkrykswerke nie. So is daar ook geen koninkryk sonder *sjaloom* nie, maar alle *sjaloom* is nog geen koninkrykssjaloom nie (H. N. Ridderbos, Koninkrijk Gods en maatschappij, 1968,90).

Wanneer Paulus skrywe: die koninkryk van God is geregtigheid en vrede en blydskap in die Heilige Gees (Rom. 14:17), mag ons sy stelling nie sondermeer omkeer nie. Stryd vir geregtigheid In die wêreld en vrede word soms kritiekloos in verband gebring met die koninkryk van God. Bevrydingsorganisasies kry die oureool van vegters vir die koninkryk van God. Op hierdie wyse word die Bybel egter kritiekloos geannekseer vir eie doelstellings. Paulus beoog in Rom. 14 'n spesifieke geregtigheid, 'n seer bepaalde vrede en 'n besondere blydskap "in die Heilige Gees". Hulle is gawes van die koninkryk van God en kom tot stand deur die werking van die Heilige Gees (H. N. Ridderbos, 1959,313).

Die geregtigheid waarvoor Paulus hier spreek, is in die eerste plek vertikaal gerig en bedoel as geregtigheid in die oordeel van God. Ook die begrip vrede wat Paulus hier gebruik, beteken primêr die vrede van die versoening met God. En die vreugde is allereers die blydskap wat die Heilige Gees in die Christen wek (P, Althaus, 1965,143).

Daar is egter ook 'n horisontale dimensie in die begrippe wat Paulus hier gebruik. Die geregtigheid in die oordeel van God bewerk geregtigheid in die hele lewe en die vrede met God resulteer in vrede met mekaar (P. Althaus, 1965, 143). Wanneer dit dus gaan om geregtigheid, vrede en vreugde van die koninkryk van God, mag ons die horisontale nie van die vertikale skei nie.

Die tweede reël vir die erfename van die koninkryk van God is om die sout van die aarde te wees (Matt. 5:13). Hier word nie die woord "wêreld" gebruik nie, maar die begrip "aarde". Met aarde word hier bedoel "die Gesamtheit des festen Landes" as woonplek van die mense (Sasse, 1933, 677, 676). Die aarde is hier die lewensverband van die wêreld waarin die menslike samelewing so 'n belangrike plek inneem (H. N. Ridderbos, 1941,95).

Die koninkryk van God is bestem om op die aarde te kom. Die aarde is daarom ook die groot twisappel in die stryd tussen Christus en die Teëkonink (Matt. 4:8) ("Het gaat in de grote worsteling tussen Christus en de Satan in de eerste plaats om het bezit van de aarde", H. N. Ridderbos, 1941,90).

Die gelowiges moet die sout van die aarde wees. Die woord sout roep die gedagte op aan 'n konserverende invloed, aan 'n bederfwerende krag. In die antieke wêreld het sout ook 'n religieuse betekenis gehad. Aangesien sout 'n suiwerende en konserverende krag besit, is dit as 'n simbool geneem vir duursaamheid en waarde. Die Tora is vergelyk met sout waarsonder die wêreld nie kan bestaan nie (Str. Billerbeck, 1922,235).

Die gelowiges aan wie die wêreld as die werkterrein van die koninkryk van God behoort, het dus 'n taak in hierdie wêreld. Hulle moet soos sout invloed op die samelewing uitoefen. Wanneer ons die wêreld sien as die saailand waarop ook die Teëkonink aktief besig is om verderf te saai, moet deur die optrede van die dissipels die verworping, die ontbinding wat aan die gang is in die wêreld, gestuit word. Hierdie werking moet ons egter nie beskou as 'n vernuwende werking in die betekenis van 'n herskeppende inwerking op die samelewing nie. Die invloed van die kinders van die koninkryk is veelmeer "behoudend, sparend; niet revolutionair, noch conservatief, maar konserverend" (H. N. Ridderbos, 1941, 95). Vgl.

Hauck, 1933,229.

Die bederfwerende invloed wat van die gelowiges op die samelewing moet uitgeoefen word, vind sy oorsprong in die besit van die Woord wat hulle van Jesus ontvang het (J. Schniewind, 1965, 51). Daarmee moet die wêreld in al sy samelewingsverbande beïnvloed word.

Die Christen mag hom dus nie negatief-asketies of passief-kwiëtisties uit die wêreld terugtrek nie. Die opdrag van Christus is om positief, opbouend die samelewing te beïnvloed, die kwaad te bestry en die bekering ook as 'n bekering tot die naaste te realiseer.

## **HOOFSTUK IV**

### **DIE GEESTELIKE KARAKTER VAN DIE KONINKRYK VAN GOD**

#### **Die koms van die koninkryk**

Die groot tema in die prediking van Johannes die Doper en Jesus was: die koninkryk van die hemele het naby gekom (Matt. 3:3; 4:17). Ons moet baie goed let op daardie een woordjie "naby". Die ryk van God het nog nie gekom nie, dit het net naby gekom. Daar is dus 'n verskil.

Uit hierdie nabyheidsuitspraak blyk dat vir Johannes die Doper en vir Jesus die koninkryk van God nog 'n werklikheid is wat in die toekoms lê. C. H. Dodd het wel met 'n beroep op die LXX die stelling verdedig, dat "naby gekom" hier beteken "het gekom", maar dit is nie korrek nie (C. H. Dodd, 1936, 44). Die koms van die koninkryk van God lê vir Johannes die Doper en Jesus nog in die toekoms.

Dit blyk ook duidelik uit wat Jesus sê in Matt. 26:29 waar die koninkryk van God as 'n toekomstige werklikheid geteken word. In Mark. 9:1 kom hierdie gedagte ook duidelik aan die lig. Die koninkryk van God sal kom met krag. Wanneer sal die koninkryk van God met krag kom? Die antwoord vind ons in die parallelle teks van Mark. 9:1 naamlik in Matt. 16:28: voordat hulle die Seun van die mens in sy koninkryk sien kom het nie. Matt. 16:28 wys op die troonsbestyging van Koning Jesus en Mark. 9:1 wys op Pinkster. Want die krag, die dunamis waarmee die koninkryk kom is niks anders as die krag van die Heilige Gees nie.

Trouens wanneer ons weer teruggaan na Matt. 3 waar oor die nabyheid van die koninkryk van die hemele gespreek word, kry ons in daardie gedeelte van Mattheüs die antwoord i.v.m. wanneer die koninkryk van die hemele dan werklik sal kom. In Matt. 3:11 wys Johannes die Doper Jesus aan as die doper met die Heilige Gees. Wanneer Jesus met die Heilige Gees gaan doop, het die koninkryk van God werklik gekom. Daarom is Pinkster een van die belangrikste gebeurtenisse in die geskiedenis van die mensheid. Toe die Heilige Gees op Pinkster in Jerusalem in die kerk uitgestort is, toe Jesus sy kerk met die Heilige Gees gedoop het, het die koninkryk van God daarmee op aarde gekom. Ons moet die magtige heilsfeit van die uitstorting van die Heilige Gees veral sien in verband met die koninkryk van God. Onder al die koninkryke, republieke, state en gemenebestes is daar sedert Pinkster ook die ryk van God.

Pinkster is die realisering van die koninkryk van God op aarde, want die Heilige Gees wat op Pinkster gekom het, is die Gees van die verheerlikte Christus, die Gees van Christus wat Kurios is.

Die heerskappy, die koningskap van Christus word sedert Pinkster deur die Heilige Gees op aarde uitgeoefen.

Die Heilige Gees is 'n koninklike Gees, die Gees van 'n Koning, die Koning, Jesus Christus.

#### **Die Heilige Gees en die koms van die koninkryk van God**

Die pfeumatologiese karakter van die koninkryk van God blyk al dadelik uit die groot aandeel wat die Heilige Gees gehad het in die totstandkoming van die koninkryk van God. Die koninkryk van God word op aarde op tweeërlei maniere gerealiseer. Eerstens word dit gerealiseer in die koms van die Koning en daarna word dit verder gerealiseer in die werwing van onderdane vir daardie Koning. Sowel by die koms van die Koning as by die uitbreiding

van die koninkryk van God in die werwing van onderdane vir Koning Jesus is die Heilige Gees ten volle aktief werksaam. Dis by uitstek sy werk.

Ons sien al dadelik in die begin van die Evangelies dat die koninkryk van God deur die werk van die Heilige Gees kom. Want die Heilige Gees is die Een deur Wie die Koning van hierdie ryk op aarde kom. Jesus, die Koning van die ryk van God, word verwek deur die Heilige Gees (Luk. 1:32-35; Matt. 1:20). Ons moet hier die onderskeid maak tussen Jesus se ontvangenis en sy geboorte. Sy ontvangenis was bonatuurlik, sy geboorte was normaal. Hy is ontvang van die Heilige Gees en gebore uit die maagd Maria. Jesus is ontvang van die Heilige Gees, *de Spiritu Sancto*, nie *ex Spiritu Sancto* nie. Jesus het nie uit die wese van God ontstaan nie, maar uit die krag van die Heilige Gees (A. A. van Ruler, 1968, 67). So het die Heilige Gees die menslike natuur in die skoot van Maria gevorm. Jesus is daarom werklik God, *verus Deus*. Maar Jesus is gebore soos ons gebore is, *verus homo*, werklik mens.

Vervolgens sien ons, dat die nuwe Koning deur die Heilige Gees toegerus word vir sy dienswerk. Jesus word met die Gees gesalf (Matt. 3:16, 17; Luk. 3:21, 22). Hy ontvang die volle maat van die Heilige Gees (Joh. 3:34). Die salwing is ook die salwing tot Koning. Soos koning Dawid moet Christus al strydend die troon bemagtig.

Ook in die stryd tussen die ryk van die lig en die ryk van die duisternis speel die Heilige Gees 'n groot rol. Die geestelike karakter van die koninkryk van God blyk ook uit die konflik tussen die ryk van God en die ryk van Satan. Die Heilige Gees stuur Jesus woestyn toe. Die Gees lei Hom direk na sy doop in die Jordaan in die woestyn en so kry ons vir die eerste keer die konfrontasie met die Teë-koning, die Satan (Matt. 4:1 par.).

In hierdie oorlog voer Jesus die stryd met die swaard van die Gees, die Woord van God (Ef. 6:17). Telkens bestry Jesus die duiwel met die Woord van God (vgl. Matt. 4:4,7,10).

Ook in sy openbare optrede beveg Jesus die duiwel met die wapen van die Heilige Gees. Hy werp in die krag van die Heilige Gees die duiwels uit (Matt. 12:28). Jesus bring dit ook in verband met die koninkryk van God, want Hy sê: "As Ek deur die Gees van God die duiwels uitdryf, dan het die koninkryk van God by julle gekom."

Die Heilige Gees is ook die koninkryksgawe, die Groot Gawe van die gerealiseerde koninkryk van God op aarde. Wanneer Jesus alle mag in hemel en op aarde ontvang het, en as Koning-Triomfator gaan sit aan die regterhand van sy Vader, dan ontvang Hy die belofte van die Heilige Gees om Hom uit te stort as 'n koninkryksgawe op sy volk (Hand. 2:32-36).

Die koms en die uitstorting van die Heilige Gees is dan ook die groot teken dat die koningskap van Jesus Christus aangebreek het. En wat is dan die werk van die Gees? Hy gaan die heerskappy van die verhoogde Koning Jesus Christus op aarde proklameer. Met die oog hierop gaan Hy ook menslike getuies toerus met sy krag (Hand. 1:8).

Die groot werk van die Heilige Gees is om mense tot erkenning te bring dat Jesus Kurios, Koning is (1 Kor. 12:3).

Dis die werk van die Heilige Gees om 'n volk, 'n koninkryksvolk, om onderdane vir Koning Jesus te werf. Hy doen dit deur die prediking van die koninkryksevangelie. Waar die koninkryksevangelie verkondig word en mense deur die werking van die Heilige Gees tot bekerig en geloof kom, dáár word die koninkryk van God op aarde gerealiseer. Ons moet egter altyd in gedagte hou, dat hierdie koninkryk pneumatologies van karakter is. Dit is 'n geestelike koninkryk, met ander woorde 'n ryk wat in en deur die Heilige Gees gerealiseer word.

## Die regsorde in die koninkryk van God

Hierdie koninkryk is gebou op die versoening. Paulus ontvou dit vir ons in Kol. 1:13, 14. Hulle wat verlos is, was eers onder die onheilvolle heerskappy waaraan die teenswoordige wêreld onderworpe is (Ef. 2:2; Gal. 1:4). Die verlossing uit hierdie onheilsmag is 'n bevryding van sonde en skuld. Die grondslag vir die verlossing lê in die werk wat Christus volbring het. Op grond van kruis en opstanding kan mense oorgebring word in die koninkryk van die Seun van sy liefde. Ons kry hier 'n pragtige benaming van die koninkryk van God. Dis die ryk van die Seun van sy liefde. Koninkryk het hier die betekenis van koningsheerskappy. Dis 'n dinamiese betekenis (vgl. H. N. Ridderbos, 1960, 130). En dis die ryk van liefde, want die Seun van God se liefde is Koning.

In Rom. 14:17 werk die apostel die pneumatologiese karakter van die koninkryk van God verder uit, wanneer hy skrywe: want die koninkryk van God is nie spys en drank nie, maar geregtigheid en vrede en blydschap in die Heilige Gees.

Dit is die enigste plek in die brief aan die Romeine waar Paulus praat oor die koninkryk van God. Hy doen dit in 'n konteks wat handel oor vryheid en liefde. Daar is sprake van twee groepe in die gemeente: sterkes (15:1) en swakkes (14:2). Paulus reken hom self ook tot hulle wat sterk is (15:1). Hulle wat sterk is in die geloof het geen beswaar om kos te eet wat aan die afgode geoffer is nie, maar die swakkes is bang dat dit hulle sal afbring van die geloof. Nou lyk dit of die sterkes in die gemeente te Rome in die meerderheid is en die swakkes dreig om onder te ploeg (A. F. N. Lekkerkerker, 1975, 156). Paulus vermaan hulle wat sterk is in die geloof om aan die swakkes geen aanstoot te gee nie. Hy roep die gemeente op tot verdraagsaamheid en liefde en in daardie verband spreek hy oor die koninkryk van God. Die apostel lê dan 'n noue verband tussen die koninkryk van God en die Heilige Gees. Dit gaan in die koninkryk van God nie (om 'n bakleiery) oor spys en drank nie, maar dit handel in die koninkryk van God oor belangriker sake naamlik: geregtigheid, vrede en blydschap.

Die Heilige Gees is die Bewerker van geregtigheid, vrede en blydschap. Met geregtigheid word hier bedoel soos in 5:1 die geregtigheid wat God skenk deur die verlossingswerk van Jesus Christus. Dit bewerk in die hart vrede en dit gee blydschap. Geregtigheid en vrede spreek in die eerste plek van 'n regte verhouding, tot God. Dis dus vertikaal gerig. Maar blydschap dui hier baie sterk op die onderlinge, blymoedige verhouding tussen die broeders (H. N. Ridderbos, Romeinen, 1959, 312, 313). Die Heilige Gees is die Bewerker van die regte verhouding tot God en ook van die regte verhouding tot die naaste. Gehoorsaamheid aan Koning Jesus wat die Heilige Gees in die hart bewerk, skep twee dinge:

- a. vertikaal dat ons God welgevallig is en
- b. horisontaal dat die onderlinge verhoudinge daardeur geheilig word.

So word die koninkryk van God ook sigbaar in die gemeente. Paulus werk dit verder uit in Rom. 15. Christus se voorbeeld van selfverloëning en hulpbetoon stimuleer die lidmate van die gemeente om mekaar in die liefde te verdra, te dien en te help (15:5, 7).

Aangesien dit hier in Rom. 14 oor die onderlinge verhoudinge gaan, mag ons die woord geregtigheid nie tot God se vrysprekende geregtigheid in Christus beperk nie. Geregtigheid het hier ook betrekking op die onderlinge verhoudinge in die gemeente as die vergestaltung van die koninkryk van God. Geregtigheid het hier sowel 'n dogmatiese as 'n etiese betekenis (A. F. N. Lekkerkerker, 1975, 166).

Hier word deur teoloë dikwels 'n ongeoorloofde gedagtesprong gemaak. Hierdie geregtigheid as die geregtigheid van die koninkryk van God word só sondermeer op alle aardse verhoudinge toegepas. Ons moet egter altyd onthou dat Paulus hier praat van geregtigheid

binne die kader van die koninkryk van God. Die regsorde in die ryk van God is 'n liefdesorde. Dit veronderstel bekering van die hart, die werk van die Heilige Gees. Die reg in die samelewing is gegrond op 'n dwangorde. Dit kan nie die hart van die mens bereik nie. Dit moet deur bepalinge en wette afdwing word. Die reg in die koninkryk van God is gegrond op 'n bekeringsorde. Deur die Heilige Gees word die hart van die mens vernuwe.

Dis die taak van die kerk om die koninkryksgeregtigheid te verkondig. Die owerheid het die taak en die roeping om sy geregtigheid te normeer aan die geregtigheid van God. Alleen God is regverdig. Bron van geregtigheid is alleen God. Reg is daarom alleen reg, omdat en vir sover dit aan die reg van God ontleen is en daarop teruggaan. "Het recht heeft daarom recht fÉáb. met sancties door te zetten, omdat het recht door God besteld is. We staan hier voor de taak om te zoeken op welke wijze waltt de huidige samenleving aan het recht, dat wortelt in God, gestalte geven" (W. H. Velema, 1978, 74).

## **Die strukture van die koninkryk**

Daar is in ons tyd orals in die wêreld 'n algemene gevoel van onbehae met betrekking tot die bestaande orde. Die ontwikkelende lande kyk met, 'n gevoel van afguns na die ryk geïndustrialiseerde lande van die Weste om in die welvaart wat daar geniet word, te deel.

In die ryk lande is mense egter nie tevrede met wat hulle verwerf het nie. Die bestaande orde word as onregverdig ervaar en steeds ernstiger klink die roep dat die samelewing moet verander. Die wêreld - of dit nou die Ooste of die Weste is of waar ook al - is vasgevang in verkeerde strukture. Daardie strukture moet verander word. Waar Christene met hierdie probleem worstel, daar word gespreek van kerstening van die strukture.

In die dokumente van die Wêreldraad van Kerke lees ons herhaaldelik die woord "struktuur" en onophoudelik word aangedring op kerstening van die strukture.

In die teologie van die Wêreldraad van Kerke bestaan die neiging om strukture met menslike wesens te paralleliseer. In 'n rapport van 'n konferensie oor World Co-operation for Development te Beiroet in 1968, lees ons: "We know the reality of sin and the depth of its hold on human beings, and on our political and economic structures" ("World development: The Challenge to the Churches", The Conference on World Co-operation for Development, Beirut, 1968, p. 17.)

Strukture word hier beskou as wesens wat soos die mense kan sondig. Hierdie opvatting word bevestig in 'n uitspraak van Uppsala: "He (God) judges our structures of thought and action" (Uppsala Report, 1968, 45). Strukture word hier nie as iets onsydigs, as 'n neutrum gekarakteriseer nie, maar hulle word gepersonifieer.

Sonde is nie iets wat alleen die mens aankleef nie, daar is ook strukturele sondes. J. Verkuyl is van oordeel dat die begrip sonde in die teologie te veel beperk is tot individuele oortreding. Hy noem dit 'n piëtistiese verenging van die begrip sonde (J. Verkuyl, 1970, 52). Daar is volgens Verkuyl ook sprake van kollektiewe, institusionele en strukturele sondes en daarom moet die kerk ook aandring op "strukturelebekering" (J. Verkuyl, 1970,55, 56).

H. Berkhof gee in sy geloofsleer 'n soort teologie van strukture en hy onderskei dan 'n tweevoudige struktuurvernuwing. Die eerste geskied deur die gelowige mens. Hy word tot struktuurvernuwing aangedryf deur die Heilige Gees wat in hom woon. Maar, so sê Berkhof, die Gees van God werk ook aan die strukture buite die gelowige mens om. Die vernuwing van die wêreld is nie 'n regstreekse gevolg van die vernuwing van die mens nie, want die Heilige Gees volg eie paaie (H. Berkhof, 1973, 522, 530). Deur die piëtistiese verenging van die begrip sonde is dit verklaarbaar dat nie-christene, humaniste dikwels eerder en skerper

dan Christene die strukturele sondes in feodalisme, slawerny, kolonialisme en imperialisme gesien het.

Aan Karl Marx kom die eer toe, dat hy die oë van die arbeidersklasse oopgemaak het, sodat hulle dit strukture as vyandige en vervreemdende magte kon raaksien, aldus H. Berkhof (1973, 527).

Behalwe die begrippe kerstening en bekering word ook die begrip heiliging op die samelewingsverbande toegepas. Wat ons vandag nodig het is "geheiligde" strukture. Die toepassing van die begrip heiliging op die strukture van die samelewing is 'n nuwe ding in die teologie. Volgens die ou opvatting is die heiliging gerig op God, maar in die nuwe teologie is die heiliging gerig op die wêreld en die geskiedenis (A. W. Kist, 1971, 33,336).

Die Heilige Gees skep ook deur die arbeid van ongelowiges in hierdie wêreld geheiligde strukture. "Velen . . . kunnen daarom evenzeer als de gelovigen dragers worden van dit objectieve heiligingswerk van de Geest. Omgekeerd kunnen gelovigen op het terrein van de structurele heiliging verstek laten gaan, omdat hun mentaliteit en situatie hun ogen voor bepaalde, soms zeer dringende probleemgebieden gesloten houden" (H. Berkhof, 1973, 529, 530).

H. Berkhof noem die uitspraak dat die vernuwing van die wêreld nie 'n regstreekse vrug van die vernuwing van die mens is nie, maar eie paaie volg, 'n geloofsuitspraak. So 'n uitspraak is nie vanuit die algemene ervaring te bewys nie, maar wel kan so 'n uitspraak aan die ervaring in die wêreld getoets word en dit doen Berkhof deur te wys op wat hy noem die fenomeen Europa, As tekens van geheiligde strukture noem hy dan die sorg vir armes en siekes, die ontgoddeliking van die staatsalmag, die prinsipiële gelykheid van die mens, die sorg vir die enkeling en die beklemtoning van sosiale geregtigheid. Berkhof dui dit alles dan saamvattend aan as "het christeljk ferment" wat so 'n beslissende rol in die Europese samelewing gespeel het (H. Berkhof, 1973,532).

Dit klink alles baie indrukwekkend, maar vind ons hiervan ook voorbeelde in die Bybel? Berkhof antwoord op hierdie vraag: "De aard en de omvang van de structurele heiliging die we hier bespreken, zijn natuurlijk niet in de bijbel te vinden. Het is geen onderdeel, maar een eigen indrukwekkende toepassing van de bijbelinhoud. Toch wordt het in het OT wel degelijk als gebod geponeerd" (1973, 532, 533). Berkhof is van oordeel dat ons na die Ou-Testamentiese Israel in Europa die eerste groot voorbeeld van strukturele heiliging vind en dat hierdie voorbeeld moontlik in die vroeëre Europese kolonies nagevolg en miskien selfs oortref sal word (1973, 532). Om dit op ons situasie toe te pas sal dan wees: as Suidelike Afrika eers maar geheel van die rampsalige struktuur van kolonialisme en apartheid verlos is, dan sal daar 'n nuwe samelewing kom waarin strukturele heiliging duidelik sigbaar sal wees. So is die trant in die huidige teologie-klimaat. Wat ons dan hier in Suid-Afrika die meeste benodig sou dan wees kerstening van strukture. Hier sien u die aktualiteit van ons onderwerp.

### **Wat is 'n struktuur?**

Voor ons egter die vraag kan beantwoord of strukture gekersten kan word, moet ons eers nagaan wat 'n struktuur presies is. Die woord struktuur is 'n modewoord wat byna op alle samelewings-verbande en institute toegepas word. Die huwelik, die kerk, die onderwys, die staat, die nywerheid, die vakbeweging, kortom alles wat maar iets of iemand, dinge of mense saambind, word met die woord struktuur aangedui.

H. M. Kuitert definieer struktuur as die onpersoonlike kant van die sosiale werklikheid (1970, 89). Die samelewing het nie alleen 'n persone-kant nie maar ook 'n struktuur-sy (1970, 90). Kuitert kom dan met die verbasingwekkende stelling dat die ontdekking van die

struktuur-kant van die samelewing nog maar 'n eeu oud is, terwyl hy slegs 'n paar reëls verder aantoon dat struktuur maar net 'n nuwe woord is vir 'n ou begrip, wanneer hy praat van die feodale struktuur van die Duitse vorstedomme (1970,90).

Wat ons vandag strukture noem is deur Luther al aangedui as "Ordnungen" ett deur A. Kuyper as "levenskringen" of "levensterreinen". Daar is verskillende soorte van strukture in die samelewing I strukture wat deur God saam met die skepping gegee is soos huwelik, gesin, familie en staat. Hulle kan ons aandui as skeppings-strukture. Daar is ook herskeppingsstrukture soos die kerk en die amp. In die derde plek is daar ook mensgemaakte, mensgevormde strukture.

Die menslike samelewing het in sy oudste vorm nog maar 'n uiters ongekompliseerde karakter gehad. Die gemeenskap het net bestaan uit 'n huweliks-, 'n gesins- en 'n familiegemeenskap. Hierdie "primitiewe" vorm van samelewing het ook al sy eie strukture gehad. Struktuurelemente soos gesagsverhoudinge, die wyse van omgang met mekaar, die meerdere en die mindere in die omgangsverhoudinge ens. was reeds van die begin af aanwesig.

Met die uitbreiding van die mensheid ontstaan daar egter ook 'n skaalvergroting van die gemeenskap. Die samelewing word gekompliseerder en bepaalde take moet eenvoudig gedelegeer word. Ouers moet byvoorbeeld die opvoeding van hul kinders toevertrou aan institute wat daarvoor geskep is i.e. die skool. Huisnywerhede as eie identiteite sien ons in die loop van die geskiedenis meer en meer verdwyn. Organisasie van vakgenote word noodsaaklik in 'n samelewing wat steeds ingewikkelder word. Bedryfgenote organiseer hulle tot die sogenaamde gildes. Die ontwikkeling van wetenskap en tegniek, die industrialisasie, die intensivering van vervoer en verkeer skep allerlei nuwe strukture. Kernenergie het die struktuur van die internasionale atoomburo laat ontstaan.

Die mens van vandag is nie meer soos vroeër in die begin van die geskiedenis alleen opgeneem in sy gesins- en familieverband nie. Ook staan hy nie meer soos dit in die Middeleeue die geval was, alleen maar in 'n verhouding tot die kerk en die staat nie. Hy belewe die oorgang van die laaste fase van die landbou na 'n kuberneties geleide industriële maatskappy. Daar is in die samelewing van ons tyd 'n veelheid van lewensterreine wat die samelewing hoogs interessant maar ook uiters ingewikkeld maak. Daar is telkens nuwe strukture nodig om die ontwikkeling in die regte bane te lei en om chaos te voorkom. Kyk net na die boerdery. 'n Boer moet vandag behalwe landbouer ook ekonoom, tegnikus, finansier, plannoloog, bodemdeskundige ens. wees. Sy boerdery lyk meer na 'n fabriek met hoogs gesofistikeerde werktuie. Strukture soos landboutegniese dienste, landboukoöperasies, bemarkingsinstitute en banke met kredietfasiliteite is daar ten behoeve van die boerdery.

Dis egter nie denkbeeldig dat daardie strukture soos 'n nuwe Farao oor die boer gaan heers nie. In die verloop van die geskiedenis sien ons hoe die verskillende samelewingsverbande as gevolg van 'n proses van steeds verder voortgaande differensiasie hulle al hoe duideliker van mekaar gaan onderskei in allerlei funksies en strukture wat daarby behoort. Huisnywerheid wat vroeër baie sterk aan die gesin verbonde was word tot 'n selfstandige struktuur in die vorm van 'n fabriek.

Behalwe die prosesse van differensiasie sien ons in die huidige samelewing ook 'n proses van integrasie. Verskillende terreine van die samelewing beïnvloed mekaar wederkerig. Die staatapparaat gaan trekke vertoon van die samelewing. Die staat doen self besigheid, maak bedrywe oop en beheer dit. En die maatskappy gaan trekke vertoon van die staat. 'n Besigheid het 'n eie bedryfspolisie, 'n eie gesagstruktuur. Ons sien ook in hoog geïndustrialiseerde lande 'n enorme uitbreiding van die taak van die owerheid. Daar bestaan



'n neiging om steeds minder te verwag van die straffende taak van die owerheid en om as gevolg daarvan die swaardmag van die owerheid te vervang deur welsynsorg. Gevolg hiervan is die sosialisering van die staat.

Wanneer ons alles wil saamvat dan kan ons sê: strukture bestaan uit wette, af sprake, reëls, instellings, organisasies, metodes, tegnieke, instrumente en apparate wat almal daartoe dien om maatskaplike prosesse goed te laat funksioneer. "Structuren kanalisieren en combineren menselijke handelingen" (H. Berkhof, 1973, 528).

## **Wat leer die Bybel oor strukture?**

In die Bybel vind ons die huweliks-, familie- en staatstruktuur. In die Ou Testament word redelik breedvoerig oor strukture gehandel. Daar is sprake van wetgewing, kultus, feeste, koningskap. Ons vind in die Ou Testament die uiters belangrike struktuur van die verbond. Dit lyk of die Nuwe Testament terughoudender oor strukture praat. Daar is weer die uiters belangrike struktuur van die kerk. Dan vind ons in die sogenaamde huistafels die gesinsstruktuur en die struktuur van die slawerny, 'n voluit sosiale struktuur.

Maar word die strukture ook in hulle wese en as 'n vraagstuk in die Nuwe Testament behandel? H. Berkhof beantwoord hierdie vraag bevestigend wanneer hy skrywe: "We kunnen zeggen, dat de leer van Paulus over de machten de enige vorm is waarin in de bijbelfEet structuurvraagstuk bewust aan de orde wordt gesteld" (H. Berkhof, 1973, 530). Dit bring ons by die vraag: wat bedoel Paulus presies met magte? Oor hierdie vraag het al baie eksegete in die loop van die geskiedenis hul hoofde gebreek. Daar is in die Nuwe Testament 'n hele skala van begrippe wat almal meer of minder op magte en aanverwante verskynsels wys. Ons lees van *archai*, *exousiai*, *archontes*, *dunameis*, *kosmokratores*, *kuriotétes*, *pneumata* en *stoicheia*.

A. W. Kist het 'n uitvoerige en indringende studie gemaak van die begrip "magte" by Paulus. Uit sy studie word dit wel duidelik hoe moeilik dit is om die presiese betekenis van die uitdrukking "magte" by Paulus te agterhaal. Kist sluit hom nou aan by H. Berkhof en K. Barth. Berkhof is van oordeel dat Paulus met die woord "magte" aardse lewensverbande op die oog gehad het, terwyl Barth die "magte" beskou as "geëmancipeerde menselijke vermogens, die door de vervreemding van de mens van God, een eigen bestaan gaan leiden en het denken en doen der mensen overheersen" (A. W. Kist, 1971, 183, 184). Toegepas op ons tyd sien Kist die "magte", soos Paulus dit noem, in die strukture van die huidige samelewing waarin allerlei onkontroleerbare magte optree. Met behulp van die sosiologie probeer Kist dan die magte en institusies te omskryf.

Wanneer Kist die verskillende magte gaan konkretiseer verskil hulle in wese min van die magstrukture soos hulle in die rapporte van die Wêreldraad van kerke aangedui word (A. W. Kist, 1971, 87, 187). Kist interpreteer die magte vanuit die moderne benadering en beskrywing van die magstrukture soos dit gevind word in die dokumente van die Wêreldraad van kerke. Met groot stelligheid beweer Kist dat die mate "voor Paulus en zijn volgelingen geen engelengestalten meer (waren), maar 'immanente instituties', die in elke tijd hun eigen vormgevingen en hun raadselachtige invloeden op de meest verschillende wijzen en op alle gebieden der menselijke samenleving ontwikkelen" (1971,191).

Wanneer ons Kist se "magte-katalogus" nagaan, word dit duidelik. Hy onderskei twee hoofkategorieë, naamlik aan die een kant sosiale verskynsels soos anti-kommunisme, anti-Semitisme, burokrasie, neo-kolonialisme, tribalisme, staatsvergoding, verstedeliking. Hierdie strukture wat die vorm van magte aanneem, gaan terug op 'n bepaalde aspek van menslike verhoudinge: ras, seks, staat, bestuur, nasie en politiek (1971,93, 94).

Die tweede groep magte kom volgens Kist tot openbaring in die verskynsels van sogenaamde "Interessengruppen", elitegroepe met 'n geweldige magskonsentrasie wat oor groot kollektiwiteite uitgeoefen word (1971, 94). Hierdie groep magte word deur Kist nie nader gekwalifiseer nie. In die eerste plek omdat hierdie groep magte, aldus Kist kleiner in omvang is en ten tweede omdat hulle minder kontroleerbaar, minder aanwysbaar is (1971, 94, 95). Mens wonder of Kist hier nie verwys na "multinationals" of vakbonde nie.

H. N. Ridderbos is baie versigtiger in sy aanduiding van die magte by Paulus. Ridderbos het nie soos Kist tot 'n "Entmythologisering" van die begrip magte gekom nie, want hy sien hulle nog as sataniese, afvallige engelemagte (H. N. Ridderbos, 1960, 141).

Paulus se spreke oor magte bied nie 'n verklaring vir die begrip strukture soos ons hulle vandag verstaan nie. Daar is vandag nog nie 'n communis opinio oor wat strukture presies is nie. Soms word strukture as ordeninge of institute aangedui en dan weer word onderskeid gemaak tussen institute en strukture. Dis egter wel duidelik dat ons in die samelewing allerlei strukture kan ontdek naamlik strukture van politieke, sosiale en maatskaplike aard. Dan is daar duidelik die onderskeid tussen goddelike ordeninge soos huwelik, gesin, owerheid en menslike institute of strukture.

## **Struktuur en mag**

Wanneer ons na die sosiale, politieke en ekonomies-maatskaplike strukture kyk, sal ons vind dat twee dinge met daardie strukture kan gebeur. Mense kan strukture goed of verkeerd gebruik. Mense kan strukture manipuleer. En aan die ander kant kan strukture ook 'n dwingende mag oor mense uitoefen. 'n Karaktereienskap van strukture is dat hulle mag uitoefen. Kuitert spreek in hierdie verband van 'n gedrags- en lotbepalende mag (1970, 91). Die mens word nie maar net gebore uit bepaalde ouers, in 'n bepaalde familie nie, maar hy word ook "ingeboren in een bepaalde, bestaande politieke, maatskaplike en sosiale orde. De bestaande struktuurkant is daarmee geworden tot een soort gareel of loophek en in die zin: tot een gedrags- of zelfs lotbepalende macht" (H. N. Kuitert, 1970, 81).

Nou vind ons inderdaad in die wêreld strukture wat die menswees van die mens aantast. Die Bybel wys ons reeds op die struktuur van die slawerny.

Op die gebied van die politiek kom die mensvernederende strukture tot uiting in kolonialisme, rassisme, staatsdiktatuur. Op die terrein van die ekonomie is daar deur middel van ekonomiese magskonsentrasies 'n uitbuiting van die werkende klasse. Op sosiale gebied bring die kastestelsel, soos dit in Indië in die samelewing fungeer, 'n menssonwaardige toestand vir die laagste groepe in die maatskappy.

Niemand kan ontken dat daar in die wêreld institute en strukture is wat absoluut verkeerd is omdat dit mensonterende toestande handhaaf.

Deur middel van 'n struktuur kan mag uitgeoefen word. Onder mag verstaan ons dan "de invloed op het doen en laten van een ander overeenkomstig de doelstellingen van degene die macht heeft" (H. J. v. Zuthem, 1968, 36). 'n Ondernemer besit mag in sy verhouding tot sy personeel. Hy kan byvoorbeeld in tye van werkloosheid van sy personeel afdank of hul loon verminder. In die maatskaplike lewe is daar baie vorme van mag, sommige baie duidelik sigbaar ander meer subtiel van aard.

## **Struktuurkritiek**

Daar is sonder enige twyfel verkeerde strukture, strukture wat ons as Christene ten sterkste moet veroordeel en afwys. Die vraag is egter of dit ons die reg verskaf om te spreek van

strukturele en institusionele sondes. Om hierdie vraag te kan beantwoord moet ons eers vasstel wat sonde is. Sonde is volgens die Bybel 'n etiese begrip. Sonde is volgens die Woord van God vyandskap, rebellie, ongehoorsaamheid, vervreemding en verlating. Sonde is die relasie, die verhouding tot God wat 'n verhouding van liefde is aan G. C. Berkouwer waarsku dat ons wat hy noem die "relatie-moment" in die sonde altyd moet erken anders sal ons nie tot die wese van die sonde kan deurdring nie. (1960,14.) Sonde verbreek die liefdes-relasie.

'n Struktuur kan dit nie doen nie en daarom is dit verkeerd om te spreek van strukturele sonde. Wie die sonde van die mens op 'n struktuur pak, maak hom skuldig aan miskenning van die erns en die diepte van die sonde. Dis ten diepste ontvlugting. Die moderne mens weier om sy eie verantwoordelikheid te aanvaar. Hy pak die skuld op die strukture.

G. de Ru skrywe in verband met hierdie saak: "Men spreekt tegenwoordig nog al eens over 'zondige strukturen' en over 'strukturele bekering'. Naar het mij voorkomt zijn dat theologisch onmogelijke woordcombinaties, voorbeelden van een onzuiver taalgebruik, dat tot niet gering misverstand aanleiding geeft. Zonde en bekering hebben alleen rechtstreeks betrekking op de relatie van de mens tot God. Structuren, economische systemen, staatsvormen op zichzelf zijn niet zondig en kunnen zich ook niet bekeren. Ze kunnen en moeten wel, als ze ondeugdelijk, onrechtvaardig, wreed, gevolg van menselijk egoïsme zijn, door mensen worden gewijzigd. Maar wat baat die wijziging, als de mensen zélf, die haar tot stand brengen, van zonde noch bekering (willen) weten? Er zal eerst iets met de mensen moeten gebeuren, voordat structurele veranderingen enig effect ten goede sorteren. Daarom gaat het in die Bijbel primair ook met om verandering van structuren, maar om verandering van individuen" (G. de Ru, 1974, 125).

Die groot vraag bly dus - as daar verandering moet kom - waar moet die verandering begin? Die stryd wat hieroor ontvlam het, word wel genoem "die stryd oor die prioriteite". Ons sien in ons tyd 'n gevaarlike klemverskuiwing. Die aksent word verlê van God na die mens, van die enkeling na die gemeenskap, van die toekoms na die hede, van die reformasie na die rewolusie, van die regverdiging na die heiliging.

Wat sit hier agter? Ten diepste die invloed van die Marxisme. Karl Marx het met die stelling gekom: wanneer jy maatskaplike omstandighede verander, sal daardeur die mens ook verander, want die maatskaplike syn bepaal die bewussyn en nie omgekeerd nie (K. Marx, 1964). Verandering van die strukture moet voorrang geniet bo die verandering van die mens, omdat die laaste van die eerste afhanklik is.

Ons vind by H. M. Kuitert ook baie duidelik 'n Marxistiese invloed in sy beskouinge oor verlossing, heil vir die mens. Volgens Kuitert kan daar geen innerlike vrede vir die mens wees onafhanklik van sy sosiale, maatskaplike of politieke konteks nie. Heil vir die mens maak Kuitert afhanklik van nuwe sosiale, maatskaplike en politieke institute. 'n Nuwe sosiale, maatskaplike en politieke konteks is nodig waarsonder 'n nuwe mens nie nuut kan wees nie. (H. M. Kuitert, 1976, 77, 79.) 'n Marxis kon dit nie duideliker geformuleer het nie.

Daar kan natuurlik gevra word: maar wat bedoel Kuitert dan met heil? Heil moet volgens Kuitert aards wees. Dit moet minstens kos, kleding, veiligheid, voortplanting en genot insluit. As teoloog kan jy God nie heeltemal buite rekening laat nie en daarom word God ook nog bygesleep, maar Hy is nie meer as 'n funksie van die mens nie. Die woord God word net 'n aanduiding, 'n kwalifikasie van wat die mens uit homself, in eie krag reeds tot stand gebring het.

Wanneer ons egter eerlik en onbevange na die boodskap van die Bybel luister, moet ons tot die erkenning kom dat in die Bybel aan die mens prioriteit verleen word bo institute en strukture. Reeds in die Ou Testament sien ons hoe die profete wel sosiale misstande fel en

skerp kritiseer, maar ons mag nooit vergeet nie dat hul protes nie primêr gerig is op maatskappy-vernuwing nie maar op die mens in sy verhouding tot God. "De door hen beoogde transformatie van intermenselijke verhoudingen - wij zouden vandaag zeggen: de aanpak van de samenlevingsvragen - begint dan ook steeds met de verandering van het 'hart', de verwisseling van een 'hart van steen' voor een 'hart van vlees' " (Jer. 24:7; 31:33; Eseg. 11:19; 36:26). (L. Floor, 1974,27).

Beteken dit dat ons strukture nie mag kritiseer nie? Hoegenaamd nie. Ons moet verkeerde strukture wysig, ons moet ook as kerk ons profetiese roeping verstaan. Ons moet persone, owerhede, wie ook al aanspreek wat strukture verkeerd hanteer en wat sy mag misbruik.

Struktuurkritiek is noodsaaklik. Dis ook nie 'n nuwe ding nie. Ek wil hier graag wys op Abr. Kuyper wat reeds in 1891 op die eerste, christelike sosiale kongres volgens sy eie woorde gekom het met "architectonische critiek op de menselijke societeit zelve" (A. Kuyper, 1891, 53). In sy beroemde rede wys Kuyper op die foute in die struktuur van die samelewing van sy dae. Hy verwyf die derde stand, dit is die ondernemers en eienaars uitbuiting van die vierde stand dit is die arbeiders en werknemers.

Kuyper bly egter nie by die struktuur staan nie en hy bepleit nie net verandering van die bestaande struktuur nie. Hy rig hom in sy rede tot hulle wat die struktuur bedien. Hy verwyf die derde stand, die ondernemers dat hulle in hul verhouding tot die vierde stand, die arbeiders hulle skuldig maak aan selfsug en individualisme en hy noem hierdie sondes die vrug van die Franse Rewolusie.

Vandag word wel beweer dat Kuyper ondanks sy skerp analise van die grondfoute van die samelewingstruktuur van sy tyd nie die moed gehad het om ook die arbeiders aan te spreek en hulle op hul verantwoordelikheid teenoor hul werkgewers te wys nie, maar dan word 'n 20ste-eeuse situasie van medeseggenskap van die arbeiders somer op 'n 19e-eeuse toestand oorgeplaas (H. J. v. Zuthem, 1968,22,23). Kuyper kom in sy "architectonische" kritiek op 'n bepaalde struktuur tot kritiek op hulle wat daardie struktuur hanteer. Hy wys vir hulle hul sonde, nie die sonde van die struktuur nie maar die sonde van die mens wat die struktuur hanteer en hy roep hulle op tot bekering van hul selfsug en individualisme tot geregtigheid en solidariteit.

Onder geregtigheid word dan verstaan: "de aanwyzing van ieder mens van die plaats, welke hij naar Gods ordinatiën tegenover God en alle schepselen heeft in te nemen", terwyl met solidariteit bedoel word "naasteliefde, barmhartigheid, dienst aan en verantwoordelijkheid voor elkaar" (W. H. Velema, 1960, 30).

Dit lyk vir my dat Kuyper ons hier die regte pad wys. Met vernuwing van strukture *an sich* is ons nie klaar nie. Dit gaan om die mens wat die strukture hanteer. Die mens is verantwoordelik vir die funksionering van die strukture.

## **Kerstening van strukture?**

Kan daar werklik gesprek word van kerstening van strukture? Ons kan die woord kerstening miskien gebruik in dieselfde betekenis waarin ons spreek van kerstening van volkere. Ek sou liever van vernuwing of verbetering of verandering van strukture wou spreek. By die woord kerstening kry ons nog te veel die gedagte van personifiëring of verselfstandiging van Strukture.

Ons sien vandag dat die strukture te veel van die mens losgemaak word. Die sonde van die mens word op die struktuur oorgedra en dan word gesprek van strukturele sondes. Dis teologies onhoudbaar. Ons kan wel die gevolge van die sonde in die strukture terugvind. W.

H. Velema spreek in hierdie verband van "een plastische objectivering van de zonde" (1969,30).

Ons kan om hierdie rede ook nie saamstem met H. Berkhof wat spreek van "strukturele heiliging nie" En om die werk van die Heilige Gees buite die kerk en die gelowige om te wil soek in die vernuwing van bepaalde strukture, is ook teologies nie verdedigbaar nie. Hier kry ons 'n gevaarlike aantasting van die werk van die Heilige Gees. Prof. C. Graafland gebruik in een van sy geskrifte die uitdrukking "alternatiewe pneumatologie" (1973, 49). Vernuwing in die wêreld, verandering en verbetering van strukture word op die konto van die Heilige Gees geskryf. Hier sit natuurlik 'n hele teologie agter. Dit lyk vir my dat die klassieke belydenis aangaande die koninkryk van God hier in die gedrang kom.

Die koninkryk van God word in die nuwere teologie steeds meer losgemaak van die kerk en verselfstandig. Karl Barth met sy kritiese distansie tussen kerk en koninkryk van God en sy oortuiging dat die ryk van God gerig is op die universele, het baie bygedra tot hierdie skeiding tussen kerk en koninkryk. Die heilsgawes van die ryk van God is ryker en omvattender as wat die kerk in haar verkondiging aanbied. Die partikuliere genade as vrug van God se verkiesende genade in Jesus Christus moet plek maak vir 'n veralgemenisering van God se heil waarin mens en wêreld mag deel sonder dat persoonlike geloof nog relevant is. In hierdie post-Barthiaanse tyd is die omwenteling wat Karl Barth met sy teologie veroorsaak het nog verder deurgevoer en geradikaliseer. Mede deur 'n sterk anti-metafisiese denke word God se verlossing net op hierdie aardse werklikheid betrek. Bkering word sosiale betrokkenheid, wedergeboorte word maatskappyvernuwing en verlossing word politieke bevryding met as eintlike doel 'n gehumaniseerde samelewing.

Ons moet dadelik toegee dat hierdie geluide nog nie by Barth self gehoor word nie, maar die nuwere Barth-interpretasie het tog aan die lig gebring dat by Karl Barth wel reeds hierdie dinge in beginsel aanwesig was (F. W. Marquardt, 1972).

Die werk van die Heilige Gees word losgemaak van die Woord van God en verselfstandig. Dit loop uit op 'n alternatiewe pneumatologie. Wat die werk van die Heilige Gees genoem word, is in wese niks anders as werk van ongelowige mense nie.

Daar is ongetwyfeld 'n regering van Christus extra ecclesiam, buite sy kerk. Maar hierdie regering van Christus oor die wêreld volvoer Hy as Hoof van sy gemeente.

## **Vernuwing van strukture**

Dit verdien aanbeveling om in plaas van kerstening van strukture te spreek van vernuwing van strukture. Daarby moet egter altyd onthou word dat elke vernuwing nie noodwendig 'n verbetering laat staan 'n kerstening of 'n bekering is nie.

Dit bly altyd die mens wat vir die funksionering van die strukture verantwoordelik bly. God het aan die mens heerskappy oor die skepping gegee. Hierdie heerskappy raak ook die strukture van die samelewing. Die mens kan dit gelowig gebruik of ongelowig misbruik. Strukturele verbetering sonder bekering van die mens wat in die strukture werksaam is kan nog rampsalig wees.

Die gevaar bestaan dat strukture so geobjektiveer word dat die verhouding van die mens ten opsigte van die strukture nie meer raakgesien word nie. Aan die ander kant is daar ook die gevaar van piëtisme en privatisme. Die kerk het die roeping om deur middel van sy lidmate vernuwend in die wêreld te werk. Die kerk is mos die goddelike struktuur wat vernuwend uitkring oor die wêreld. Dit is nie die taak van die kerk om self as vernuwer op te tree nie. Wel het die kerk die roeping om in sy prediking die lig van die Woord van God te laat skyn

oor die samelewing.

Wanneer gevra word watter strukture verander moet word. moet die antwoord wees: alle strukture waarin die mens as die beeld van God nie tot volle ontplooiing van sy mensewees kan kom nie. Dit is dan ook noodsaaklik dat die verskillende strukture getoets en geweeë word en waar blyk dat hulle menssonwaardig is, daar het die gelowige die plig om by te dra tot herstrukturering. Dit geld sowel vir die terrein van die politiek as vir die van die ekonomie.

Liefde en geregtigheid moet die twee groot motiewe wees wat die onderlinge verhoudinge in die samelewing moet beheers. "Het beoefen van gerechtigheid en liefde, en de erkenning van het feit dat God in de samenleving verbanden met hun eigen structuur verordend heeft, werkt bevrijdend. Daarin openbaart zich de verlossende heerschappij van Jezus Christus" (W. H. Veleni, 1972, 37).

Selfs teenoor sondige strukture soos die slawerny wat tog 'n ernstige sosiale euwel in Paulus se dae was, verkondig die apostel nie die rewolusie nie. Paulus het besef dat hervorming van bestaande verhoudinge nie van buite na binne nie. maar van binne na buite bewerk moet word.

Die verkondiging van die koningskap van Christus het maatskappyvernuwende krag. Bestaande strukture sal geheilig word en sondige strukture sal van binne uit vernietig word.

# HOOFSTUK V

## DIE KERKLIKE KARAKTER VAN DIE KONINKRYK VAN GOD

### Die kerk in die Nuwe Testament

Die koninkryk van God het ook 'n kerklike, 'n ekklesiologiese aspek. Die verhouding koninkryk - kerk is besonder belangrik in die Nuwe Testament. Wanneer ons besonderlik aandag gaan gee aan die verhouding koninkryk - kerk in die Evangelies, bring dit ons in 'n groot verleentheid. Die groot vraag is naamlik of daar wel van 'n kerk sprake is in die Evangelies. R. Schnackenburg het gesê dat in die Nuwe Testament die kerk bepaal word deur sy verhouding tot die sterwe en die opstanding van Christus. Daar kan eers van "kerk" gepraat word na die opstanding van ons Here Jesus Christus (R. Schnackenburg, 1961, vol. 167: "Die Kirche ist die Gemeinde Christu zwischen seiner Intronisation und Wiederkunft").

Miskien sal iemand kom met die opmerking: maar daar is tog duidelik sprake van die kerk in die Mattheüs-evangelie? Dan is die antwoord egter: die twee uitsprake oor die kerk wat ons by Mattheüs vind, is oneg. Dis 'n latere invoeging wat nie van Mattheüs self afkomstig is nie. Diegene wat wel die egtheid van die twee ekklesia-uitsprake by Mattheüs aanvaar, sal vir u sê: Christus spreek daar in die toekomstige tyd: Ek sal bou (Gr.: *oikodomēsō*) in Matt. 16:18. Dit lê dus nog in die toekoms. Die bou van die ekklesia moet nog wag tot na Christus se sterwe en sy opstanding. Die kerk behoort tot die nuwe heilsbedeling, die nuwe *aeon* wat werklikheid geword het met die sterwe en opstanding van Jesus Christus. In die laaste gedagte steek wel 'n kern van waarheid, maar ons moet hierdie gedagte nie gaan verabsoluteer nie. Die koninkryk van God het eintlik ook eers met Pinkster gekom, maar die Koning van die Godsryk was voor Pinkster reeds daar. So was daar ook reeds 'n kerk in die Ou Testament, maar daar het die grense van die kerk en van die volk mekaar volledig gedek.

In die Nuwe Testament word breedvoerig oor die kerk gespreek. Aan die een kant word die kerk wat met verskillende beelde geteken word, voorgestel as 'n liggaam, 'n bruid, terwyl aan die ander kant die kerk vergelyk word met 'n gebou, 'n tempel, 'n pilaar, ja selfs met 'n brood (vgl. Paul S. Minear, 1960).

Wanneer ons die verskillende beelde waarmee die kerk vergelyk word nagaan, ontdek ons dat daar twee rye van beelde langs mekaar in die Nuwe Testament staan. In die een reeks van beelde val die nadruk op die *organiese* karakter van die kerk, terwyl die ander siklus van beelde meer die *institusionele* karakter van die kerk belig.

Merkwaardig is dit dan dat daar op 'n sekere oomblik, byvoorbeeld by Paulus, die anorganiese instituutbeeld deurbreek word deur 'n organiese beeld wanneer hy spreek oor die kerk wat as 'n gebou, goed saamgevoeg, verrys (ons kan ook vertaal opgroei) tot 'n heilige tempel in die Here (Ef. 2:21). Ook by Petrus kry ons dieselfde gedagte wanneer die stene van die Godsgebou as lewende stene aangedui word (1 Petr. 2:4).

Wanneer ons deur middel van die verskillende beelde wat die Nuwe Testament gebruik om die geheimenis van die kerk of die gemeente aan te dui, tot 'n wesensbepaling van die kerk wil kom, vind ons met betrekking tot die kerk twee groot konsepsies in die Nuwe Testament.

Allereers word die kerk in die Nuwe Testament vir ons geteken as die volk van God (1 Petr. 2:9). Die kerk is die eskatologiese volk van God, sy uitverkore resgemeente, die voortsetting van die ware Israel van die eindtyd. Op hierdie konsepsie is die beeld van die kudde van toepassing. Die gemeente is die kudde waarvan Jesus die Herder is (Joh. 10:16). By sy afskeid van die ouderlinge van Efese . noem Paulus die gemeente van God 'n kudde (Hand.

20:28).

Op die vraag op watter wyse die kerk as die volk van God bestaan, is die antwoord by die tweede konsepie van die kerk in die Nuwe Testament. Die kerk is 'n liggaam waarvan Christus die Hoof is (Ef. 1:22, 23). Openbaringshistories gesien is die kerk die volk van God. Christologies beskou is die kerk die liggaam van Christus.

## **Die kerk in die Evangelies**

Sentrale tema van Jesus se prediking volgens die Sinoptici is die prediking van die koninkryk van God, die ryk wat in Christus Jesus naby gekom het. Daar is geleerdes wat oortuig is dat daar in die prediking van Jesus geen plek vir die kerk is nie. Die kerk as 'n sigbare en tot op sekere hoogte georganiseerde vergadering het ver buite te gesigsveld van Jesus gelê. Die koninkryk kom van God en die kerk is 'n mensgemaakte instituut. Die koninkryk is van Jesus en die kerk is van sy volgelinge. Na Jesus se dood het daar meer en meer 'n behoefte ontstaan om die volgelinge van Christus tot 'n gemeente te konsolideer. Die leiding van hierdie kerk of gemeente is nie deur Christus self aangestel nie, maar dit het berus by charismaties begaafde persone of is op 'n demokratiese wyse daargestel en oorgedra. Die liberale teologie uit die vorige eeu met name kon nie aanvaar dat Jesus maar enigsins bedoel het om 'n kerk te stig nie (vgl. Olof Linton, 1932,157-183).

Ook A. Schweitzer, die vader van die konsekwent-eskatologiese opvatting van die koninkryk van God wil niks weet van 'n empiriese kerk in die onderwys van Jesus nie (vgl. A. Schweitzer, 1933, 416). Hulle wat ontken dat daar in die Evangelies al van kerk gepraat word, kon natuurlik niks maak met die ekklesia-uitspraak in Matt. 16 nie. Hulle het dan ook hierdie uitspraak as oneg verwerp. Die geskiedenis van die eksegeese van Matt. 16:17-19 is besonder interessant. O. Cullmann gee in sy bekende boek oor Petrus, dissipel, apostel, martelaar 'n uitgebreide opsomming (O. Cullmann, 1953, p. 158-170).

Kortliks hieroor die volgende: eerste die historisiteit van hierdie ekklesia-uitspraak ontken, maar toe dit op tekskritiese gronde nie meer moontlik was nie, is die uitspraak van Jesus so geïnterpreteer dat dit nie as 'n egte uitspraak van Jesus beskou kan word nie. Albert Schweitzer het wel die historisiteit van die kerk-uitspraak in Mattheüs verdedig, maar hy betrek die woorde op die prae-eksistente kerk wat in die eindtyd weer openbaar sal word en wat op die ou end met die ryk van God saamval (1933, 416).

Daar word verskillende argumente aangevoer teen die egtheid van die ekklesia-uitspraak in Matt. 16. Daar is in die eerste plek die eskatologiese argument: die stigting van 'n kerk as 'n geslote groep van dissipels bots met Jesus se eskatologie. As tweede argument teen die egtheid van die kerk-uitspraak by Mattheüs word genoem die feit dat Petrus gans en al ongeskik is om so 'n hoë onderskeiding van Jesus te ontvang. Hy is 'n stuk dryfsand en hoe kan hy nou 'n rots wees. Sy karakter is gans te onbestendig om leier van die kerk te wees. Dis die psigologiese argument. Die derde argument is dan van literêr en tekskritiese aard. Die woorde van Jesus oor die kerk moet as 'n interpolasie beskou word, 'n latere invoeging (vgl. vir hierdie drie argumente H. N. Ridderbos, 1950,291,292).

Met betrekking tot Matt. 16:18 kan gestel word dat daar nie genoegsame gronde is om die egtheid van hierdie ekklesia-uitspraak te betwyfel nie. F. Kattenbusch het in 'n feesbundel vir A. von Harnack 'n kragtige pleidooi gelewer vir die egtheid van Matt. 16:17 e.v. (F. Kattenbusch, 1921, 143-172). Tekskrities staan dit bo alle twyfel dat ons hier met oorspronklike woorde van Mattheüs te doen het. Daar is nie sprake van 'n interpolasie van die teks in die tweede helfte van die tweede eeu nie. Alle oudste en bekende manuskripte het hierdie gedeelte.



Die volgende vraag is: is die ekklesia-uitspraak in Matt. 16:17-19 woorde van Jesus self, dus sogenaamde ipsissima verba of het die evangelis hierdie woorde Jesus in die mond gelê? W. G. Kümmel is van oordeel, dat die saligspreking van Petrus deur Jesus pas in die oergemeente ontstaan het en later in die teks ingeskuif is. Die opbou en ook wyse waarop die woorde gerangskik is, toon aan dat die Aramees-sprekende gemeente in hierdie woorde haar "Selfverstandnis" tot uitdrukking wou bring (W. G. Kümmel, 1972, 115). L. Goppelt is van dieselfde gedagte. Hy is van mening, dat die sinne so mooi geformuleer en gefraseer is dat dit baie onwaarskynlik is dat hulle so uitgespreek is. Die woorde "Jy is Petrus" (vs. 18) reflekteer die woorde "U is die Christus" (vs. 16) en dan volg daar sulke snel wisselende beelde wat onmoontlik in 'n mondelinge rede kon uitgespreek gewees het (L. Goppelt, 1976, 260). Goppelt is van oordeel, dat die christelike gemeente in hierdie woorde tot uitdrukking gebring het wat sy van haarself verwag. Hier kry ons dus 'n stuk gemeente-teologie in die Evangelie volgens Mattheüs.

Maar dan kom K. L. Schmidt wat in twee uitvoerige artikels aantoon, dat hierdie woorde in Matt. 16 die Griekse vertaling is van 'n Aramese uitdrukking en wat perfek pas in die uitsprake van Jesus (K. L. Schmidt, Kirchenproblem, 1927. col. 293 e.v.; Kirche: 1927, p. 259).

Ten slotte kom J. Jeremias en toon aan dat die ekklesia-uitspraak deur Jesus self uitgespreek is. Die uitspraak is Semities van karakter en die woorde oor die rots pas volkome in in die Joodse konsepie van die kosmiese rots (J. Jeremias, 1926,68 e.v.).

Daar is dus geen enkele rede om aan die egtheid van hierdie besonder belangrike ekklesia-uitspraak te twyfel nie. Alvorens ons dan kyk na die inhoud en betekenis van hierdie uitspraak en dan veral sy betekenis in verband met die koninkryk van God, moet ons eers let op die raamwerk waarin hierdie uitspraak staan en op die besondere struktuur van hierdie uitspraak.

## **Die raamwerk en die struktuur van Matt. 16 :17-19**

Die eerste ekklesia-uitspraak in Matt. 16 staan in die kader van die belydenis van Petrus. Dit handel in Matt. 16 oor die bou van die kerk. Die kerk van Christus sal gebou word op 'n rots, 'n petra (vs. 18).

Wat word met hierdie petra bedoel? Daar is by eksegete verskil van opinie. Uit reaksie teen die leer van die Roomse kerk beskou verskillende Protestantse Bybelverklaarders die petra as die geloof, die belydenis of die amp van Petrus. Daar is selfs eksegete wat oortuig is, dat met petra Christus self bedoel. Petra beteken rots, terwyl die manlike uitdrukking petros die betekenis het van steen.

Die vraag is; word die persoon van Petrus hier bedoel of gaan dit hier om sy belydenis?

H. N. Ridderbos is van oordeel dat dit hier sowel om sy persoon as sy belydenis gaan. Dis mos die persoon wat bely. Wat het Petrus gedoen? Hy het bely dat Jesus die Seun van God is (vs. 17). Op grond van hierdie belydenis spreek Jesus hom salig. Die saligspreking\_ word dan opgevolg met die ekklesia-uitspraak, die uitspraak oor die kerk. Alvorens ons aandag gee aan die betekenis van hierdie uitspraak van Christus, moet ons eers let op die besondere struktuur waarvolgens die geheel opgebou is. Wat die vorm aanbetref vind ons hier drie strofes met elk drie onderverdelings. Die drie onderverdelings is dan weer so opgebou, dat die tweede en die derde 'n sintetiese parallelisme met die eerste vorm, terwyl hulle teenoor mekaar formeel 'n antitiese parallelisme vorm. Inhoudelik het hulle egter eerder die karakter van 'n sinonieme parallelisme. Hierdie verskynsel word teweeggebring deur die feit dat die een sin in negatiewe terme en die ander sin in positiewe terme dieselfde gedagte tot

uitdrukking wil bring.

Vervolgens sien ons, dat die tweede en die derde onderverdeling van die drie strofes om die beurt eers negatief-positief, dan positief -negatief en ten slotte weer negatief-positief geformuleer is.

Ons kry die volgende beeld van die drie strofes:

- I. 1. Salig is jy, Simon Bar jona  
2. want vlees en bloed het dit nie aan jou geopenbaar nie (negatief)  
3. maar my Vader wat in die hemele is (positief)
- II. 1. Jy Is Petrus  
2. en op hierdie rots sal Ek my gemeente bou (positief)  
3. en die poorte van die doderyk sal dit nie oorweldig nie (negatief)
- III. 1. Ek sal jou die sleutels van die koninkryk van die hemele gee  
2. en wat jy op die aarde mag bind, sal in die hemel gebonde wees (negatief)  
3. en wat jy op aarde mag ontbind, sal in die hemel ontbonde wees (positief)

Hierdie merkwaardige vormgewing behoef ons nie te verbaas nie, wanneer ons weet dat in die antieke literatuur vormgewing 'n uiters belangrike rol speel in die oordra van 'n gedagte of 'n boodskap. Dikwels word van 'n drie-indeling gebruik gemaak, maar dan nie soos ons westers denkende mense dit doen om langs die pad van 'n logiese redenering tot 'n uiteindelijke konklusie te kom nie. In die wêreld van die antieke Ooste was die skrywers meer geneig om drie verwante sinne of gebeurtenisse so te rangskik dat die belangrikste of konkluderende sin die midde-posisie inneem.

Ons kan dus vasstel dat die kerngedagte van elke strofe tot Uitdrukking gebring word in die tweede en derde onderverdeling wat sinteties-parallel by die eerste staan.

Die hoofmoment van die hele perikoop vind ons in II 2 waar Jesus Petrus as rots aandui en dan sê dat op "hierdie rots" die gemeente gebou sal word.

In hierdie perikoop staan die gedagte van die kerk dus besonder sentraal. Dit gaan hier oor die opbou van die gemeente op 'n bepaalde fondament. Wanneer ons kyk na III 1 sien ons dat daar in hierdie belangrike perikoop 'n duidelike verband gelê word tussen kerk en koninkryk. Die bou van die ekklesia kan nie los gesien word van die sleutels van die koninkryk van God nie. Om die verband tussen koninkryk en kerk en dan besonderlik om die kerklike aspek van die koninkryk van God te kan raaksien, moet ons op drie dinge let: die rots, die gedagte van die bou op die rots en die betekenis van die sleutelmag.

## **Petrus die rots**

Ons sien in Matt. 16:17-19 dat elke vers uit drie reëls bestaan. Eers word die tema genoem en dan volg by elke vers die kommentaar in die vorm van 'n antitetiese paralellismus membrorum. In vers 18 vind ons dan in die middelste gedeelte die hoofgedagte van die hele perikoop.

Petrus het Jesus bely as die Seun van God. Hierdie belydenis, so sê Jesus in vs. 17 het nie uit Petrus se eie hart opgekom nie. God die Vader het dit aan Petrus geopenbaar.

Ons kry hier al dadelik 'n besonder belangrike gedagte. Christus kan net deur openbaring geken word. Ons sien dit ook by Johannes die Doper. Hy was familie van Jesus. Tog getuig hy: en ek het Hom nie geken nie (Joh. 1:31, 33). Maar God het Jesus aan Johannes

geopenbaar. Op wie Johannes die Gees sien neerdaal en bly, dit is die Messias wat met die Heilige Gees doop (Joh. 1:33).

Petrus kry dan van Jesus 'n nuwe naam. Ons moet goed daarop let, wanneer God en wanneer Jesus name gee, is dit anders as wanneer mense dit doen. Wanneer ons 'n nuwe naam ontvang, 'n naam uit die hemel dan vertolk daardie naam iets van ons innerlike, van ons wese. So was dit by Jakob wat Israel genoem word (Gen. 32:28). So is dit ook by Petrus. Jesus dui sy dissipel aan met 'n nuwe naam, met die woord petros, rots, steen. Simon word Petrus, 'n rots, 'n petra, 'n rotsman.

Die vraag is hier: hoekom verander Christus die manlike woord petros in die vroulike woord petra?

Daar is allerlei veronderstellings maar miskien moet ons die gebruik van die vroulike woord petra eenvoudig verklaar uit die oorspronklike woordbetekenis. Petros het die algemene betekenis van steen of klip, terwyl die vroulike woord petra rots beteken. Wanneer hierdie vroulike woord as 'n eienaam vir Simon gebruik word, is dit verklaarbaar dat Jesus se dissipels Petros genoem word.

Die vraag is vervolgens: in watter sin word Petrus dan 'n rots? Wat bedoel Jesus met die rots waarop Hy sal bou? Hieroor is 'n menigte van verklarings gegee. Protestantse eksegete het geleer dat Petrus se geloof hier bedoel is. Rooms Katolieke Skrifverklaarders het die persoon van Petrus as die rots gesien. Daar is ook eksegete wat van oordeel was dat met die rots Christus bedoel is.

Op die vraag in watter sin Petrus 'n rots is, antwoord H. N. Ridderbos: as apostel van Christus en as belyder van sy heerlijkheid (H. N. Ridderbos, 1950, 311). Wanneer ons egter na Matt. 16:17 kyk, kom dit aan die lig dat nie die belydenis van Petrus of Petrus wat as persoon bely die grondslag en fondament vir die Messiaanse bouwerk is nie, alhoewel hy vanselfsprekend daar wel onlosmaaklik by gemoeid is.

Dit lyk of die openbaring van God die grondslag is van die Messiaanse bouwerk, die ekklesia.

Petrus word rotsman genoem as draer van hierdie openbaring van God. Daarom kan ons sê dat Petrus "rots" is waarop Jesus gaan bou omdat en in sover as wat hy draer van Gods openbaring is aangaande die ware belydenis van Jesus as die Messias.

Negatief blyk dit ook uit Matt. 16:23 waar Petrus direk hierna deur Jesus tereggewys moet word met die sogenaamde Satan-uitspraak. Wanneer Petrus Jesus voorkeer op sy pad na die kruis is hy nie meer Petrus nie, dan is hy 'n satan vir Christus. Hy tree dan nie op as draer van die Godsopenbaring nie, maar hy raadpleeg vlees en bloed.

## **Die bou van die kerk**

Wanneer dit gaan oor die bou van die ekklesia moet ons goed daarop let: Christus bou die kerk. Dis sy werk. Hy bou sy kerk op die petra, die rots, Petrus, op dit wat God aan Petrus geopenbaar het: Jesus is die Seun van God. Die werkwoord bou, *oikodomēsō* staan in die futurum, in die toekomstige tyd. Dis 'n arbeid wat in die toekoms gedoen sal word deur Christus. Ons kry hier 'n aanduiding van Christus se arbeid deur middel van Petrus se toekomstige apostoliese werk. Hierdie werk doen Christus egter nie alleen deur Petrus nie. Wanneer ons Matt. 16:19 met Matt. 18:18 vergelyk, word ons getref deur 'n merkwaardige verwisseling van enkelvoud en meervoud. In Matt. 16 handel Christus oor die universele kerk, maar dan spreek Christus in die enkelvoud. Petrus word aangespreek en hy kry die opdrag om te bind en te ontbind. In Matt 18 spreek Christus oor die plaaslike kerk. Maar daar

sprek Jesus in die meervoud. Hy sê tot die dissipels hulle sal bind en ontbind. Wel moet ons onthou dat Petrus in Matt. 16 aangespreek word as die verteenwoordiger van die apostels. Die apostels vorm as draers van die Godsopenbaring die grondslag van die Messiaanse bouwerk (vgl. Ef. 2:20).

Die begrip *oikodomeō* wat in Matt. 16:18 gebruik word, is uit die Septuaginta afkomstig. Die uitdrukking opbou "berust op een brede oudtestamentiese basis. Toegepast op het ware eschatologiese Israël, zal deze beeldspraak vooral aanknopen bij de profetische belofte van het genadige herstel van het in ballingschap prijsgegeven volk, van de wederopbouw van zijn verwoeste huizen en muren, van zijn steden en tempel. Het begrip opbouw wordt alzo tot een symbool van het genadige handelen Gods met de rest van zijn volk en wordt in deze zin in de toekomstverwachting ook van het latere Jodendom gevonden. Het is in deze heilshistorische en eschatologiese zin, dat het ook in heel het Nieuwe Testament en speciaal bij Paulus op de chrislelijke gemeente wordt toegepast" (H. N. Ridderbos, 1966, 480). Die basiese ontwikkeling wat die begrip opbou in die LXX deurgemaak het, het in die Nuwe Testament behoue gebly (J. H. Roberts, 1963, 22 e.v.). Die begrip bou is dus 'n term wat in die Ou Testament reeds dien as 'n aanduiding van God se eskatologiese heilshandeling met sy volk (Jer. 13:7, 10; 31:1, 8, 10). Hierdie heilswerk van God, God se opbouwerk, is onlosmaaklik verbind aan die optrede van die Messias (Jer. 30:9, 21; Amos 9:11). In die Ou Testament belowe God sy heil vir sy volk en dis 'n heil wat in die toekoms deur sy Gesalfde, die Messias, die Seun van God gebring sal word.

Wat Jesus dus in Matt. 16:18 sê, is niks anders as dat die eskatologiese tyd aangebreek het nie. Die Messias is nou hier en Hy sal die heil van God vir sy verbondsvolk nou in vervulling laat gaan. Wat die Here in Jer. 31:3 belowe het, naamlik dat Hy die Godsvolk sal bou, dit bring Jesus hier in Matt. 16 na vore. Met die woorde: "Ek sal my gemeente bou", sê Christus: Ek sal God se heil aan my ekklesia, aan my kerk maar aldeer skenk.

Al is hier in die teks dus sprake van 'n toekomstige tyd, 'n futurum "Ek sal bou", gaan dit hier tog nie soos R. Bultmann wil om 'n stigting van die kerk in die toekoms nie. Die futurum sien hier nie op 'n punt in die toekoms nie, maar dui eerder op die Messiaanse vergaderings- en vervullingswerk wat van nou af en vorentoe deur Jesus uitgevoer sal word.

Die futurum "Ek sal bou", moet verstaan word as die duursame heilswerk van die Messias-Koning wat sy volk lei tot die oorwinning van God se heil. Dis belangrik dat die kerk nou pertinent as Jesus se kerk gespesifiseer word. In hierdie hele verband staan ekklesiologie en Christologie in 'n besonder noue verband tot mekaar. Jesus is die Seun van God en Hy bou die ekklesia. Hierdie opvatting word ook bevestig deur die laaste of derde onderverdeling in hierdie tweede strofe: en die poorte van die hel sal dit nie oorweldig nie. Die doderyk sal die ekklesia nie oorweldig nie. Ook hier gaan dit nie soseer om 'n tydspunt in die toekoms nie, maar om die duursame onoorwinbaarheid van die kerk.

## **Die sleutels van die koninkryk**

Ten slotte kom ons by die vraag: hoe gaan Christus sy gemeente bou "op hierdie rots"? Met die sleutels van die koninkryk! Die kerk word gebou met die sleutels van die koninkryk van God. Hier kry ons 'n verwysing na die innige samehang wat daar is tussen die kerk van Christus en die koninkryk van God. Petrus en volgens Matt. 18 ook sy mede-apostels ontvang die beheer en die gebruik van die sleutels van die koninkryk van God. Die hantering van die term sleutels wys\_ op volmag. Ons is geneig om hier te dink aan 'n poortwagter (F. Kattenbusch, 1921, 167), maar dis nie korrek nie. Ons moet hier in navolging van die Ou Testament eerder dink aan 'n ekonoom, 'n huisversorger wat van sy heer die sleutels van sy huis\_ontvang het en derhalwe kan beskik oor die toegang tot die huis en oor alles wat

binnekant gebeur (vgl. Jes. 22:22).

Die futurum "Ek sal gee", het hier weer dieselfde betekenis as in vs. 18. J. Jeremias beskou die futurum as die weergawe van die Aramese imperfektum en daarom moet ons die toevertrou van die sleutels nie na die toekoms verskuif nie maar eerder as 'n feit wat in die hede reeds geld, beskou (J. Jeremias, 1938,749).

In hierdie gedeelte val die nadruk op die toegang tot die koninkryk van God soos blyk uit die laaste gedeelte van Matt. 16:19, die bind en ontbind. F. Kattenbusch bring die hantering van die sleutels van die koninkryk van God in verband met die Bybel. Petrus sou hierdie beskikking ontvang het oor die verklaring van die Skrif (F. Kattenbusch, 1921,120,126).

Ons moet egter die betekenis van die sleutelmag in 'n ander rigting soek. In die lig van die perikoop is dit duidelik dat die sleutelmag te doen het met die prediking van die openbaringswoord wat aan die draers van die openbaring gegee is. Dit is gebonde aan die gesagsinstansie van hulle aan wie God sy openbaring gegee het.

Petrus en saam met hom die ander apostels ontvang die volmag om die koninkryk van God te sluit en te ontsluit. Daar is 'n poort en deur daardie poort sal die Godsvolk binnegaan in die ryk van God. Dit gaan naamlik in Matt. 16 oor die formasie, die byeenroep van die Godsvolk, die bymekaarbring van die nuwe Godsvolk. Want wat is die kerk? Die kerk is die burgers van die koninkryk van God wat in 'n nuwe verband byeen gebring is.

Hoe word dan die burgers van die koninkryk van God byeengebring in die ekklesia? Jesus sê: deur die volmag van bind en ontbind. Die woorde bind en ontbind is rabbynse uitdrukkings. Oorspronklik is hierdie twee woorde deur die rabbyne gebruik vir die uitspreek en die opheffing van die ban of die banvloek. In die spraakgebruik van die rabbyne het bind en ontbind ook tegniese terme geword vir verbied en toestaan. Die uitstoting uit en die weeropneming in die sinagoge is met hierdie twee terme tot uitdrukking gebring.

Jesus sluit hier dus sterk aan by die rabbyne. Wel is daar egter by Jesus ook 'n nuwe hantering van hierdie twee bekende Joodse begrippe. Jesus verbind naamlik die woorde bind en ontbind aan die koninkryk van God.

Die apostels kry die volmag om veroordelende en vrysprekende uitsprake te doen. En hulle mag dit doen met betrekking tot die koninkryk van God (H. N. Ridderbos, 1950, 312. 313). Hiermee is die betekenis van bind en ontbind egter nog nie uitgeput nie. Want, in Matt. 18:18 word die volmag om te bind en te ontbind deur Jesus herhaal en dan word dit in die meervoud herhaal. Nie alleen die ander dissipels nie. maar die gehele gemeente kry die opdrag van Christus om te bind en te ontbind. Die woorde bind en ontbind word in Matt. 18 deur Jesus gebruik in verband met die broeder wat gesondig het. Uitbanning uit die koninkryk van God beteken tegelyk uitbanning uit die gemeente, die ekklesia as die gemeenskap van hulle wat die belofte van die ingang in die koninkryk ontvang het. Wie uit die koninkryk van God uitgeban word, het me meer 'n plek in die ekklesia nie (H. N. Ridderbos, 1950, 313). Daar is 'n disiplinêre regsbevoegdheid op aarde wat in die hemel bevestig sal word. Ons mag egter hierdie tugreg nie losmaak van die leer-outoriteit nie. Hulle is onlosmaaklik aan mekaar verbonde. Die sleutelmag sien dus as tugoefening op die toelating tot of die uitsluiting uit die gemeenskap van die Godsvolk. Hiermee is tegelyk die norm wat in die tughandeling gehanteer moet word duidelik aangegee. Die norm in die tughandeling kan slegs bestaan in die vraag of Jesus aanvaar word as God se Gesalfde wat God se heil bewerk het. Hierdie norm kan sowel in die sonde teen God maar ook in die sonde teen 'n broeder oortree word.

## Die plaaslike kerk

In Matt. 18:15-20 kom die lokale kerk in fokus. Dit gaan in Matt. 18 oor die onderlinge verhoudinge tussen die dissipels. Maar tog handel dit nie alleen oor die twaalf dissipels nie, maar oor die gemeente (18:17). In hierdie verband kan dan ook gesprek word van 'n sogenaamde gemeentereël (Th. Zahn, 1922, 573 e.v.).

Die volmagsuitsprake wat volgens Matt. 16:19 aan die dissipels gegee is, is blykens Matt. 18:18 aan die gemeente geskenk. Die sleutelmag, die volmag om te bind en te ontbind, om die tug toe te pas en om die tug op te hef, om toe te laat en om uit te sluit uit die koninkryk van die hemele, is in ruimer sin ook aan die gemeente gegee.

Jesus gee in Matt. 18 'n duidelike beeld van die plaaslike gemeente, die ekklesia localis. Dis 'n tweevoudige gemeenskap naamlik 'n vergewingsgemeenskap en 'n gebedsgemeenskap.

Die hele proses van vergewing, dus van sleutelmag-bediening word ons in Matt. 18:15-17 geteken.

Eers kom die vraag aan die orde: van watter sonde is hier sprake? Daar is 'n paar bekende handskrifte wat vermeld dat dit hier om 'n sonde gaan wat op die persoonlike vlak lê: Gr.: eis se (teen u). Waarskynlik het ons hier te doen met 'n interpolasie (vgl. B. M. Metzger, 1971, 45). Hier word bedoel sonde teen God. Elkeen wat 'n sonde by 'n medebroeder raaksien, staan onder die verpligting om uit liefde sy broeder te vermaan. Waarskynlik is hierdie verpligting gegrond op Lev. 19:17.

Sonde veroorsaak 'n tweevoudige skeiding. Dit tas die verhouding met God aan en dit verwoes die verhouding tot die naaste. 'n Broederlike gesprek is derhalwe noodsaaklik. Besonder belangrik is hierdie byvoeging: tussen jou en hom alleen (vs. 15). Die tug oor 'n lidmaat begin by die lidmaat. Broeder teenoor broeder moet hier handel. Hoekom? Die skuldige kry die geleentheid om in stilte homself te rehabiliteer. Sy goeie naam en eer word nie geskend nie. Daar moet met die broeder (of suster) gepraat word en nie oor die broeder (of suster) nie. Dit moet as bewys dien dat ons die goeie vir die dwalende, sondigende lidmaat soek. Ons gee daarmee bewys dat ons die broeder wil win, wil terugbring op die goeie pad, wil behou in die gemeenskap van die heiliges.

Wanneer daar nie geluister word nie, moet 'n tweede poging onderneem word, let wel weer deur die lidmaat. 'n Getuie moet bykom. Dit het sy wortel in Deut. 19:15. Wanneer ook hierdie poging nie slaag nie, moet die gemeente, i.e. diegene wat in die gemeente leiding gee ingeskakel word. By verharding in die sonde en weiering om te luister, moet dan die ban uitgespreek word.

Daar is by eksegete verskil van opinie of dit hier gaan om 'n tydelike dan wel 'n definitiewe uitsluiting uit die gemeente. P. Bonnard dink aan die eerste en J. Jeremias met verwysing na Titus 3:10 aan die tweede moontlikheid. Net so min as by die Jode die ekskommunikasie definitief was, maar daar altyd die moontlikheid van terugkeer tot die gemeenskap was na boete en berou, so sal dit ook wees in die christelike gemeente. Die gemeente is 'n vergewingsgemeenskap.

Die ekklesia is egter nie alleen 'n vergewingsgemeenskap nie, maar ook 'n gebedsgemeenskap (Matt. 18:19, 20).

Die vraag is of ons 'n skakeling, 'n verband moet aanvaar tussen wat Mattheüs in 18:15-18 geskryf het en wat hy meedeel in 18:19, 20. P. Bonnard is ons insiens tereg van oordeel dat daar 'n duidelike verband is. Om die verband aan te toon beroep hy hom op *peri pantos pragmatos*, oor enige saak (vs. 19). Hy beskou saak as geski (P. Bonnard, 1970<sup>2</sup>, 276).

Hoewel ons oortuig is dat Bonnard *pragma* hier te veel versmal, stem ons met hom saam dat daar 'n duidelike verband is. Ons moet egter die verband op 'n ander vlak soek. Die verband lê in die feit dat daar in die hemel saamgestem word met wat op aarde in die ekklesia gedoen word. 'n Beslissing wat op aarde in die ekklesia geneem word, ontvang geldigheid in die hemel. Dit geld sowel van die tug as van die gebed.

Waarskynlik gaan die woorde van Matt. 18:19, 20 terug op 'n uitspraak van die rabbyne, Daar is 'n rabbynse uitspraak wat sê : wanneer twee mense bymekaar is en die Tora is tussen hulle - die wet van God is onderwerp van hul gesprek, dan is die *Sj<sup>e</sup>china*, dan is God in sy heerlijkheid teenwoordig (vgl. Strack-Billerbeck, 1922, 794). Jesus stel dan hier sy naam, sy selfopenbaring in die plek van die wet. Twee of drie, dit is die ekklesia in sy mees gereduseerde vorm. Waar die gemeente hom in die gebed deur God se selfopenbaring in Christus Jesus laat lei, daar is Jesus self teenwoordig en daar word ontvang wat gevra word.

Ons sien dus dat die kerk, die ekklesia in die Evangelies reeds 'n organiese plek inneem. Die kerk het die sleutels van die koninkryk ontvang. In Matt. 16:18 spreek Christus uitdruklik van *oikodomēsō mou ten ekklēsian. (mv) kerk*. Hierdie pronomen het 'n belangrike betekenis. Dink maar aan die woorde van Luther: die krag van die evangelie lê in die persoonlike voornaamwoorde.

Hierdie "my" dui op die belangrike feit dat die kerk nie van mense is nie maar van Christus. Nader aangedui: die kerk van die Messias.-In Matt. 1:21 word gespreek van sy volk en in Matt. 13:41 van sy koninkryk. Die besittlike voornaamwoord word in beide gevalle van die Messias gebruik. Die groot gedagte wat ons reeds in die Ou Testament ontmoet, kry ons ook by Mattheüs: by die Messias behoort 'n volk. Soos daar in die Ou Testament 'n noue verband is tussen die Seun van die mens en die heiliges van die Allerhoogste (Dan. 7:13, 18), so is daar in die Nuwe Testament dieselfde innige samehang tussen die Messias en die nuwe Godsvolk waarvan die dissipels die kern uitmaak.

Die kerk is die volk van God wat uitverkies en geroep is om in die heil van die koninkryk te mag deel. Waar die evangelie van die koninkryk van- God verkondig word, daar ontstaan die kerk. Die prediking van die koninkryksevangelië roep die ekklesia te voorskyn.

## **Kerk en koninkryk**

Wanneer ons die Nuwe Testament lees, word ons getref deur 'n merkwaardige ontwikkeling. Die Nuwe Testament begin met die koninkryk. Maar die indruk word tog geskep, dat na Pinkster die koninkryk van God sy betekenis verloor het. In die Handeling van die apostels lees ons al van die vorming van gemeentes en in die briewe word die koninkryk nog nouliks genoem. Dis briewe aan kerke en die gemeentelike lewe word daarin breedvoerig bespreek.

Die aanduiding "koninkryk van God" verdwyn uit die Nuwe Testament namate die "kerk" meer op die voorgrond kom. In die briewe van Paulus byvoorbeeld, word net op enkele plekke oor die koninkryk van God of die ryk van Christus of die koninkryk van die hemele gespreek (Rom. 14:17; 1 Kor. 4:20; 6:9; 6:10; 15:20; Gal. 5:21; Ef. 5:5; Kol. 1:13; 4:11; 1 Thess. 2:12; 2 Thess. 1:5; 2Tim. 4:18).

Dit beteken hoegenaamd nie dat Jesus 'n koninkryk bedoel het en dat mense daarvan 'n kerk gemaak het nie. Inteendeel, koninkryk en kerk kom albei van Christus. Die Nuwe Testament spreek van sy koninkryk en sy kerk.

Die kerk is die vergadering van gelowiges wat in die seëning van die koninkryk mag deel. Die gawe van die koninkryk is aanwesig in die gemeente van Christus.

Ons mag egter nooit vergeet dat ons alleen deur wedergeboorte die ryk van God kan ingaan

nie (Joh. 3:3,5). In sy koninkryksprediking roep Jesus die mense op tot bekering en geloof. In die prediking van Jesus van die koninkryk van God gaan dit om 'n persoonlike verhouding tot die Koning van die ryk van God. Wanneer ons let op die verskillende Skrifgegewens wat handel oor die koninkryk van God val die nadruk besonder sterk op die persoonlike aspek (vgl. C. Graafland, 1973, p. 61). Die persoonlike karakter van die koninkryk van God blyk byvoorbeeld baie duidelik uit daardie gedeelte van die prediking van Jesus waar gespreek word oor die vergewing van sondes, die Vaderskap van God en die navolging van Christus.

Natuurlik mag ons hierdie persoonlike aksent nie indiwidualisties opvat nie. Dit gaan nie om 'n enkele persoon wat die gemeenskap uitsluit nie, maar dit gaan juis om die volle gemeenskap van die volk van God. In ons tyd is die neiging baie sterk om alle nadruk te laat val op die universele karakter van die koninkryk van God. Inderdaad is die ryk van God universeel van karakter. maar dit mag nooit eensydig ten koste van die persoonlike en indiwiduele beklemtoon word nie. Dis myns insiens die groot verdienste van J. L. Helberg dat hy in sy openbaringsgeskiedenis van die Ou Testament besondere aandag gevra het vir die persoonlike karakter van die koninkryk van God in die Ou Testament. Wanneer ons kyk na die kerkgeskiedenis sal ons sien dat die verhouding kerk - koninkryk telkens besondere aandag gekry het. By die kerkvader Augustinus staan die koninkryk van God baie na aan die kerk. In sy *De Civitate Dei* vind ons 'n identifikasie van koninkryk en kerk. Die burgers van die ryk van God is die ware gelowiges. Aan die ander kant erken Augustinus wel dat daar ook hipokriete in die kerk is. Die kerk is 'n *corpus permixtum*.

Dan is by Augustinus die koninkryk van God nie tot die aarde beperk nie. Hy maak onderskeid tussen die *ecclesia militans* en die *ecclesia triumphans*. In hierdie siening op die koninkryk van God speel die uitverkiesing en die persoonlike geloof 'n baie prominente rol.

In die geskiedenis van die Christelike kerk vind ons twee uitlopers van die Augustiniaanse opvatting. Enersyds kry ons die opvatting van die Rooms-Katolieke kerk wat tot 'n verregaande identifikasie gekom het van koninkryk en kerk. Die sigbare, hierargies-sakramenteel gestruktureerde kerk is in feite die koninkryk van God. Ook by die reformatore kry ons 'n soort van identifikasie van koninkryk en kerk, maar dan val die aksent tog baie sterk op die persoonlike geloof waardeur mens deel kry aan die ryk van God en waardeur mens lidmaat is van die kerk van Christus, Sowel Rome as die Reformasie het sterk vanuit die kerk gedink en nie vanuit die koninkryk van God nie. Wel was Calvyn oortuig dat die terrein van die koninkryk van God daarom breër was as die gebied van die kerk.

By Karl Barth kry ons 'n kritiese distansie tussen kerk en koninkryk. Dit pas volledig in sy teologie waarin hy met twee motiewe werk naamlik die eskatologiese motief en die universalistiese motief.

Hierdie twee motiewe lê agter sy sterk beklemtoning van die afstand wat daar is tussen koninkryk en kerk (vgl. C. Graafland, 1973, p. 53). By Barth het die koninkryk van God 'n sterk eskatologiese karakter. Vanuit die einde breek die ryk van God deur in hierdie wêreld. Dan is volgens Barth die koninkryk van God gerig op die universele, op die totale heerskappy van God: In vergelyking hiermee is die kerk:

- a. 'n gelykenis van die koninkryk van God
- b. van laer orde as die koninkryk van God
- c. 'n heenwysing na die koninkryk van God

Volgens Barth sal die kerk op die ou end verdwyn terwyl die ryk van God sal bly. Ook is die kerk daar vir die wêreld. Hierdeur kom die persoonlike geloof en die persoonlike verkiesing egter op die agtergrond te staan.



O. Noordmans het die lyne van Barth verder deurgetrek. Volgens hom is die heilsgawes van die koninkryk wyer as wat die kerk aanbied (vgl. sy boek: Zondaar en bedelaar).

Die gevolg van hierdie standpunt is 'n sterk radikalisering wat veral tot uitdrukking kom by J. Moltmann en G. H. ter Schegget Heil van die koninkryk is heil vir die wêreld. Die koninkryk van God is daar waar die samelewing liefs in 'n neo-marxistiese gees verander word.

Die mens word by die verlossingswerk van God ingeskakel. Die partikuliere genade as vrug van God se uitverkiesing in Christus kom volledig op die agtergrond te staan.

## **Die opvatting van H. N. Ridderbos**

Daar is twee belangrike studies waarin H. N. Ridderbos hom baie duidelik uitgespreek het oor die verhouding koninkryk - kerk. Die eerste studie is sy bekende boek uit 1950: Die komst van het Koninkryk en die tweede studie is 'n rede wat hy uitgespreek het op die tweede internasionale kongres of konferensie vir christelike hoër onderwys in Grand Rapids (1978). Ons vind ook dieselfde gedagte in sy boek: Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid (1968, 152-166).

Ridderbos gee in sy boek 'n analise van die prediking van Jesus volgens die Sinoptici. Jesus se prediking is koninkryksprediking. Ridderbos wys daarop dat ons die koninkryk van God soos Jesus dit verkondig veral openbaringshistories (heils-histories is die uitdrukking wat Ridderbos gebruik) moet verstaan. Die koninkryk van God is God se beslissende en heilryke koms in hierdie wêreld in Jesus Christus. Wanneer ons vra waaruit God se heil bestaan, dan wys Ridderbos op twee aspekte, naamlik op die vergewing van sondes en die vaderskap van God (1950. 189-216). Die besonder sterk beklemtoning van die openbaringshistoriese karakter van die koninkryk van God by Ridderbos moet ons miskien verklaar uit 'n reaksie op R. Bultmann wat die koninkryk van God individualisties-eksistensialisties probeer verklaar (vgl. R. Bultmann, 1929, 40, 53). Hoewel Ridderbos sterk die klem lê op die openbaringshistoriese karakter van die koninkryk van God, gee hy ook aandag aan die heilsordelike. aan dit wat in die lewe van die mens persoonlik gerealiseer word, want hy wys daarop, dat in Jesus se prediking die oproep duidelik gehoor word tot persoonlike bekering om 'n kind van God te word. Dit is selfs dermate beslissend dat 'n mens sonder bekering en geloof nie in die ryk van God kan ingaan nie (Koninkrijk,178). "

Ons is hier by 'n besonder belangrike punt. In Jesus se prediking van die koninkryk van God gaan dit om 'n persoonlike verhouding tot die Koning van die Godsryk, Jesus Christus. Die persoonlike geloofsrelasie tot Jesus Christus is bepalend vir die ingaan in die koninkryk van God.

Wanneer die universele karakter van die koninkryk van God in ons tyd sterk en ook so eensydig beklemtoon word, dan is dit nie in ooreenstemming van die prediking van Jesus aangaande die koninkryk van God nie. Die Skrifgegewens (Matt. 3:1-12; 7:21, 22; 8:10-12; Luk. 13:26-29) weerspreek dit. Hier kry ons nou 'n soort dualisme by Ridderbos. Hy wil ook graag die universele karakter van die koninkryk van God benadruk.

Ridderbos skrywe "dat het deelhebben van heel het geschapen leven aan de komst van het koninkrijk, dat inzonderheid ook de opstanding en herschepping in de meest wezenlijke zin van het woord, tot de idee van het koninkryk der hemelen behoren" (1950, 59). God is die Skepper van hemel en aarde en "daarom zijn de 'afmetingen' van het koninkryk universeel" (1950, 59). In sy latere studie Church, World, Kingdom, skrywe Ridderbos: "The Kingdom of God is related to the whole of creation, to the whole of life, to the world and history" (1979, 3, 4).

C. Graafland het daarop gewys dat dit tog opvallend is dat die konkrete gegewens juis op hierdie punt by Ridderbos uit die Skrif ontbreek, 1973, 61). Ridderbos het dit self ook aangevoel, want hy skrywe dat sowel by die profete as by Jesus die universaliteit van die koninkryk van God so vanselfsprekend was dat daar nie oor geargumenteer behoef te word nie (1950, 60). Die vraag is egter of die Evangelies hierdie "vanselfsprekendheid" ook ken. Daar is ongetwyfeld in die evangelies sprake van die universaliteit van die koninkryk van God. Ons behoef slegs te wys op Matt. 28:18-20. Maar dan moet ons daar goed op let hoe die universele in die Evangelies funksioneer. Wanneer ons spreek van die universele karakter van die koninkryk van God, moet ons nie dink aan 'n ryk wat alle mense en alle dinge omvat nie. Ons moet eerder dink aan die uitbreiding van die koninkryk van God wanneer heiden tot geloof kom en volkere tot die lig geroep word. Sonder enige twyfel spreek die Bybel oor die universele mag van Jesus Christus, maar dit is baie sterk verbind aan die kerk. Christus se universele mag is sterk betrek op die ekklesia, soos ons dit lees in die briewe van Paulus aan die Efesiërs en die Kolossense (Ef. 1:23; 3:19; 4:13; Kol. 2:10). Die uitsprake van die Nuwe Testament oor die universele mag van Christus kry hulle plek binne die kader van die gemeente, aangesien die kerk in die totale verlossing van Christus sal deel. Ons kan dit so stel: in die Nuwe Testament is die universele heilstoekoms verbind met die partikuliere genade.

Wat sien ons egter vandag? In die huidige teologie word die universele heilskarakter van die koninkryk van God losgemaak van die kerk en van die persoonlike verbondenheid aan Jesus Christus deur 'n ware geloof. Die noodsaaklikheid van die verkondiging van geloof en bekering as toegangsweg tot die koninkryk van God word meer en meer ingeruil vir die verkondiging van 'n algemene toekomsleer wat ten diepste ideologies bepaal is en nie meer deur die Woord van God geïnspireer is nie (vgl. C. Graafland, 1973, 63). In die nuwere teologie val die aksent op 'n universalistiese heilsbeskouing wat egter die wêreld nie aanspreek nie en wat die gemeente van haar kroon beroof. Die gevolg is dat koninkryk en kerk van mekaar losgemaak word.

### **Wat vind ons nou by Ridderbos?**

Volgens Ridderbos bestaan daar 'n noue verbinding tussen kerk en koninkryk. Die gemeente is die volk wat in God se heil mag deel, wat die gawes van die koninkryk ontvang. Ook is die kerk die vrug van die openbaring van die koninkryk (1950, 307). Hier moet op 'n baie belangrike aspek gewys word. Ons het reeds gesien dat die Sinoptici uiters sporadies oor die kerk spreek. Daar kan slegs twee plekke aangewys word waar die kerk eksplisiet ter sprake kom (Matt. 16 en 18). Wanneer ons die hele Nuwe Testament in oënskou neem, ontdek ons 'n belangrike klemverskuiwing. Dis 'n opmerklike verskynsel dat namate die kerk in die Nuwe Testament te voorskyn kom, die beklemtoning van die koninkryk van God na die agtergrond verskuif word. Dis onweerspreklik dat die kerk wat na Pinkster in Handeling en in die briewe so duidelik op die voorgrond staan, 'n produk, 'n resultaat, 'n gevolg van die koninkryk van God is. Ons kan dit so stel: die koninkryk van God resulteer in die kerk. Wanneer ons die historiese gang van die Nuwe Testament volg sien ons dat die koninkryk van God op die kerk fokus, die gemeente wat die Godsvolk van die nuwe *aeon* is. Die gawes en die kragte van die koninkryk van God is in die gemeente aanwesig.

Wanneer die nuwere teologie derhalwe die koninkryk losmaak van die kerk of eensydig beklemtoon ten koste van die kerk, is dit nie meer in lyn met die Nuwe Testament nie. Die identiteit van die kerk word hierdeur aangetas en aan die koninkryk word op hierdie wyse 'n objektivistiese en universalistiese karakter (C. Graafland, 1973, 64) gegee, wat ons in die Bybel nie vind nie.

Die gevolg van dit alles is 'n ontstellende verskraling van die prediking. Persoonlike geloof en die noodsaak van ware bekering word nie meer verkondig nie. Die ryk is losgemaak van die kerk.

In hierdie verband is die opvatting van H. N. Ridderbos vir ons belangrik. In sy jongste publikasie: Church, world, kingdom plaas hy - en dis 'n groot winspunt - die verhouding tussen kerk, wêreld en koninkryk in 'n trinitariese kader (1979, 1,2). Hy toon ook pragtig aan dat die kerk nie subjek maar objek van die koninkryk is (1979, 3). Tereg waarsku Ridderbos teen twee gevare. Aan die een kant is daar die gevaar dat die unieke karakter van die kerk nie meer raakgesien word nie en dat die kerk nog net 'n drukgroep in die wêreld mag wees (1979, 6, 7). Maar andersyds is daar ook die gevaar dat die kerk die status quo wil handhaaf en glad nie bewoë is oor al die armoede, ellende en onreg in die wêreld nie (1979, 6).

Aan die een kant wil Ridderbos die unieke karakter van die kerk as die volk van God handhaaf en is hy baie bedug vir 'n sosiale evangelie (1979, 7), maar aan die ander kant beklemtoon hy dat daar 'n positiewe relasie is tussen kerk en wêreld! "The Church, just because it is the people of God, the seed of Abraham and the Body of Christ, is related to the world in a positive way" (1979, 8).

Christus as die Hoof van die kerk is ook die Hoof van die kosmos. In hierdie verband spreek Ridderbos van die "innermost circle", van die koninkryk van God wat in verhouding staan tot 'n "wider circle, the circle of the world" (1979, 9). Die binneste sirkel is oop en rig hom ook na die buitenste sirkel.

Wanneer ons vra na die praktiese konsekwensie van hierdie opvatting, antwoord Ridderbos dat dit vir die kerk beteken: christelike vryheid in die wêreld en christelike verantwoordelikheid vir die wêreld (1979,9).

Die koninkryk van God en sy boodskap sluit nie die wêreld vir die gelowiges nie, maar open juis die wêreld. Volgens Ridderbos staan die christelike vryheid in die Nuwe Testament in die kader van die porwinning van Christus oor die magte van die duisternis. Hier lê, aldus Ridderbos, die wortel vir die deelname van 'n christen aan allerlei sosiale arbeid, wetenskaplike werk politieke aktiwiteit. Waar die christelike geloof 'n werklikheid geword het, daar is die demone uitgewerp en daar is ons nie langer onderworpe aan vreemde magte nie. Hierdie vryheid is vanselfsprekend 'n vryheid in Christus en ons mag nie elke soort van vryheid met die vryheid in Christus identifiseer nie. Tog is hierdie vryheid aan die ander kant ook nie slegs 'n spirituele vryheid nie. Die vryheid wat in Wes-Europa heers, is volgens Ridderbos, vrug van die christelike vryheid. In die naam van Jesus Christus behoort hulle wat vry geword het nou op te tree daar waar mense nog nie vry is nie, waar hulle nog vasgevang is in allerlei knellende strukture of sisteme of ideologieë. Die kerk mag nie stilbly wanneer daar allerlei onreg, verontregtinge en slawerny rondom haar gesien word nie. Met 'n beroep op Luk. 4:18, 19 moet die kerk 'n onafhanklike en kritiese standpunt inneem (p. 13, 14). Dit kan noodsaaklik wees, dat die kerk hom direk wend tot hulle wat regeer, die staat en die wêreld. Die sonde van die mense en die destruktiewe magte in die samelewing moet aangewys word. Die kerk is verantwoordelik vir die wêreld, want dit is die wêreld waaroor Christus regeer. Die radikale eise van die Bergpredikasie stuur ons nie uit die wêreld uit nie, maar stuur ons juis in die wêreld in (1979, 16). Dit beteken volgens Ridderbos nie dat die kerk ook 'n aksiegroep langs so baie ander aksiegroepe moet word nie. Die kerk het haar eie middele, die Woord van God, die christelike lewe en opoffering van die gelowiges (Rom. 12:1, 2). Die nuwe liturgie is die diens as christene aan die wêreld (1979 11).

Enersyds verwerp Ridderbos christelike kwiëtisme en aan die ander kant christelike radikalisme. Hy pleit vir die krag en die teenwoordigheid van die Gees in hierdie wêreld.

Ons kan nie ontken dat daar 'n groot bewoënhed uit Ridderbos se woorde spreek nie. Hy is diep bewoë met die wêreld in nood. Wanneer ons let op al die onreg, moderne slawerny, geweld en ontwrigting in hierdie wêreld, kan ons nie anders as om met Ridderbos saam te stem nie. Tog het daar byna onopvallend 'n klemverskuiwing in Ridderbos se denke plaasgevind. Deur die sterk gerigtheid van die kerk op die wêreld kom die gerigtheid van die kerk op God en op Christus op die agtergrond. Hoewel Ridderbos die eie identiteit van die kerk nie ontken nie, word in sy beskouinge tog hierdie eie identiteit aangetas. Selfs by Ridderbos vind ons 'n nivellering, 'n objektivering en as gevolg daarvan 'n geestelike verskraling wanneer dit gaan oor die kerk.

Die Bybelse en reformatoriese aksente van God se verkiesende handele in Jesus Christus deur die Heilige Gees, die geloof en die persoonlike verborge omgang met God kom op die agtergrond (vgl. C. Graafland, 1973, 65). Ongetwyfeld spreek die Bybel oor die alles-omvattende heerskappy van Jesus Christus. Maar die uitsprake van die Skrif oor Jesus se koningsheerskappy staan in die raamwerk van die gemeente van Christus.

In Ridderbos se studie kom min tot uitdrukking daarvan dat die kerk wel in die wêreld is maar nie van die wêreld is nie. Daar heers in sy studie 'n te groot optimisme oor die moontlikhede van die kerk in die wêreld. Jesus het juis gesê, dat ons in die wêreld verdrukking sal ly. Stellig moet die kerk in die wêreld getuig, sy moet haar profetiese roeping uitlewe en waar nodig die Woord van God laat spreek teenoor die owerhede, die magte in die samelewing, hulle wat regeer om op te roep tot nalewing van die gebod van God.

Ons moet egter oppas om nie hierdie wêreld deur ons christelike aktiwiteite, deur ons aksies en organisasies te wil verander en verbeter nie. Ons sal later nog sien dat die kerk 'n roeping in hierdie wêreld moet vervul. Maar allereers is nodig 'n regte siening van hierdie wêreld.

Ons weet dat met die koms van die koninkryk van God die radikaal nuwe aanbreek het. Met die sterwe en opstanding van Christus het die nuwe wêreld van God gekom. Paulus wys daarop in 2 Kor. 5:17. Die apostel sien die sterwe en die opstanding van Christus as die aanbreek van die nuwe wêreld van God. In sy preke sluit Paulus hom direk aan by die Joodse spreke oor die twee wêrelde, die *olam hazzeh* en die *olam habah*, vgl. Ef. 1:21. Paulus vul egter hierdie Joodse skema van die twee wêrelde met 'n nuwe inhoud. Vir die Jode sou die *olam habah* aanbreek by die groot dag van die Here, die dag van die Messias aan die einde van die tyd. Vir Paulus het die Messias egter gekom en het die nuwe *aeon*, die *olam hazzeh*, die wêreld van God reeds begin. Deur geboorte tree ons in in die ou wêreld van die sonde en die dood. Maar deur wedergeboorte gaan ons die nuwe wêreld van God binne.

Ons moet nou egter goed daarop let hoe dat God sy vernuwingswerk in hierdie wêreld doen. In die werk van die herskepping sien ons die omgekeerde volgorde soos wat gevolg is by die werk van die skepping. In sy skeppingswerk het God begin by die aarde, die kosmos, by water, land, berge, visse, voëls en diere. Ten slotte word die mens geskape, eers sy liggaam en daarna word die lewensasem in hom geblaas.

By die herskepping sien ons hoe dat God die teenoorgestelde pad bewandel. God begin by die innerlike vernuwning. Ons gees word van dood weer lewend. Die Heilige Gees gaan woon in ons sterflike liggame. Eers aan die einde van die tyd kom ook die vernuwning van ons liggaam, soos Paulus dit so aangrypend beskrywe in Fil. 3:21.

Daarom is ons vreemdelinge en erfgename. Ons mag egter die vreemdelingskap nie onderbeklemtoon nie. Hoe moet ons dan staan teenoor hierdie wêreld? Volgens Paulus staan die kruis van Christus tussen hom en die wêreld (Gal. 6:14). Die hele saak van vreemdelingskap in 'n wêreld waarvoor Christus reeds as Koning uitgeroep is, sal in die volgende hoofstuk ter sprake kom. Ons moet goed onthou dat die kruis van die Here Jesus Christus

altyd tussen ons en die wêreld staan. Dit sal ook in die volgende hoofstuk verder uitgewerk word.

## HOOFSTUK VI

### DIE SOSIALE KARAKTER VAN DIE KONINKRYK VAN GOD

#### Tweërlei burgerskap

In hierdie hoofstuk kom die vyfde aspek van die koninkryk van God aan die orde. Dis die sosiale aspek. Dit bring ons by die vraag na die sosiale karakter van die koninkryk van God.

Die koninkryk van God kry hier op aarde gestalte in die kerk wat die nuwe gemeenskap is van almal wat Jesus Christus as hulle Here en Verlosser bely. In die koninkryk van God, onder die genade-heerskappy van Koning Jesus, in sy kerk wat die liggaam van Christus is, die volk van God, word die egte koinonia, die ware gemeenskap, die werklike societas beoefen. Daarom het die koninkryk van God wel terdeë 'n sosiale karakter.

Ons moet egter goed nagaan wat die ooreenkoms en die verskil is tussen die ryk van God en aardse koninkryke, republieke, state. In 'n aardse ryk is ook sprake van gemeenskap. Ook daar is 'n bepaalde soort van societas. Maar dit verskil tog wesentlik van die societas van die koninkryk van God. Ook is dit 'n belangrike vraag wanneer daar gehandel word oor die sosiale karakter van die koninkryk van God in hoeverre die ryk van God aardseryke, strukture, organisasies en institute kan beïnvloed.

Hoe staan 'n burger van die ryk van God in hierdie wêreld? Die antwoord kry ons in die boek Klaagliedere. "Die asem van ons neus, die gesalfde van die Here, is in hulle kuile gevang, hy onder wie se skaduwee ons gedink het om te lewe onder die nasies" (Klaagl. 4:20). As burgers en burgeresse van die koninkryk van God lewe ons onder die skaduwee, die beskutting en beskerming van die teokratiese Koning. As landsburgers is ons ook koninkrykburgers. Tot watter nasie ons ook al behoort, wanneer ons burgers van die koninkryk van God is, dan lewe en werk ons onder die skaduwee van Koning Jesus Christus.

Ons moet baie goed onderskei tussen die tweërlei burgerskap. Deur geboorte, soms ook deur emigrasie, is ons burgers van 'n bepaalde land. Deur wedergeboorte word ons burgers van die koninkryk van God. Daar is dus tweërlei burgerskap: 'n aardse en 'n hemelse. Die aardse burgerskap is nie onbelangrik nie. Paulus het dit dikwels beklemtoon. Hy doen selfs in 'n noodsituasie 'n beroep op sy Romeinse burgerskap (Hand. 22:25-28).

Tog is sy hemelse burgerskap vir Paulus belangriker as sy aardse burgerskap. Gehoorsaamheid aan Koning Christus kom altyd eerste. Wanneer gehoorsaamheid aan Christus stry met gehoorsaamheid aan 'n aarde mag, dan moet Christus gehoorsaam word. Is daar nie sprake van 'n konflik nie, moet ons ook aardse owerhede gehoorsaam (Rom. 13:1).

In sy brief aan die Filippense skrywe Paulus oor die hemelse koningskap van Romeinse burgers. In Filippi het soldate van die Romeinse legioene gewoon. Hulle was in Filippi as koloniste gevestig. Aan hulle skrywe Paulus: julle is burgers van 'n ryk wat in die hemele is. Hy gebruik dan die woord *politeuma* (Fil. 3:20). Ons burgerskap is in die hemele. Ons is daar geregistreer (Hebr. 12:23).

In die Nuwe Testament word telkens beklemtoon dat ons alleen deur 'n nuwe geboorte burgers van die koninkryk van God kan word. Sowel Jesus asook Paulus, Petrus en Johannes beklemtoon dit in hul onderwys.

Dit wys vir ons hoe uiters belangrik die wedergeboorte is. Soos elke geboorte 'n wonder is, so is ook die wedergeboorte 'n wonder, 'n nuwe skepping van God. Tegelyk wys dit vir ons hoe noodsaaklik die wedergeboorte is. Die begin van ons Doopformulier vertolk dit baie

duidelik vir ons.

In sy onderrig aan Nikodemus sê ons Here Jesus Christus dat 'n mens nog 'n keer, opnuut, letterlik van bo gebore moet word (Joh. 3:3, 5). Die beste vertaling is: ons met van bo verwek, ons moet van bo tot nuwe lewe gebring word.

Johannes noem dit 'n geboorte uit God (1:13).

In skeppingstaal spreek die evangelis Johannes oor hierdie nuwe lewe, die lewe uit God.

Paulus spreek in Titus 3:5 oor die wedergeboorte, die *palingenesia*. Hierdie woord is baie skaars in die Nuwe Testament. In Matt. 19:28 word Van die wedergeboorte van die kosmos in die eindtyd gespreek en in Hand. 3:21 word dit dan 'n *apokatastasis pantōn*, 'n wederoprigting van alle dinge genoem. In Titus 3:5 dui die woord wedergeboorte op die innerlike vernuwing, die vernuwing van die gemoed. Hierdie woord *palingenesia* kom nie uit die Joodse denkwêreld nie, maar is afkomstig uit die Griekse denkklimaat al het Joodse skrywers soos Josephus en Philo hierdie woord ook veelvuldig gebruik.

In die Griekse literatuur het *palingenesia* ook die betekenis van nasionale herlewing (vgl. Büchsel, 1933, 686, 687). Wat elders deur Paulus 'n nuwe skepping genoem word (2 Kor. 5:17), dui hy in sy brief aan Titus aan as 'n nuwe geboorte, 'n nuwe mens word.

Die apostel Petrus gebruik die werkwoord *anagennaō*, om te wederbaar, in 1 Petr. 1:3. God het ons die wedergeboorte geskenk. Petrus bring die wedergeboorte in verband met die maatskaplike, politieke en sosiale situasie waarin die Christene in die diaspora, in die verstrooiing, hulle bevind.

Met nadruk stel Petrus voorop: God het julle die wedergeboorte geskenk deur die opstanding van Jesus Christus. Jesus is die lewe, Hy het die lewe bewerk en Hy gee die lewe, die nuwe lewe in gemeenskap met God. (N. Vert. God het die nuwe lewe geskenk.) Hulle het 'n geheel nuwe bestaanswyse, 'n nuwe eksistensie ontvang. Hierdie nuwe bestaanswyse verplig ook tot 'n nuwe lewenswyse 1 Petr. 1:14-16). Die lewe moet opnuut, anders ingerig word. 1 Petr. 1:14). 'n Heilige lewenswandel behoort by die nuwe lewe.

Petrus bekijk die Christene as die nuwe gemeenskap, as die burgers van die koninkryk van God vanuit tweërlei gesigshoeke. Vanuit God beskou, dui hy hulle aan as 'n uitverkore geslag, 'n koninklike priesterdom, 'n heilige volk (1 Petr. 2:9). Maar van die kant van die wêreld gesien is hulle bywoners en vreemdelinge (1 Petr. 2:11). Innerlik staan 'n Christen vreemd teenoor hierdie wêreld. Christene word onder hulle eie volksgenote tot vreemdes deur die wedergeboorte. Ons is in die wêreld, maar nie van die wêreld nie. Tussen ons en die wêreld staan, soos ons reeds gesien het, die kruis van Christus (Gal. 6:14). Christene is gekruisigde mense. Die kruis van Christus is instrument van ons vereniging met Christus (Gal. 2:20), maar die kruis van Christus is tegelyk ook instrument van ons skeiding van die wêreld. Wêreld, kosmos is hier uitdrukking van alles buitekant Christus waarin 'n mens sy glorie soek en waarop hy vertrou (H. N. Ridderbos, 1961, 224). Wanneer ons deur geloofsverbondenheid aan Jesus Christus die wêreld weggooi en dus vir die wêreld gekruisig is, dan gooi die wêreld ons weg, dan kruisig die wêreld ons. (Vgl. ook S. Greijdanus, 1938,155.)

## **Antitese en solidariteit**

Hoe moet ons dan as Christene in hierdie wêreld staan? Wat moet ons houding wees in 'n wêreld waaraan ons gekruisig is? Petrus wys op twee sake wat ons sou kon noem: antitese en solidariteit.

Eerstens is daar die antitese. Ons is as wedergebore mense vreemdelinge op aarde. Ons is

pelgrims na 'n nuwe vaderland. Ons *politeuma* is in die hemel (Fil. 3:20). Die gedagte van die vreemdelingskap kry ons ook in die brief aan die Hebreërs (11:13-16). Petrus stel baie duidelik die antitese soos ons dit kan lees in 1 Petr. 2:7, 8. Hier staan geloof teenoor ongehoorsaamheid. Vreemdelingskap, vreemd-wees ten opsigte van die wêreld beteken in die eerste plek dat ons vreemd staan teenoor onself, die ou mens die sonde wat in ons woon (1 Petr. 4:1,2).

Ons moet altyd oppas vir die antitese om die antitese. W. H. Velema het in sy rede "Solidariteit en antitese" aangetoon dat die antitese ten diepste in die evangelie gefundeer is. God het reeds in die paradys direk na die sondeval die antitese gestel toe Hy gepraat het van die vyandskap wat God self stel tussen die saad van die slang en die saad van die vrou (1978, 33). Daar is in die Institusie van Calvyn pragtige gedeeltes wat handel oor ons vreemdelingskap (Inst. III, 7,1.2.3.5; III i, 11, III 9,1.4.5).

Tegelyk wys Petrus egter ook op die solidariteit. 'n Christen mag hom nie asketies, hoogmoedig, selfversekerd uit die wêreld terugtrek nie. Petrus gee in sy eerste brief vier treffende opdragte aan die vreemdelinge in die diaspora om tog ook solidêr te wees:

- a. goed doen (1 Petr. 2:15; 2:20; 3:6,17)
- b. onderwerping aan gesag (1 Petr. 2:13)
- c. navolging van Christus in die bestaande politieke en sosiale orde (1 Petr. 2:21)
- d. aanyaarding van die lyde (1 Petr. 2:19; 3:14; 4:1).

Die goed doen, die *agathopoiein* staan in die eerste Petrusbrief in 'n bepaalde konteks. Skerp stel die apostel goed doen teenoor kwaad doen (vgl. 1 Petr. 2:14; 3 :11, 13). Dis die groot teenstelling wat die samelewing in daardie tyd gekenmerk het: die kwaaddoeners staan teenoor hulle wat goed doen. Ons samelewing beweeg baie sterk in dieselfde rigting.

In Petrus se vermaninge aan die gelowiges om goed te doen, plaas hy hierdie opdrag telkens in 'n verskillende konteks. In 1 Petr. 2:14 gaan dit om goed doen binne die perke van die staat. Owerheids-persone soos goewerneys en konings word hier genoem. Die Christen moet dus in staatsverband goed doen. Wat beteken dit konkreet? Dit beteken konkreet dat die Christen die owerheid, die wette van die staat, die gesag moet gehoorsaam en eerbiedig. Christene is goeie staatsburgers.

Ons moet daarop let dat Petrus die begrip goed doen koppel aan die begrip onderdanig wees. In onderdanigheid, gehoorsaamheid gee die Christen uiting aan sy begeerte dat hy binne die verband van die staat, binne die raamwerk van die wette van die owerheid gehoorsaam wil wees.

In die tweede plek wys die apostel op goed doen binne die raamwerk van } diensbetrekking (1 Petr. 2:20). Slawe moet aan hulle here gehoorsaam wees" en hulle moet goed doen ook al word hulle sleg behandel. Petrus noem dit selfs 'n genade van God as mens moet ly omdat hy goed doen (1 Petr. 2:20).

In die derde plek word deur Petrus op goed doen gewys binne die raamwerk van die huwelik. Die vrouens moet selfs teenoor hulle ongelowige mans gehoorsaam wees en aan hulle goed doen (1 Petr. 3:6).

In die vierde plek wys Petrus op goed doen binne die raamwerk van die/samelewing. Die christelike lewenswandel moet skoongehou word onder die heidene (1 Petr. 2:12). In 'n sondige maatskappy waar daar ook vir Christene baie verleidings is om verkeerd te doen, moet hulle tog navolgers wees van die goeie (1 Petr. 3:13). Hulle moet afwyk van wat verkeerd is en doen wat goed is (1 Petr. 3:11). Goed doen is eintlik dieselfde as die doen van



geregtigheid, doen wat reg is (W. H. Velema, 1972,37).

Wat bewerkstellig goed doen? Eerstens word God daarin verheerlik (1 Petr. 2:12). Vervolgens word die mense stilgemaak (1 Petr. 2:15). Goed doen het 'n missionêre aspek. Buitestaanders kan daardeur vir die gemeente van Christus gewin word. In die derde plek gee goed doen blydschap aan die Christene (1 Petr. 4:13). Waarin bestaan die goed doen? Petrus gee verskillende voorbeelde (1 Petr. 3:7,9; 4:7,9,10).

Petrus beklemtoon die anders wees van die Christene besonder sterk in 'n wêreld wat volkome heidens is. Veral in 'n nie-christelike omgewing het goed doen 'n sterk missionêre stimulus (D. van Swigchem, 1955,105).

Die tweede opdrag wat Petrus aan die vreemdelinge in die verstrooiing gee is die opdrag om gesagsgetrou te wees. Die onderwerping aan gesag, in die huwelik, in die huisgesin en in die samelewing is vir Petrus 'n baie belangrike vereiste vir elke gelowige.

Hierdie gesagsgehoorsaamheid verwoord Petrus met die uitdrukking: *hupotassomai*. Die werkwoord *hupotassomai*, onderwerp is 'n kernbegrip by die sogenaamde huistafels. In die Nuwe Testament vind ons op verskillende plekke voorskrifte met betrekking tot verskillende groepe wat tot die gemeente van Jesus Christus behoort. In hierdie voorskrifte word manne en hulle vroue, ouers en hul kinders, here en ook hul slawe aangespreek. Die reëls wat in die verskillende voorskrifte gegee word, is bedoel om die onderlinge verhoudinge in die huwelik, die gesin en die samelewing te orden.

## **Die huistafels in die Nuwe Testament**

Die gedeeltes in die Nuwe Testament waar ons die verskillende voorskrifte vir vrouens, kinders en slawe vind, word dikwels aangedui met die merkwaardige naam "huistafel". Ons moet hierby egter nie aan 'n etenstafel dink nie. Die woord huistafel is afkomstig uit die Duitse taalgebied en is afgelei van die woord "Haustafel". Die bekende hervormer Maarten Luther het 'n klein Kategismus geskrywe. Die laaste deel van die aanhangsel van hierdie Kategismus bevat verskillende lesse vir ouers en kinders en dit het hy voorsien van 'n opskrif met die naam "Haustafel". Aangesien die verskillende etiese voorskrifte in die Nuwe Testament ook betrekking het op die huisgesin, is aan daardie leefreëls die naam "huistafels" gegee (F. W. Grosheide, 1960, 85, noot 28).

Daar is verskillende huistafels in die Nuwe Testament. Van die eenvoudigste en wellig ook die oudste huistafel lees ons in Kol. 3:18-4:1. In die brief aan die Efesiërs wat baie verwantskap vertoon met die brief aan die Kolossense vind ons 'n meer uitgebreide huistafel (Ef. 5:22-6:9). Wel is daar 'n noue verwantskap tussen die struktuur van die twee huistafels in Kolossense en in Efesiërs.

Dan is daar ook 'n huistafel in die eerste brief van die apostel Petrus (1 Petrus 2:13-3:7). Hierdie huistafel is anders van opset as die in Kolossense en in Efesiërs. In die Pastorale Briewe (1 Tim. 2:8-15; 6:1-2; Titus 2:1-10) vind ons ook gedeeltes wat tot die huistafelliteratuur gereken kan word. Ons kan dit egter beter sê: hier het ons gedeeltes wat trekke van die huistafels vertoon. Ons kan dan ook eerder spreek van spore of reste van die huistafel.

Buite die Nuwe Testament vind ons ook in die vroeë christelike literatuur bepaalde elemente wat ons aan die huistafels laat dink. Van die Apostoliese Vaders kan ons noem: Didache 4:9-11; 1 Clemens 1:3; Ignatius en PLYC. 5:1.

Een van die belangrikste probleme met betrekking tot die huistafels is die vraag na hul oorsprong. Waar kom die sogenaamde huistafels vandaan? Is hulle 'n eie skepping van Paulus of Petrus? Het die huistafels hul wortels in die Ou Testament? Kan ons aanvaar dat

die skrywers van die briewe wat in die Nuwe Testament opgeneem is, hul huistafelmateriaal uit reeds beskikbare bronne opgediep het? Na die herkoms van die huistafels is reeds diepgaande ondersoekes gedoen. Daar is geleerdes wat 'n verband gelê het tussen die huistafels in die Hellenistiese filosofie. Ander is weer van oordeel dat die huistafels via die Hellenistiese sinagoge die Christelike kerk binnegekom het.

J. E. Crough is oortuig dat die huistafels in die Nuwe Testament sowel met die Jodendom as met die Hellenisme verwantskap vertoon. In werke van Joods-Hellenistiese oorsprong lees ons allerlei kodes en vind ons lyste van verskillende sosiale pligte wat 'n sterk ooreenkoms vertoon met die huisreëls van Paulus en Petrus. Om hulle godsdiens onder die heidene te propageer het die Hellenistiese Jode gebruik gemaak van allerlei propaganda materiaal. In daardie geskryfte wat as propaganda materiaal gebruik is, vind ons inderdaad allerlei treffende parallele met die huistafels in die Nuwe Testament (J. E. Crough, 1972, 146 e.v.).

Dit kan nie ontken word nie dat die Christelike huisreëls soos ons hulle in die Nuwe Testament vind allerlei onderdele bevat wat ooreenstem met die heidense moraal. Tog moet ons by alle punte van ooreenkoms die wesentlike verskille nie uit die oog verloor nie.

Die verskillende leefreëls wat ons in die Stoa en in die Hellenistiese filosofie vind, beweeg almal op die gebied van die algemene openbaring. 'n Heiden weet ook van 'n optrede wat "eerbaar" en "betaamlik" is. Hulle toon op hul manier dat die werke van die wet in hul harte geskryf is (Rom. 2:15). Ons moet hier goed daarop let dat nie die wet in hul harte geskryf is nie, maar die werk van die wet. In hul uiterlik waarneembare handeling waarby die motiewe, die beginsels, die dryfvere nie ter sprake kom nie, vertoon die heiden 'n optrede wat uiterlik baie ooreenstem met die optrede van Christus (J. Douma, 1972, 18). Daar is wel 'n uiterlike ooreenstemming met die wet wat ons nie moet onderskat nie.

In die huistafels van die Nuwe Testament vind ons egter dat die uiterlike handeling, die uiterlike daad van gehoorsaamheid en onderdanigheid alleen nie beslissend is nie, maar dat dit primêr gaan om die gesindheid van die hart, om die geloofshouding ten opsigte van Christus wat *Kurios*, Here is. Dit tref ons in die huistafels van die Nuwe Testament dat nie slegs horisontale, intermenslike verhoudinge ter sprake kom nie, maar dat die klem op die belangrike vertikale verhouding, die verhouding tot Christus val. Ons kan daarom die verhoudinge wat in die huistafels ter sprake kom nie losmaak van die verlossingswerk van Jesus Christus nie. Uit die huistafels blyk duidelik dat die geloof in Jesus Christus inwerk op allerlei sosiale verhoudinge.

## **Christelike onderdanigheid**

Duidelik kom dit aan die lig in die gebruik van die werkwoord *hupotassomai*, 'n kernbegrip wat herhaaldelik in die huistafels voorkom (Kol. 3:18; Ef. 5:22,24; 1 Petr. 2:13).

Hierdie begrip is besonder oorheersend in die Christelike huistafels. In sy algemeenheid druk *hupotassomai* uit: onderdanigheid, bereidheid om aan 'n ander voorrang te verleen (G. Delling, 1969, 46).

In die oerchristelike huistafels staan die begrip onderdanigheid op die voorgrond. Die vrou moet teenoor die man onderdanig wees, die kind teenoor sy ouer en die slaaf teenoor sy meester. In die huistafel in die eerste brief van Petrus word ook onderdanigheid van die onderdaan teenoor die owerheid gevorder.

Die grondbetekenis van *hupotassomai* is onder iets rangskik of om iets te orden. In die Hellenistiese tyd het die werkwoord die betekenis gekry van militêre onderwerping. Flavius Josephus vertel van 'n inskripsie wat in die eerste eeu voor Christus in Egipte gevind is en

wat as 'n sitaat van die bekende geskiedskrywer Menander van Efese aangedui word, dat die Romeine die hele wêreld aan hulle onderwerp het (Bell. II, 361) en dan word die werkwoord *hupotassomai* gebruik. Die Participium Perfectum Passivum van hierdie werkwoord het 'n gangbare term geword vir mense wat aan 'n vreemde heerser onderworpe is. Ook is die woord onderdaan daarmee aangedui. By die Jode het *hupotassomai* 'n mildere betekenis gehad. In die bekende brief van Aristeas, 'n offisier van die lyfwag van Ptolemaeus II word *hupotassomai* gebruik in die betekenis van ootmoedig wees, dus in die sin van Spr. 3:43. Die werkwoord *hupotassomai* is opgebou uit twee komponente: die voorsetsel *hupo* en die grondwerkwoord *tassoo* of die mediale vorm *tassomai*. L. Goppelt het daarop gewys dat ons as Westersdenkende mense baie geneig is om op *hupo* die klem te laat val sodat die ondergeskiktheid of onderdanigheid sterk beklemtoon word. Maar, so sê Goppelt, in die Nuwe Testament val die klem meer op die *tassoo* of *tassomai*.

In die werkwoord sit die gedagte van orde, taxis. Daar moet taxis, orde wees. Die oproep tot onderdanigheid is in die Nuwe Testament immers nie gerig tot rebelle wat onderwerp moet word of wat hulself moet onderwerp nie. Die gelowiges is juis wetsgehoorsame mense wat die orde graag wil erken en eerbiedig (L. Goppelt, 1972, 289). Die mediale betekenis van die werkwoord wil veral aandui, dat mens hom moet voeg na die bestaande taxis, die bestaande orde. In Rom. 13:1 e.v. wat nogal ooreenkoms vertoon met die huistafel uit die eerste brief van Petrus (2:13-17) word *hupotassomai* gebruik met betrekking tot gehoorsaamheid aan die owerheid.

In die huistafels van die Nuwe Testament gaan dit egter nie bloot om 'n erkenning van en 'n onderwerping aan 'n bestaande maatskaplike struktuur in die begrip *hupotassomai* nie.

Waar die oproep tot onderdanigheid gehoor word, daar word bygevoeg die belangrike uitdrukking "in die Here" (Kol. 3:18, 20; Ef. 5:22; 6:1). Gehoorsaamheid aan die meerdere moet tegelyk gehoorsaamheid aan die Here wees (Kol. 3:24; Ef. 5:24; 6:73). In die huistafel wat Petrus opgestel het, word die onderdanigheid verbind met die woord vrees (1 Petr. 2:18; 3:2).

Wat betref die uitdrukking "in die Here" moet daarop gelet word dat hierdie formulering in die vroeë kerk 'n besonder groot rol gespeel het. ("The heart of the early Christian confession is the Lordship of Christ". "The heart of the apostolic kerygma is the proclamation of the Lordship of Jesus" (II Cor. 4:5). "Christian are those who have received Christ Jesus as Lord" (Col. 2:6) (G. E. Ladd, 1974, 339)). Die uitdrukking "in dit Here" beteken dat die gelowiges in Christus begrepe is, dat hulle onder sy genade-heerskappy staan, dat hulle in die geloof van Hom verbonde is.

Onderdanigheid in die Here beteken dus, dat die gelowiges: vroue, kinders of slawe vanuit hulle verbondenheid aan Jesus Christus teenoor hul man, ouer of heer gehoorsaam is.

Die woord Here, Kurios, beteken dat Christus absolute heerskappy uitoefen oor hulle wat in Hom begrepe is en wat in Hom glo en wat Hom liefhet.

In die tweede plek word in die huistafels die onderdanigheid verbind met die woord vrees. In die huistafel aan die Efesiërs skrywe die apostel: Wees aan mekaar onderdanig in die vrees van God (Ef. 5:21). In die huistafel van Petrus vind ons ook die vrees-motief (1 Petr. 2:17; 3:2). Die vrees-motief laat ons dink aan die Joodse wortel van die huistafels. Vrees het hier die betekenis van ontsag, eerbied. In die Ou Testament beteken vrees nie ang nie. Die uitdrukking "vrees" wys nie in die rigting van ang nie, maar wys op die volmaakte liefde (W. ten Boom, 1946,197).

Die onderdanigheid wat in die christelike huistafels van vroue, kinders en slawe teenoor hul mans, ouers en here gevra word, is nie 'n angstige onderworpenheid nie. In die sterk

patriargale tydperk waarin die huistafels ontstaan het, was die gevaar wel besonder groot en aktueel dat die man hom as 'n despoot in sy huis teenoor sy vrou, sy kinders en sy slawe gedra het.

Maar in die christelike huistafels is daar 'n korrekatief aangebring wat dit vir die man onmoontlik moet maak om as tiran in sy huis op te tree. Die man wat ook vader en heer is, wat die patriarg in die oikos is, kry die opdrag om sy vrou lief te hê (Kol. 3:19; Ef. 5:25). As vader mag hy sy kind nie terg nie (Kol. 3:21), maar moet hy sy kind opvoed in die tug en vermaning van die Here (Ef. 6:4). As heer en meester oor sy slawe moet hy aan sy slaaf reg en billikheid betoon (Kol. 4:1) en hom nie dreig nie (Ef. 6:9).

Petrus wys ook daarop, dat die man verstandig met sy vrou moet saamleef en aan die vroulike geslag as die swakkere eer moet bewys (1 Petr. 3:7).

En waar sien ons die krag van die liefde? In die verhouding van Christus tot sy gemeente. Daarvan was die apostel op hierdie verhouding as 'n model en 'n inspirerende voorbeeld.

In die verhouding heer - slaaf word die oproep tot onderdanigheid en gehoorsaamheid nog verder deurgevoer. Hierby moet ons bedink, dat ons in die instituut van die slawerny 'n ernstige sosiale euwel van daardie tyd ontmoet. Slawerny was voluit 'n sondige struktuur gewees. Mensonwaardige verhoudinge was daar in die instituut van die slawerny waarin nie alleen die gelykheid van die mens ontken is nie, maar ook die gelykwaardigheid.

Dis egter besonder treffend, dat in die huistafels die mensonterende instituut van die slawerny nie afgeskaf word nie. Christen-meesters word nie gedwing om hul slawe weg te stuur en vry te laat nie en die Christen-slaaf word nie aangemoedig om hul here wat Christene geword het te verlaat nie. Die slawe word intendeel opgeroep om hul meesters gehoorsaam te wees soos aan Christus (Ef. 6:5). Tot die here word gesê, dat hulle hul slawe goed en menswaardig moet behandel (Ef. 6:9). In die huistafels word die slaaf sowel as sy meester onder die heerskappy van Jesus Christus gebring. 'n Slaaf is 'n vryman in Christus en die meester is 'n slaaf van Christus. Waar dit gelowig erken word, daar verdwyn die bitterheid en die hardheid uit die menslike verhoudinge en daar is slaaf en heer broeders in Christus.

Daar was egter ook christelike slawe wie se meesters nog heidene was (1 Petr. 2:18), soos daar ook Christen-vroue was wie se mans ongelowig gebly het. Daardie vrouens en daardie slawe word in die huistafels nog afsonderlik aangespreek. Wat die vrouens betref wys Petrus in sy huistafel op die christelike lewenswandel. So 'n lewenswandel het werwende krag. Deur die wandel van gelowige vroue kan hul heidense mans selfs sonder woorde gewin word (1 Petr. 3:1). En 'n Christen-slaaf moet altyd onthou: hy dien nie net sy meester nie, hy is ook in diens van Christus wat Here is (Kol. 3:24). In die huistafel in Efesiërs praat Paulus selfs van "julle eie Here" in die hemele (Ef. 6:9).

Ons kan die gebod tot onderdanigheid wat in die huistafels verkondig word die "Spezifikum" van die huistafels noem (E. Kamlah, 1970, 238). Die verskil met die Stoa en die Hellenistiese filosofie is dat in die huistafels van die Nuwe Testament, die *agape*, die liefde so 'n belangrike rol speel (G. Dellings, 1969, 46). Dit laat die leefreëls wat die huistafels in die Nuwe Testament ons bied, radikaal verskil van gelykluidende reëls wat ons buite die Nuwe Testament aantref.

Daar moet nog op gewys word dat in die huistafel van Petrus die begrip onderdanigheid in 'n spesiale konteks geplaas is. Petrus skrywe sy brief aan die gelowiges in die diaspora, in die verstrooiing (1 Petr. 1:1). Die Christene in die verstrooiing bevind hulle dikwels maar in 'n moeilike situasie. In sy brief roep Petrus die gelowiges op om verantwoordelik op te tree in 'n samelewing waaraan hulle wesentlik vreemd is. Christene word onder hulle eie volksgenote

tot vreemdes deur die wedergeboorte. As Christene het die gelowiges 'n volledig nuwe bestaanswyse ontvang deur die wedergeboorte (1 Petr. 1:3). Daar deur staan hulle vreemd teenoor die samelewing. Petrus dui dit aan met die woorde uit die Ou Testament: hulle is van God se kant gesien 'n uitverkore geslag, 'n koninklike priesterdom, 'n heilige volk (1 Petr. 2:9). Maar van die kant van die wêreld gesien is hulle bywoners en vreemdelinge (1 Petr. 2:11). Deur middel van sy huistafel wys Petrus hierdie Christene wat vreemdelinge en bywoners op aarde geword het op hul plek en hul roeping in die samelewing.

## Die roeping in die samelewing

In die eerste plek moet hulle hulself aan die bestaande orde onderwerp (1 Petr. 2:13). Ons ontmoet hier 'n interessante parallel met die Qumran-gemeenskap. Ook in die Qumran-gemeenskap word soos in 1 Petr. 1:3 God die Here geloof en geprys dat Hy aan hulle 'n nuwe bestaanswyse geskenk het (1 AH 3, 19-21). Die verskil is egter, dat die lede van die Qumran-gemeenskap hulle volledig uit die samelewing terugtrek en in die woestyn gaan bly om daar 'n eie samelewingspatroon te volg. Die huistafel in Petrus roep egter die Christene op om hulle in die bestaande samelewing aan die orde wat heers te onderwerp.

"Wees dan onderdanig aan elke menslike verordening ter wille van die Here" (1 Petr. 2:13). Dadelik verbind Petrus soos Paulus dit ook doen, in sy huistafel, met die onderdanigheid aan die Here.

Beteken dit dat 'n Christen dan maar alles wat in die wêreld gebeur gelate moet aanvaar of daar berustend mee moet instem? Moet hy maar genoë neem met alle onreg wat daar in die wêreld is? Petrus wys sy lesers 'n ander pad. Hy wys hulle op die navolging van Christus (1 Petr. 2:21-24).

Christus bring die Godsryk mos nie soos die Jode dit verwag het deur verandering van die bestaande strukture, deur omverwerping van die Romeinse gesag nie, maar deur navolging en geloof (vgl. L. Goppelt, 1972, 294). Daar is twee dinge waarop Petrus besonder sterk die nadruk lê. In die eerste plek moet die Christene in die samelewing hoe vyandiggesind daardie samelewing ook al mag wees nooit ophou om goed te doen níg. Die *agathopoiein*, die goeddoen speel in Petrus se brief 'n belangrike rol (1 Petr. 2:15, 20; 3:6, 17). In sy huistafel wys Petrus in die besonder vir sy lesers hoe hulle goed moet doen.

In die tweede plek wys Petrus in sy brief op die bereidheid om te ly in elke situasie waarin 'n mens geroep word om as getuie van Christus op te tree (1 Petr. 2:19; 3:14; 4:12,13,16).

In verband met hierdie lydingsmotief is daar wel gesprek van 'n bepaalde lydingsteologie of die teologie van lyding wat ons in Petrus se eerste brief sou aantref. Dit sou dan 'n teologie van lyding wees volgens die patroon van Daniël en nie volgens die patroon van Job nie (L. Goppelt, 1972, 295). Ons sou die woord teologie in verband met lyding liewers wou vermy, maar die beklemtoning van lyding in die eerste brief van Petrus is geheel korrek. Petrus se oproep aan sy lesers om lyde te aanvaar sluit aan by die Bergpredikasie van Christus. Petrus spreek van 'n lyde ter wille van die geregtigheid (1 Petr. 3:14). Dieselfde gedagte vind ons terug in die onderwys van Jesus wanneer Hy hulle wat moet ly saligspreek ter wille van die geregtigheid (Matt. 5:10).

Die geregtigheid waarvan hier sprake is, is die geregtigheid van die koninkryk van God. Die geregtigheid van die koninkryk van God het 'n tweevoudige betekenis. Dis die geregtigheid wat toegereken word en waardeur 'n sondige mens weer in die regte verhouding tot God kom. Maar dis ook die regte handeling volgens die wil van God.

Calvyn verstaan onder geregtigheid van die koninkryk van God ook die geestelike vernuwing

van die lewe. Ons moet hier oppas dat ons die geregtigheid van die Bergprediking van Jesus en die geregtigheid waarvoor Petrus in sy eerste brief skrywe nie tot norm verklaar vir die politieke lewe nie.

Wanneer ons die geregtigheid van die koninkryk van God normatief gaan stel vir aardse ryke dan laat ons die koninkryk van God en die wêreldryk ineenvloei. Stryd teen rassisme en diskriminasie, die vermindering van die gaping tussen die ryk en die arm lande word dan gesien as gestaltes van die koninkryk van God in die wêreld. Geregtigheid in die samelewing word aangemerkt as die geregtigheid van die koninkryk van God,

Vermenging van die ryk van God en aardse ryke het egter tot gevolg dat die koninkryk van God verwêreldlik word. Gevolg is dat die prediking van die evangelie van die koninkryk sy sentrale plek meer en meer gaan verloor. Die kerk moet op 'n ander manier haar taak vervul. Sy moet deur middel van rewolusie meewerk aan die verandering en vernuwing van die wêreld. Dis daarom besonder belangrik dat ons die regte siening op die verhouding van die koninkryk van God tot die aardse ryke het.

## **Die koninkryk van God en aardse ryke**

Die koninkryk van God het op Pinkster gekom. Dit is die sentrale plek van Pinkster in die openbaringsgeskiedenis van die Nuwe Testament. Sinds Pinkster is daar by al die koninkryke op aarde ook 'n koninkryk van God en onder (en uit) alle volke ook 'n volk van God. Die koninkryk van God is op Pinkster gerealiseer. Hier moet ons egter wel goed onderskei. In die opstanding van Christus is die koninkryk van God gerealiseer en deur die Heilige Gees word die koninkryk van God gerealiseer. Hoewel die koninkryk van God op Pinkster op aarde gerealiseer is, het die voltooiing van die koninkryk van God nog nie plaasgevind nie. Die boek Handelingte beskryf vir ons die uitbreiding van die koninkryk van God op aarde. Telkens word daar wyer sirkels getrek (vgl. Hand. 1:8). Die uitbreiding van die koninkryk van God geskied deur die swaard van die Gees, die Woord van God, die verkondiging van die koninkryksewangelie. Die koninkryk van God as 'n geestelike ryk breek in hierdie wêreld aan deur die verkondiging.

Die groot vraag wat veral vandag weer besonder aktueel is, is die vraag na die verhouding van die Godsryk en die ryke van die wêreld. Is daar raakvlakke, punte van ooreenkoms, wedersydse beïnvloeding tussen die koninkryk van God en aardse ryke? In die loop van die geskiedenis is op die vraag na die verhouding tussen Godsryk en wêreldryke heel verskillende antwoorde gegee. Die kerkvader Augustinus was van oordeel, dat die twee ryke, die Civitas Dei en die Civitas terrena skerp teenoor mekaar staan. Hy noem die aardse koninkryk 'n duiwelsryk of 'n ryk van rowers (O. Noordmans, 1952, 76).

"Wat zijn de staten dan anders dan roversbenden in 't groot, als de gerechtigheid er uit geweken is? En wat omgekeerd ook roversbenden anders dan kleine staten? Want in 't laatste geval is er ook een groep mensen, bestuurd door het gezag van een regent, verbonden door een gemeenschappelijke afspraak; en de buit wordt met onderling goedvinden verdeeld. Wanneer zo 'n troep door toeloop van boosdoeners zover is aangegroeid, dat ment vaste punten gaat bezetten, woonplaatsen inricht, steden verover, de bevolking onderwerpt, dan neemt hij voor de duidelijkheid de naam van staat aan en die heeft hij dan te danken, zoals ieder zal toegeven, niet aan het feit dat zijn roofzucht verminderd is, maar daaraan, dat er straffeloosheid is ingetreden. Want heel aardig en ter snede heeft een gevatte zeerover eens 't volgende antwoord aan Alexander de Grote gegeven. Toen die koning de man vroeg, wat hem toch dreef om de zee onveilig te maken, zei hij heel onbeschaamd: "'t Zelfde wat u drijft om dat met de aardbol te doen; maar omdat ik het met een klein scheepje doe, heet ik rover en omdat gij er een grote vloot bij gebruikt, noemt men u keizer' " (De Civitate IV, 4, vert. O.

Noormans).

In die Middeleeue word die spanning tussen die koninkryk van God en aardse ryke weerspieël in die stryd tussen pous en keiser. Die Rooms-Katolieke kerk word beskou as die koninkryk van God op aarde. Met name in pous Gregorius VII vind die teokratiese ideaal sy beliggaming. Die pous is onbepaalde heerser van die kerk en ook van die wêreld. Soos die maan sy lig ontvang van die son, so ontvang aardse vorste hul gesag van die pous. Wanneer die kerk egter mag kry oor die wêreld, kry die wêreld "nog meer mag oor die kerk. Die pouse het veldhere en politici geword. Daarmee het die koninkryk van God volledig verwêreldlik.

In die tyd van die Reformasie het die vraag na die verhouding van die ryk van God en aardse ryke weer nuwe aktualiteit gekry. Die Duitse hervormer Luther het op 'n indringende wyse geworstel met die vraag hoe die ryk van God teenoor aardse koninkryke staan. Volgens Luther is Christus die Koning van die kerk. Hy noem die koninkryk van God die ryk van God se regterhand. Daar is egter ook ryke van God se linkerhand. Daarvoor regeer aardse vorste.

By Luther kry ons 'n radikale breuk met die Rooms-Katolieke eenheidsopvatting waarby die aardse ryke onder die gesag van die kerk staan. In sy bekende geskrif: Von Weltlicher Obrigkeit; wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523) gaan Luther nie so ver soos Augustinus nie. Daar is volgens Luther wel 'n verband tussen die ryk van God en aardse ryke. Die wêreldryke is volgens Luther deur God ingestel, maar nie deur Christus nie. Aardse ryke word deur die swaard van die owerheid gevestig. Die koninkryk van God is die ryk van Christus wat deur die prediking van die evangelie op aarde gevestig word.

Langsamerhand kom daar egter 'n verskuiwing in Luther se siening-op die verhouding tussen die ryk van God se regterhand en die ryke van God se linkerhand. Die aardse ryke staan later by Luther nie meer teenoor die ryk van God nie. Godsryk en wêreldryk staan langs mekaar as die ryk van die Verlosser langs die ryke van die Skepper (W. H. Veleima, 1971,20).

Beswaar teen Luther se tweerykeleer, veral in sy latere ontwikkeling is dat daarin te kort gedoen word aan die heerskappy van Jesus Christus. Volgens die Nuwe Testament loop daar 'n lyn van die versoeningswerk van Christus na die skepping. God self het die ganse skepping betrek in die kruisoffer van Christus (Ef. 1:10; Kol. 1:20). Christus se versoeningswerk het kosmiese implikasies (J. Hoek, 1979, 193, 194).

Ons kan egter Luther se oorspronklike bedoeling met sy tweerykeleer goed begryp. Hy wou die evangelie suiwer bewaar. Luther het die gevaar van die Doperse beweging raakgesien. Die Anabaptiste het die Bergpredikasie van Christus gemaak tot norm vir die publieke lewe. Hulle het egter die verwoestende mag van die sonde onderskat en in 'n eindtydradikalisme vooruit gegryp na die ryk van God se heerlijkheid (W. Balke, 1973,287, 292).

Daarom mag ons die religieuse diepte van Luther se probleemstelling nooit uit die oog verloor nie. Dit is dan ook besonder opmerklik dat die Reformasie in Frankryk en Switserland Luther se oorspronklike standpunt oorgeneem en verder uitgebou het.

Die Reformasie volgens die Gereformeerde tradisie het breër en dieper dan die Lutherse Hervorming 'n visie ontwikkel op die verhouding van die koninkryk van God tot aardse ryke.

Verskillende faktore het hierby 'n rol gespeel. As sosiale en politieke faktore kan genoem word dat die Reformasie volgens die Gereformeerde tradisie plaasgevind het in sogenaamde ryksstede met 'n sterk, selfstandige en van saamhorigheid bewuste bevolking.

In stede soos Genève en Emden het ook die demokratiese element 'n belangrike rol gespeel. Die belangrikste faktor was egter die teologiese faktor. Calvin se sterk beklemtoning van die eer van God staan seker op die agtergrond van die breë visie wat in die Gereformeerde tradisie ontwikkel is rondom die vrae van kerk en wêreld.

As eerste moet hier genoem word die reformator van Basel, Oecolompadius wat die selfstandigheid van die kerk ten opsigte van die staat bepleit het. Die kerk beskik oor 'n ander mag dan die staat. Martin Bucer uit Straatsburg sluit sterk by die hervormer uit Basel aan. By hom vind ons die gedagte dat Christus sy koningskap in sy kerk uitoefen deur sy Heilige Gees. Die verskil tussen die ryk van God en aardse ryke sien Bucer vernaamlik in die tug. Die kerklike tug verskil van die straf van die owerheid. In die kerk kry ons die tug van die koninkryk van God. Daar vind ons die genade wat genees. Maar by die owerheid is daar 'n swaard wat straf. Dit is volgens Bucer twee dinge maar altwee staan onder die heerskappy van Christus. Daar is wel twee ryke, 'n Godsryk en 'n wêreldryk, maar daar is een Here. Volgens Bucer het die owerheid die roeping om die deurwerking, die uitbreiding van die ryk van Christus in die wêreld te bevorder.

In sy laaste geskrif *De Regno Christi* (1550) wat eers na sy dood verskyn het en wat hy opgedra het aan koning Edward VI van Engeland beklemtoon Bucer, dat die ryk van Christus in hierdie wêreld byeengebring word deur die prediking van die Woord, die bediening van die sakramente en die uitoefening van die kerklike tug. Sentraal staan hier die wonder van die vergewing van die sondes wat geskied in prediking en sielsorg. Maar die ryk van God moet ook meer en meer gestalte kry in die samelewing. In verband hiermee kom Bucer met allerlei konkrete voorstelle met betrekking tot die wetgewing van die owerheid wat gestalte moet gee aan Christus se heerskappy in die wêreld. Om aan die owerheid riglyne te gee stel hy 'n veertiental wette op wat bedoel is om die hele lewe onder die tug van die Woord van God te bring. Die wette bestryk die terrein van Sondagsheiliging, onderwys, arme versorging, huwelik, opvoeding van kinders, die reformasie van kuns en handel, allerlei reëlins betreffende hande arbeid, die vestiging van industrieë, strafreg en gevangeniswese (W. v. 't Spijker, 1979, 183).

Die kerk staan by Bucer sentraal, maar die kerk mag nie regstreeks ingryp op die probleme van die samelewing nie. Die klem val by Bucer op die getroue prediking van die Woord ook aan die owerheid. Die owerheid is vir die realisering van die ryk van Christus in die samelewing verantwoordelik. Ons moet goed daarop let dat volgens Bucer die kerk nie self op die samelewing moet inwerk nie. Daar is by hom nie 'n regstreekse ingrype van die kerk in die vroe van die samelewing nie, Dit moet indirek gedoen word. Die lidmate van die kerk is tot hierdie taak geroep.

Baie van Bucer se gedagtes vind ons by Calvyn terug. Dit behoeft ons nie te verbaas nie. Iemand het die speelse opmerking gemaak, dat Calvyn deur sy ontmoeting met Bucer in Straatsburg van 1538-1541 'n calvinis geword het (J. Pannier, 1925, 55). In Calvyn se Traktaat oor die christelike lewe wat geheel in sy Institusie opgeneem is, teken hy die lewe van die Christen in die wêreld. Wanneer ons by Calvyn gaan soek na die taak van die kerk in die wêreld en die verhouding tussen die koninkryk van God en aardse ryke, vind ons twee lyne. Die eerste en die vernaamste taak van die kerk is. die prediking van die evangelie, die bediening van die sakramente en die uitoefening van die tug, die drie kenmerke van die ware kerk (Inst. IV, 1, 10). Deur hierdie taak van die kerk word die gelowiges uit die wêreld getrek, maar tegelyk ook toegerus om in die wêreld te werk. Toegerus met die gawe van die vergewing van die sondes en die versoening word die gelowiges uitgestuur in die wêreld. Iedere gelowige het sy eie plek en sy eie taak in die wêreld.

## **Die toerusting tot 'n taak in die wêreld**

Die toerusting tot hierdie taak vind nie plaas deur allerlei vormingswerk of die verkondiging van 'n bepaalde ideologie nie, maar eenvoudig deur die prediking van die evangelie van die koninkryk. Die enigste taak en roeping van die kerk is om mense te roep. Die eerste keer uit



die dood tot die lewe en die tweede keer tot gehoorsame diens aan die naaste (Inst. IV, 1, 3).

Daar is egter by Calvyn ook nog 'n tweede lyn. Behalwe die regering van Christus in die kerk onderskei Calvyn ook 'n burgerlike regering wie se taak dit is om die uiterlike godsdienste te beskerm en te ondersteun, die gesonde leer van die vroomheid te verdedig en om die sede te vorm volgens die burgerlike geregtigheid (Inst. IV, 20, 1). In navolging van Bucer stel Calvyn ook, dat die beide regeringe, die Godsregering en die burgerlike regering wel van mekaar verskil, maar bymekaar behoort, maar aan die ander kant nie met mekaar vermeng moet word nie (Inst. IV, 20, 1). Dit is besonder treffend, dat Calvyn die noodsaaklikheid van 'n burgerlike regering in verband bring met die vreemdelingskap van die gelowiges op aarde. Die gelowiges staan onder hemelse wette, hulle word deur Christus geregeer. Hulle "is egter op aarde vreemdelinge en gedurende hulle vreemdelingskap op aarde het God aan hulle burgerlike wette as hulpmiddels gegee (Inst. IV, 20, 2). Die samelewing moet leefbaar bly, die humaniteit moet beskerm word. Hier sien Calvyn die taak van die owerheid.

Die kerk het die taak en die roeping om die owerheid voortdurend aan hierdie Goddelike opdrag te herinner. Ons moet hierby goed in gedagte hou, dat Calvyn se siening op die verhouding van die ryk van God en aardse ryke ook bepaal is deur die moontlikhede wat sy tyd gebied het. In Calvyn se tyd was daar nog die heersende gedagte dat die samelewing as 'n gechristianiseerde liggaam (corpus christianum) beskou kan word. Die verhouding kerk en staat word dan ook gedra deur die teokratiese ideaal. Dithinner ons sterk aan die Ou Testament. Daar kry ons in die teokratiese staat Israel die verhouding koning - profeet. Die profesie tree telkens op as 'n korreksie op die koningskap. Namate die koningskap tot verval kom en die konings steeds minder as teokratiese vorste optree, kom die profete steeds sterker na vore. Calvyn se denke is sterk beïnvloed deur hierdie teokratiese ideaal. Hy ag dit die eerste taak van die burgerlike regering om oor godsaligheid en religie te waak (Inst. IV, 20, 9).

Daar was egter in Calvyn se tyd nog nie so 'n radikale verwêreldliking soos ons dit vandag sien nie, Wanneer die kerk vandag veral in die Wes-Europese lande 'n beroep op die owerheid doen het dit eweveel waarde as die beroep van 'n aksiegroep of 'n politieke party en dan word alleen gevra hoeveel stemme ondersteun so 'n beroep. Dit mag natuurlik nie beteken dat die kerk nie meer moet spreek as die owerheid nie meer wil luister nie. Die profetiese roeping van die kerk bly altyd staan. Die vraag is wel of ons van 'n gesekulariseerde staat kan verwag dat hy die ware religie sal beskerm, die gesonde leer van die vroomheid sal verdedig en die christelike sedes sal bevorder.

Die tweede lyn van Calvyn, die lyn van die kerk na die wêreld is in ons tyd baie ingewikkelder as in Calvyn se dae, as in die tyd van die Reformasie. Daarom moet ons miskien meer nadruk laat val op die eerste lyn: die kerk moet die evangelie verkondig en daardeur die burgers van die koninkryk van God wys op hul roeping in die wêreld,

Bucer en Calvyn het hul opvattinge oor die verhouding ryk van God en aardse ryk wel aan die Bybel ontleen, maar daarby het hulle ook gesoek na moontlikhede wat hul eie tyd hul gebied het om dit te realiseer. Hulle het in 'n tyd geleef waarin die reste van die corpus christianum nog nie so radikaal besig was om te verdwyn as in ons tyd nie.

## **Tussen die Godsryk en aardse ryke staan die kruis**

Hoewel burgers van die koninkryk van God ook onderdane van aardse ryke is, loop daar tog nie 'n regstreekse verbindingslyn van die Godsryk na die aardse ryke nie. Tussen die koninkryk van God en die wêreld, tussen die Godsryk en aardse ryke staan die kruis. Paulus skrywe in Gal. 6:14: "Maar wat my betref, mag ek nooit roem nie, behalwe in die kruis van

onse Here Jesus Christus, deur wie die wêreld vir my gekruisig is en ek vir die wêreld." Wêreld is hier die uitdrukking vir alles waarin 'n mens sy glorie soek en waarop hy vertrou (H. N. Ridderbos, 1953, 224). Die kruisiging was in die ou tyd 'n verskriklike vorm van verstoting en uitwerping. Die kruis van Christus was vir Paulus so betekenisvol, dat hy die wêreld, roem en eer om Christus wil skade geag het (Fil. 3:7). Maar toe hy ter wille van Christus die wêreld, die ou bedeling van die sonde en die dood verwerp het, het die wêreld hom ook verwerp.

Paulus wil dus eintlik hier sê: so dink ek oor die wêreld en so dink die wêreld oor my.

Dit beteken egter hoegenaamd nie dat die koninkryk van God geen invloed in die wêreld en op aardse ryke kan uitoefen nie. Die koninkryk van God werk deur middel van die kerk in op die wêreld, op die samelewing. Die kerk kom met die evangelie van die koninkryk na die wêreld. Die koninkryk van God, so skrywe Paulus, is nie spys en drank nie, maar geregtigheid en vrede en blydskap in die Heilige Gees (Rom. 14:17). Die geregtigheid van die koninkryk is in die eerste plek die geregtigheid van Christus wat toegereken word en waardeur 'n sondige mens weer in die regte verhouding tot God kom.

Maar dit is vervolgens ook reg doen, die wet van God gehoorsaam, in 'n regte verhouding ten opsigte van God en van die naaste staan. Die gelowige moet aan die eis van God se geregtigheid voldoen. Hy moet doen wat reg is ook teenoor sy medemens, teenoor die medeburger in die koninkryk van God maar ook teenoor sy landsburger. Dit geld nie net binne die intermenslike verhoudinge nie, maar dit is ook van toepassing op die regsorde van die staat. Die menslike regsorde is alleen veilig en ook gewaarborg wanneer daar erns gemaak word met die goddelike geregtigheid. Sonder om die geregtigheid van die koninkryk van God met menslike reg en aardse geregtigheid te identifiseer, moet ons tog erken dat daar 'n innerlike samehang is. Die regsorde in aardse koninkryke moet 'n gelykenis, 'n afskaduwing van die handhawing van die reg van God wees (A. de Quervain, 1942,242).

God is 'n God wat Hom besonder bekommer om die arme, die veronregte. Hierin moet die burgers van die koninkryk van God navolgers van Christus wees en hulp betoon aan die ellendige. Deur ons optrede teen bestaande onreg en deur ons ywer vir 'n regsorde waarin ook die medemens tot sy reg kom en aan elke mens gegun word wat hom van Godswêë toekom, kan ons die lig van die koninkryk laat skyn in hierdie wêreld. Die goeie daede wat in geloofsgehoorsaamheid aan Koning Jesus gedoen word, bring nie die koninkryk van God nie, maar is wel 'n heenwysing na die koninkryk van God.

Die koninkryk van God is volgens die woorde van Paulus ook vrede. Hierdie vrede is 'n vrede met God wat ontvang word deur geloof in Jesus Christus (Rom. 5:5). Hierdie vrede met God moet egter ook uitkring tot mense, sodat dit 'n vreedsame naas mekaar bestaan kan bewerk. Die versoening met God bewerk in die eerste plek vrede onder die mense wat tot die kerk van Jesus Christus behoort en wat deur dieselfde geloof aan Christus verbind is. Maar daardie vrede bevat terselfdertyd ook soveel innerlike krag dat ook buitekant die kerk, in die wêreld die krag van versoening op politieke, maatskaplike en sosiale terrein merkbaar sal wees.

Die tyd van 'n verchristelike wêreld is verby. Moet ons daarvoor die poging van die Reformasie laat vaar om in hierdie wêreld iets sigbaar te maak van die koninkryk van God?

Die geskiedenis leer ons dat in Genève en in ander plekke alles tog nie so verloop het as wat Calvyn dit graag wou gehad het nie. Maar dit is nie die belangrikste nie.

Ons het die evangelie van die koninkryk. Hierdie evangelie moet verkondig word. Hier het die geweldige krag van die Reformasie gelê. Met Bucer en Calvyn moet ons vashou aan die groot betekenis van die prediking. Waar die evangelie van die koninkryk verkondig word,

daar sal dit in die wêreld nie sonder invloed en betekenis bly nie. Deur die verkondiging van die evangelie van die koninkryk word die burgers van die Godsryk toegerus vir hul taak in hierdie wêreld. Op alle terreine van die samelewing in die staat, in die maatskappy sal dit merkbaar wees. Waar nuwe mense gaan lewe volgens die norme van die Woord van God en waar hulle gelei word deur die Gees van God, daar móét dit 'n invloed uitoefen op staat en maatskappy.

Die koninkryk van God het die krag om mense te verander en hierdie krag is ook in staat om met en deur veranderde mense die verhoudinge van die mense onderling te verander. Vernuwning van die samelewing beïnvloeding van staat en maatskappy kan daarom nooit losgedink word van die Woord, die Gees, die kerk, die ampte en die sakramente nie. Die Reformasie is daar om dit te bewys.

Wat dus verkondig moet word, is die evangelie van die koninkryk. Daardie evangelie moet in al sy aspekte gepredik word: die persoonsaspek, die Woord-aspek, die Gees-aspek, die kerklike aspek en die sosiale aspek. Daardie evangelie moet ook in al sy veelsydigheid uitgeleef word. Dit maak die kerk geloofwaardig in die wêreld. Dit roep tegelyk ook verset op in die wêreld.

Maar hierdeur sal die koninkryk van God uitgebrei word.

In die verhouding Godsryk en aardse koninkryke gaan dit uiteindelik om een saak: die verkondiging van die evangelie van die koninkryk.

## **BIBLIOGRAFIE**

- AALEN, S., Der Begriff des Lichtes in der synpt. Evang., in: *Svenck Exergetisk Arsbok* 22/23,1957/8.
- ALTHAUS, P-, De Brief an de Römer, 1965.
- BALKE, W., Calvijn en de doperse radikalen, 1973.
- BARRET, C. K., The Gospel according to St. John. An introduction with commentary and notes on the Greek text, 1955.
- BEHM, J., Diathēkē, art. in: *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* II, 1935.
- BERKHOF, H., Christelijk geloof, 1973.
- BERKHOUWER, G. C., De zonde II, 1960.
- BOESAK, A., Die vinger van God, 1979.
- BONNARD, P., L'Évangile selon Saint Matthieu, 1970<sup>2</sup>.
- BUCER, M., De Regno Christi, 1550.
- BRIGHT, J., The Kingdom of God, s.j.
- BÜCHSEL, Palingenesia, art. in: *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* 1,1933.
- BULTMANN, R., Jesus, 1929.
- CALVYN, J. Opera quae supersunt omnia, ed. G. Braun, E. Kunitz, E. Reuss, 1887.
- CALVYN, J., Institutio, 1559.
- COETZEE, J. C, B. J. DE KLERK, L. FLOOR, Die hermeneuse van die Skrif met die oog op hedendaagse kerklik-etiese vraagstukke, in: *In die Skriflig*, Jaarg. 14 Nr. 54 Junie 1980.
- COETZEE, J. C. Die prediking van die Evangelie van Johannes, ongepubliseerd, 1979.
- CROUGH, J. E., The Origin and Intention of the Colossian Haustafel, 1972.
- CULLMANN, O. Christ and Time, 1951.
- CULLMANN, O., Peter, discipulo, apostole, martyr, 1953.
- DALMAN, G., Arbeit und Sitte in Palastina II, 1932.
- DELLING, G., Hupotassomai, art. in: *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, 1969.
- DE RU, G., De verleiding der revolucie, 1974.
- DE QUERVAIN, A., Heiligung, 1942.
- DODD, C. BL More New Testament Studies, 1968.
- DODD, C. H., The Parables of the Kingdom, 1936.
- DU TOIT, A. B., Analysis of the Structure of Matt. 4:23-5:48, in: *Neotestamentica* 11,1977.
- DOUMA, J., Voorbeeld of gebod? Enkele opmerkingen over het Schriftberoep in de etiek, 1972.
- FLOOR, L., Die koninkryk van God en die vernuwing van die samelewing volgens die Hebreërbrief, in: *In die Skriflig*, Jaarg. 6, Nr. 22, Junie 1972.

- FLOOR, L., Die koninkryk van God en die vernuwung van die maatskappy, 1974.
- FLOOR, L., Die Abba-belewing by Jesus, in: *Theologia Reformata*, Jaarg. XIX, Nr. 3, Sept. 1976.
- FUNK, R. W., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 1961.
- GOPPELT, L., *Theologie des Neuen Testaments*, 1976.
- GREEVEN, H., Das Gebet in der Synagoge, in: *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament II*, 1935.
- GROSHEIDE, F. W., *De brief van Paulus aan de Efeziërs*, 1960.
- GRAAFLAND, C., *Waarom nog gereformeerd?*, 1973.
- GREIJDANUS, S., *Galaten*, 1938.
- HAUCK, F., Halas, in: *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament 1*, 1933.
- HELBERG, J. L., *Ou Testamentiese teologie in verleentheid? Twee studies oor uitgangspunt en metode*, 1976.
- HELBERG, J. L., *Openbaringsgeskiedenis van die Ou Testament*, Vol. 1, 1976.
- HENDRIKSEN, W., *The Gospel of Matthew*, 1973.
- HOEK, J., Natuur en genade bij enkele twintigste eeuwe theologen, in: *Theologia Reformata*, Jaarg. XXII, Nr. 9, Sept. 1979.
- KAMLAH, E., Hupotassesthai in den neutestamentlichen "Haustafeln", in: *Verborum Veritas*, Festschrift für Gustav Stählin, 1970.
- KATTENBUSCH, F., Der Quellort der Kirchenidee, in: *Festgabe für A. von Harnack*, 1921.
- KIST, A. W. *Antwoord aan de machten*, 1971.
- KUITERT, H. M., *Anders gezegd*, 1970.
- KUITERT, H. M., *Zonder geloof vaart niemand wel*, 1975<sup>4</sup>.
- KUITERT, H. M., De vrede van God en de vrede van de wêreld, in: *Kerk en Vrede*, Feesbundel opgedra aan prof. dr. J. de Graaf, 1976.
- KÜMMEL, W. G., *Die Theologie des Neuen Testaments*, 1972.
- KUYPER, A., *Proces-Verbaal Eerste Christelike Sociaal Congres*, 1891.
- LADD, G. E., *A Theology of the New Testament*, 1974.
- LEKKERKERKER, A. F. N., *De brief van Paulus aan de Romeinen II*, 1975<sup>3</sup>.
- LINTON, O., *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, 1932.
- MAARTENS, P. J., The Cola Structure of Matthew 6, in: *Neotestamentica 11*, 1977.
- MARX, K., *Die Frühschriften*, Kröners Taschenbuchausgabe Band 209, 1964.
- MARQUARDT, F. W., *Theologie und Sozialismus*, 1972<sup>2</sup>.
- METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971.
- MINEAR, P. S., *Images of the Church in the New Testament*, 1960.
- MORRIS, L., *The Gospel according to John*, 1971.

MÜLLER, K., Calvins Bekehrung, 1905.

NIELSEN, J. T., Het Evangelie naar Mattheüs II, 1975<sup>2</sup>.

NOORDMANS, O., Zondaar en bedelaar, 1945.

NOORDMANS, O., Augustinus, 1952.

OTTO, F. W., Die Götter Griechenlands, 1929.

PANNIER, J., Calvin á Strasbourg, 1925.

RIDDERBOS, H. N., Het Evangelie naar Mattheüs KV1, 1941.

RIDDERBOS, H. N., De komst van het koninkrijk, 1950.

RIDDERBOS, H. N., Aan de Romeinen, 1959.

RIDDERBOS, H. N., Aan de Kolossenzen, 1960.

RIDDERBOS, H. N., The Epistle of Paul to the Churches of Galatia, 196P.

RIDDERBOS, H. N., Paulus, ontwerp van zijn theologie, 1966.

RIDDERBOS, H. N., Het Woord, het rijk en onze verlegenheid, 1968.

RIDDERBOS, H. N., Church, World, Kingdom, I.B.C.-studiestuk, Nr. 142, 1979.

ROBERTS, J. H., Die opbou van die kerk volgens die Efese-brief, 1963.

RUSSELL, D. S., Between the Testaments, 1960. Sasse, H., Gē, in: Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament 1, 1933.

SCHILLEBEECKX, E., Jesus, het verhaal van een levende, 1975<sup>4</sup>.

SCHMIDT, K. L., Das Kirchenproblem im Urchristentum, in: Theol. Blätter, 1927.

SCHMIDT, K. L., Die Kirche des Urchristentums, in: Festschrift für Ad. Deissmann, 1927.

SCHMIDT, K. L., Basileia, in: Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament I, 1933.

SCHNACKENBURG, R., Die Kirche im Neuen Testament, in: Lexicon für Theologie und Kirche VI, 1961.

SCHNEIDER, G., Lukas Kapitel 1-10, s.j.

SCHNIEWIND, J., Das Evangelium nach Matthäus, 1965.

SCHWEITZER, A., Geschichte der Leben-Jesu-Forsung, 1933<sup>4</sup>.

SMELIK, E., De weg van het Woord, 1948.

SNYMAN, W. J./L., Floor, Die koninkryk van God in die Nuwe Testament, in: S. du Toit, (red.). Die koninkryk van God, 1969.

SNYMAN, W. J., Openbaringsgeskiedenis Nuwe Testament - Klasaantekeninge, 1967.

SNYMAN, W. J., Nuwe en ou dinge, 1977.

STRACK, H. L. en BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1, 1922, II 1924.

TER SCHEGGET, G. H., Het beroep op de stad van de toekomst, 1970.

TEN BOOM, W., Oud-Testamentiese kernbegrippe, 1948.

VAN BRUGGEN, Abba, Vader! Tekst en toonhoogte van het Onze Vader, in: C. Trimp (red.), De biddende kerk, 1979.

- VAN DER WALT, J. J., Christus as Hoof van die kerk en die presbiteriale kerkregering, 1976.
- VAN DER WALT, Tj., Die koninkryk van God - naby! 1962.
- VAN ITTERZON, G. P., Calvin, art. in: Christelike Encyclopedie II, 1957.
- VAN RULER, A. A., Ik geloof, 1968.
- VAN SELMS, A., Die God van die Ou Testament, 1978.
- VAN 't SPIJKER, W., Natuur en genade in de reformatoriese teologie, in: Theologia Reformata, Jaarg. XXII, Nr. 3, Sept, 1979.
- VAN SWIGCHEM, D., Het missionair karakter van die christelike gemeente volgens die briewe van Paulus en Petrus, 1955.
- VAN ZUTHEM, H. J., Gezag en zeggenschap, 1968.
- VERKUYL, J., Verantwoorde revolusie, 1970.
- VELEMA, W. H., Herleving van die natuurlike etiek teen die agtergrond van die sekularisasie, 1969.
- VELEMA, W. H., Men in Gods wêreld, 1971.
- VELEMA, W. H., Politieke prediking.
- VELEMA, W. H., De zaak waarvoor wij staan, 1976.
- VELEMA, W. H., Solidariteit en antithese, een teologiese peiling, 1978.
- VELEMA, W. H., De regtvaardiging van die straf, 1978.
- VERSTEEG, J. P., Christus en die Geest, 1971.
- VERSTEEG, J. P., De kontinuïteit van heden en toekomst volgens het Nieuwe Testament, in: Theologia Reformata, Jaarg. XV, Nr. 2, 1972.
- ZAHN, Th., Das Evangelium des Mattháus, 1922.