

# Die identiteit van God se volk in die Ou en Nuwe Testament 'n Wysgerige perspektief

*A.H. Snyman  
Navorsingsgenoot  
Departement Nuwe Testament  
Universiteit van die Vrystaat  
BLOEMFONTEIN*

*asnyman44@gmail.com*

## Synopsis

### **The identity of the people of God in the Old and New Testament – A philosophical perspective**

*The hermeneutical strategy used to determine the identity of the people of God in the Old and New Testament is that of continuity (constancy) and discontinuity (change). In the first part of the article this distinction is investigated and described from an epistemological perspective. Then it is used to analyse various texts related to the phrase “people of God”. The conclusion is that the phrase is synonymous with “the called-out ones”, which could well be used as translation equivalent for the Greek term ekklēsia in certain contexts in the New Testament. The institutional church is not the only disclosure of ekklēsia; it is only one way in which the ekklēsia is in the world. The ekklēsia embraces the total life and witness of the people of God in the worldwide kingdom of Christ, which should be contrasted with the kingdom of darkness.*

*In analysing the relevant texts, certain stylistic features and rhetorical techniques which the various authors used to highlight important issues and persuade their readers to their point of view, have been identified and their functions described.*

## 1. Inleiding

Een van die belangrikste insigte van die christelik-reformatoriese wysbegeerte handel oor die kerk as lewensvorm. Die vraag na die identiteit van enige gegewe in die werklikheid (insluitend die kerk)

duik nooit in isolasie op nie: dit word gewoonlik minstens gekoppel aan die ewe-grondliggende probleem van *verandering*. Van die vroegste tye af is die vraag immers gestel of daar te midde van 'n voortdurend-veranderende werklikheid hoegenaamd enige plek kan wees vir 'n besef van identiteit. Selfs wanneer daar pogings aangewend is om tot 'n positiewe waardering van identiteit en verandering te kom, wil dit voorkom of die een slegs sinvol verantwoord kan word indien tegelyk ook rekening gehou word met, en rekenskap gegee word van, die ander een. Duursaamheid en verandering skyn onverbreekbaar met mekaar saam te hang.

Hierdie samehang word nie altyd erken nie. Dikwels word die een ten koste van die ander beklemtoon – veral wanneer beweer word dat die nuwe volk van God (die kerk) vir Israel, as God se verbondsvolk in die ou bedeling, gewoon vervang het. Dit lei tot 'n eensydige blik op die identiteit van God se volk in die Skrif.

In die artikel word die problematiek van identiteit en verandering allereers aan 'n breër epistemologiese ondersoek onderwerp. Daarna word die verskeidenheid identiteitsbelewensisse wat in ons daaglikse lewe voorkom, geïllustreer deur 'n ondersoek na die identiteit van die frase “volk van God”, soos dit in die Ou en Nuwe Testament voorkom. In die proses word aangetoon dat die identiteit van die volk van God ten nouste saamhang met die fundamentele verhouding tussen konstansie en verandering. Die artikel word afgesluit met 'n bespreking van die implikasies van die ondersoek vir ons verstaan van die kerk/volk van God as lewensvorm.

## **2. Kenteoretiese raamwerk i.s. identiteit**

'n Vraag wat wysgere steeds besig hou, is die vraag na die identiteitservaring wat ons van enige gegewe in die werklikheid besit – of dit nou gaan oor die identiteit van 'n huis, of 'n geskif, of 'n bepaalde literêre tema, of selfs die identiteit van 'n skrywer. In elkeen ontmoet ons 'n besondere gestalte van die aard van identiteit.

In sy dialoog *Kratylos* (402A) worstel Plato reeds met die probleem van konstansie en verandering, en wel na aanleiding van Herakleitos se opmerking dat ons nie twee keer in dieselfde rivier kan instap nie, aangesien die watermassa voortdurend wissel. Later sou Plutarchos dieselfde probleem illustreer aan die hand van die skip van Theseus: in die loop van jare het die Ateners uiteindelik

elke plank waaruit die skip opgebou is, vervang; wat die vraag laat ontstaan of ons nog sinvol van dieselfde skip kan praat.

Plato was veral besorg oor die implikasies wat die stelling dat alles voortdurend verander, inhou, want wanneer iemand sou beweer dat iets in kennis vervat is, het dit die volgende oomblik reeds in iets anders verander – wat die moontlikheid van kennis prinsipieel ophef. Gevolglik postuleer hy, ter wille van die kenbaarheid van dinge, die staties-onveranderlike “eie wese” (*auto to eidos*) van dinge, dit is, hulle bo-sinnelike en ewig-onveranderlike wese, hulle ideë. Laasgenoemde is slegs verstandelik te bedink, terwyl die sigbare (veranderlike) met die sinne waargeneem kan word. Hierdie onderskeiding hang natuurlik saam met die dualistiese inslag van die Griekse grondmotief van vorm en materie, waarvolgens die werklikheid by Plato verdeel is in die ryk van die sigbare dinge (bestempel as die ryk van wording: *genesis*) en die ryk van die selfstandig-bestaande dinge (*ousiai*) (Strauss, 1978:122).

Die belangrike gesigspunt in Herakleitos se probleemstelling is gegee in die klaarblyklike gesamentlike teenwoordigheid van verandering én duursaamheid. Die unieke en onverganklike bydrae van Plato is gegee in sy insig dat verandering alleen vasgestel kan word op basis van konstansie (duursaamheid) (Strauss, 2004:564-5). Hierdie insig strook met ons alledaagse lewenservaring, want wanneer ons na ’n foto van iemand kyk wat 20 of 30 jaar gelede geneem is, kan ons maklik sien dat daar veranderinge ingetree het. Op grond waarvan kan hierdie veranderinge egter vasgestel word? Die antwoord is veelseggend: op grond van die feit dat ons steeds van dieselfde persoon praat!

Plato het dus ingesien dat verandering slegs op die basis van konstansie (soos gegee in sy ryk van ideë) vasgestel kan word. Later sou Aristoteles hierop reageer deur Plato se ideë “af te trek” na dit wat hy bestempel het as die universele wesensvorme van dinge. In sy *Metaph* (1039b, 22-26) stel hy byvoorbeeld dat wanneer hierdie huis vergaan, dit nie huis-wees is wat vergaan nie: in die huis-wéés van elke huis tóón daardie huis op ’n universele manier dat dit gekoppel is aan dit wat geld vir huis-wees in die algemeen. Waar Plato dus die *orde vir* die werklikheid ontdek het – ’n orde wat as die wet-vir-skepsel-wees die konstante kader vorm waarbinne konkrete dinge hulle variabele bestaansruimte vind, daar het Aristoteles *die ordelikheid van* die dinge raakgesien – wat as korrelaat van die orde vir die dinge dien.

Laasgenoemde opmerkings bring ons binne die kader van die christelik-reformatoriese wysbegeerte as nog 'n voorbeeld van hoe wysgere met die onderskeiding tussen konstansie en verandering werk in 'n poging om ons kennis-ervaring van 'n gegewe in die werklikheid te verklaar. Christelik-wysgerig beskou kan die duursame voortbestaan van enige gegewe, waarin dit behoue bly te midde van al die veranderinge wat dit ondergaan, slegs benader word deur die toegangspoort van die modaliteite. Voortbouend op Dooyeweerd (1997, Vol. III:65) se teorie van die modale aspekte van die werklikheid (soos getal, ruimte, beweging, die fisiese, die logiese, ens.) verduidelik Strauss (2004) ons ervaring van identiteit aan die hand van die veelsydigheid (menigvuldige aspekte) waarin ons dinge en gebeurtenisse in hulle duursaamheid beleef. Sy konklusie is dat ons moet onderskei tussen die gebruik van aspek-terme as ons verwys na iets wat binne die grense van die betrokke aspek funksioneer en die gebruik van aspek-terme waarin hulle benut word op 'n wyse wat ons tot buite die grense van die betrokke aspek heenvoer. Die eerste soort gebruik van aspek-terme noem hy 'n begrips-gebruik daarvan, die tweede 'n begrips-transenderende gebruik daarvan. Begripsvorming berus normaalweg op 'n veelheid universele kenmerke, wat saamgebind word in die eenheid van 'n begrip. Ons besef van die identiteit van dinge en gebeurtenisse berus nou enersyds op hierdie veelheid van universele kenmerke wat die grense van begrips-vorming oorskry, en andersyds berus dit op die rol wat die funderende samehang tussen die kinematiese (bewegings) en fisiese aspekte van die werklikheid in ons identiteitservaring speel.

Hoewel vanuit radikaal-verskillende gesigshoeke, kom bogenoemde denkrigtings ooreen dáárin dat die identiteit van 'n geskrif of literêre tema bepaal word deur die nosies van kontinuïteit (duursaamheid) en diskontinuïteit (verandering). Ons besinning oor 'n tema wat duursaam aanwesig is, kan dus veranderende of variërende interpretasies hê. Danksy die onderliggende duursaamheid kan ons egter die veranderinge vasstel. Wanneer dergelike veranderinge nie die duursaamheid van 'n gegewe ophef nie, ontmoet ons 'n verantwoorde besef van die identiteit daarvan. Dan ken ons dit.

### **3. Die “volk van God” in die Ou en Nuwe Testament**

Wanneer 'n tema soos “die volk van God” in die Skrif nagevors word, veronderstel dit duursaamheid te midde van verandering.

Daar is duursaamheid en verandering t.o.v. die (uit)verkieping deur God en die diens van die volk aan God.

### 3.1 Die verkieping deur God

'n Interessante aspek van die terme wat vir die volk van God in die Ou en Nuwe Testament gebruik word, is die feit dat nie een van hulle aanvanklik 'n kulties-godsdienstige betekenis gehad het nie. Die Hebreeuse term *qahal* is gebruik vir verskillende soorte samekomste of vergaderings van die volk Israel, terwyl die Griekse woord *ekklēsia* ewe-eens verwys het na 'n volksvergadering op 'n bepaalde plek (Strauss, 1978:238-240). Volgens Louw en Nida (1988:126) is die woord algemeen gebruik vir 'n "socio-political entity based upon citizenship in a city-state ... and in this sense (it) is parallel to *dēmos*". Binne die konteks van die Ou Testament het *qahal* egter die betekenis gekry van God, wat die inisiatief neem in die uitredding van sy volk (Strauss, 1978:239). As sodanig het dit in die ou bedeling verwys na die volk van God (Lev. 19:2). Presies dieselfde het met *ekklēsia* gebeur: binne die konteks van die Nuwe Testament beteken *ekklēsia* "an assembly of God's people" (Louw & Nida, 1988:126).

Hieruit blyk duidelik die kontinuïteit tussen die Ou en Nuwe Testament wat betref "die volk van God": sowel die *qahal* as die *ekklēsia* is 'n groep mense wat aan God behoort. In die geval van die Ou Testament verwys dit uiteraard na die volk Israel; in die geval van die Nuwe Testament na diegene wat in Christus glo. In pas hiermee stel Louw en Nida (1988:126) voor dat *ekklēsia* in 1 Korintiërs 1:2 ook vertaal kan word met "the believers in Christ (who live in Corinth)" – al verkies hulle die vertaling "church", omdat die element van die korporatiewe eenheid van die kerk daarin vervat is.

Laasgenoemde onderskeiding wys reeds op die diskontinuïteit tussen die Ou en Nuwe Testament t.o.v. die uitverkieping van God se volk. Hierdie diskontinuïteit blyk uit verskeie Skrifgedeeltes, waarvan ek slegs vier wil bespreek: Galasiërs 3:26-29; 5:1; Hebreërs 9:6-8 en 24; 10:20. Uit die bespreking sal dit duidelik word dat die volk van God nie meer beperk is tot Israel nie, maar dat hulle nou kom uit alle volke en nasies om die nuwe volk van God te vorm.

Eers Galasiërs 3:26-29: "Want julle is almal kinders van God deur die geloof in Christus Jesus; want julle almal wat in Christus gedoop

is, het julle met Christus bekleed. Daar is nie meer Jood of Griek nie, daar is nie meer slaaf of vryman nie, daar is nie meer man en vrou nie; want julle is almal een in Christus. En as julle aan Christus behoort, dan is julle die nageslag van Abraham en volgens die belofte erfgename". Die paar bekende verse vorm die slot van Paulus se argument dat met die koms van Christus en die nuwe bedeling wat daarmee aangebreek het, die Mosaïese wet as skadubeeld van Christus verval het. Die wet was ons tugmeester na Christus toe, sodat ons geregtig kan word uit die geloof. Noudat dit gebeur het, is die gelowiges nie meer onder die wet nie, maar is hulle almal kinders van God deur die geloof in Christus (3:26). Die drie onderskeidings wat as gevolg hiervan weggeval het (vers 28), is vir ons doel belangrik. Volgens Dunn (1993:206) was hulle van groot belang in die antieke tyd. In die oorspronklike taal is hulle al drie parallel gestruktureer en die herhaling daarvan is retories effektief – veral wanneer dit gebruik word om (soos hier) sleutelbegrippe te kontrasteer (Tolmie, 2005:98). Van die kontraste is die een tussen Jood en Griek die belangrikste: die Jood staan voorop en het betrekking op die etnisiteit van oud-Israel. Die funksie van die herhaling van die paralelle strukture is om te beklemtoon dat hierdie onderskeidings – hoe belangrik hulle ookal was – hulle betekenis grootliks verloor het, omdat die kinders van God (= die nuwe volk van God) één is deur hulle geloof in Christus Jesus.

Galasiërs 5:1 dui op nog 'n diskontinuiteit tussen die Ou en Nuwe Testament, veral as dit binne konteks verstaan word: "Staan dan vas met die vryheid waarmee Christus ons vrygemaak het, en laat julle nie weer onder die juk van diensbaarheid bring nie". Die kontras tussen vryheid en "die juk van diensbaarheid" (slawerny) domineer die hele Skriftuurlike argument wat Paulus in die voorafgaande gedeelte (4:21-31) gevoer het en moet saam daarmee gelees word. Dit gaan hier oor die twee seuns van Abraham, waarvan een uit 'n slavin (Hagar) en die ander uit 'n vrye (Sara) gebore is. Sy konklusie in 4:31 is dat ons nie kinders van die slavin is nie, maar van die vrye. Daarop volg dan die oproep om vas te staan in die vryheid waarmee Christus ons vrygemaak het (5:1).

Die vryheidsmetafoor wat Paulus hier gebruik om die nuwe status van die Galasiërs mee te beskryf, is retories effektief. Dit verwys na die vry-wees van die wet (3:25; 4:5) en die vloek van die wet (3:13); die vryheid om as kinders van die vrye gebore te word (4:22-31) –

’n vryheid wat Christus vir ons verwerf het deur sy dood aan die kruis. Belangrik is ook die inklusiewe “ons” in 4:31 en 5:1, wat die lesers betrek by die argument en skrywer en leser op gelyke voet bring (Hartman, 1993:141-142). Verskeie eksegete – waaronder Anderson, 1999:166; Becker, 1981:44; Bruce, 1982:182 en Silva, 1996:178 – interpreteer die “ons” as verwysende na alle mense wat in Christus glo, en nie net na die Joodse Christene aan wie Paulus sy skrywe rig nie. Teenoor die vryheidsmetafoor gebruik Paulus ’n tweede metafoor, naamlik “die juk van diensbaarheid”, waaronder die dwaalleraars die Galasiërs wou terugbring. Die juk verwys na die onderhouding van die besnydenis, die Joodse feesdae, ens. (2:12 v.v.; 4:10), wat almal nodig was om redding en geregtigheid in die ou bedeling te verkry (Greijdanus, 1953:131). Deur die metafoor van ’n juk te gebruik, maak hy die Ou-Testamentiese bedeling hoogs-onaanvaarbaar vir sy lesers. Laastens is Galasiërs 5:1 ’n bevel of ’n oproep, wat versag word deur die gebruik van die inklusiewe “ons”. Dat hy ’n bevelsvorm gebruik, dui daarop dat Paulus in die stadium van sy argumentasie – en veral ná die Skrifverwysings in 4:22-30 – taamlik seker is dat die Galasiërs sal doen wat hy vra: hulle sal, as die nuwe Israel, vasstaan in die vryheid waarmee Christus hulle vrygemaak het.

Dat die uitverkorenes in Christus nou nie meer beperk is tot ’n bepaalde volk, naamlik oud-Israel nie, maar dui op die uitverkorenes uit alle volke en nasies, blyk ook uit die geskeurde voorhangsel waarvan ons lees in Hebreërs 9:7 en 24. Slegs die Hoëpriester van die ou verbond kon een maal in die jaar, nie sonder bloed nie, wat hy vir homself en vir die sondes van die volk geoffer het, in die Allerheiligste van die tabernakel ingaan, terwyl Christus nie in ’n heiligdom met hande gemaak ingegaan het nie, “maar in die hemel self om nou voor die aangesig van God vir ons te verskyn” (9:24). Die voorhangsel, wat die Allerheiligste afgegrens het van die Heilige, het van bo tot onder geskeur. Christus verskyn nie voor die ark in die Allerheiligste nie, maar voor die aangesig van God; nie as ’n priester wat nog deur die voorhangsel moet gaan om te offer nie, maar as Een wat reeds die offer gebring het en dit nou aan God opdra. Op dié wyse het Hy vir ons ’n nuwe en lewende weg ingewy “deur die voorhangsel heen, dit is sy vlees” (Heb. 10:20). Die geskeurde voorhangsel dui dus op die dood van Christus, wat die weg tot God geopen het vir almal wat Hy in Christus uitverkies het

– en nie net vir die Joodse Hoëpriester nie. Die “aangesig van God” waar Christus nou vir alle gelowiges intree (9:24) is 'n *metonumia* (d.i. 'n skuif van die letterlike na die figuurlike betekenis van 'n woord of segging, Nida, Louw, Snyman & Cronje, 1983:186): hier dui dit op God se persoonlike teenwoordigheid. Daar verskyn Christus in plaasbekledende hoedanigheid om sy offer aan God op te dra en vir die nuwe volk van God in te tree (De Klerk, 1951:154). Die weg tot God is nou oop vir almal wat God in Christus “uitverkies het voor die grondlegging van die wêreld om heilig en sonder gebrek voor Hom in liefde te wees” (Ef. 1:4).

Die voorhangsel-skeiding tussen Israel en nie-Israel is dus opgehef, want in Christus is ons almal gedoop tot een liggaam. Hierdie nuwe, uitverkore mensheid in Christus bestaan uit Jode en Grieke, slawe en vrymanne, mans en vroue. Die Ou Testamentiese bedeling met sy “aardse heiligdom” was 'n skadu van die nuwe mensheid, wat nou met vrymoedigheid in die heiligdom kan ingaan op die nuwe en lewende weg, wat Christus deur die geskeurde voorhangsel heen vir ons ingewy het (Heb. 10:19-20).

### **3.2 Die diens aan God**

Ook wat betref die diens aan God, is daar kontinuïteit en diskontinuïteit tussen die Ou en Nuwe Testament. Die kontinuïteit bestaan daarin dat daar 'n appél tot diens en gehoorsaamheid op die volk van God gemaak word in die ou én die nuwe bedeling. Israel is die volk van God in die ou bedeling. As sodanig maak Hy 'n appél op hulle as Hy in Lev. 19:2 sê: “Wees heilig, want Ek, die Here julle God, is heilig”. As volk wat deur God uitverkies is as sy eienomsvolk (Deut. 7:6), word hulle opgeroep om sy wil vir hulle lewe te gehoorsaam. As hulle dit doen, sal Hy hulle seën; as hulle dit nie doen nie, sal Hy hulle straf oor hulle ongehoorsaamheid (Deut. 11:26 e.v.; 28).

Die gehoorsaamheid wat God van Israel vra, omvat hulle hele lewe. Dit blyk duidelik uit al die insettinge, verordeninge en bevels in die boek Deuteronomium. In Deut. 15:1 lees ons van bepalinge oor hulle ekonomiese lewe (die kwytstelling aan die einde van sewe jaar – met die seën verbonde aan die gehoorsame uitvoering van die bepaling in 15:4-6); die verbod om jou broer enige rente te vra vir geld, eetware of “enigiets wat 'n mens teen rente uitleen” (23:19) – met die seën van die Here as hulle die verbod gehoorsaam in



23:20. Daar is verordeninge oor higiëne (23:9); oor optrede teenoor “n koppige en wederstewige seun” (21:18-21); oor verskillende vorme van regspraak (bv. die instel van vrystede in 19:1-13) en oor die taak van regters en opsigters, wat die volk moet “oordeel volgens ’n regverdige regspraak” (16:18-19) – met die seën wat hierop volg in 16:20: “Geregtigheid, geregtigheid moet jy najaag, dat jy kan lewe en die land in besit kan neem wat die Here jou God jou sal gee”. In 18:10-14 gaan dit oor strawwe teen waarsêery, goëlyery en towery. In 24:1-5 handel dit oor liefdesrelasies (skeibrief en hertrou) en in 22:22-30 oor ’n verskeidenheid familiesake. Kulties-godsdienstige aangeleenthede (soos die verskillende offers wat gebring word) en feeste (soos die pasga en die huttefees) kom aan die orde in 12:11 en 16:1-17. Kortom: die gehoorsaamheid wat die Here God van sy uitverkore volk vereis, is ’n lewensomvattende gehoorsaamheid.

Presies dieselfde eis word gestel aan die nuwe volk van God. Dit word die beste verwoord in 1 Kor. 10:31-11:1: “Of julle dan eet of drink of enigiets doen, doen alles tot verheerliking van God. Wees geen oorsaak van struikeling vir Jode of Grieke of vir die volk van God (*ekklēsia*) nie; net soos ek almal in alles behaag en nie my eie voordeel soek nie, maar dié van baie, sodat hulle gered kan word. Wees my navolgers, soos ek dit ook van Christus is”. In die verse val twee dinge op: eerstens die liefdesgebod en tweedens die gemeenskaplike of alles-omvattende beginsel, wat uit verskeie woorde of segginge blyk. Die liefdesgebod is duidelik uit 10:31: wát die gelowiges in Korinte ookal doen, moet hulle doen tot verheerliking van God én om hulle naaste te dien (Grosheide, 1957:284). Dit wat die gelowiges moet doen word so algemeen en omvattend as moontlik verwoord met *eite ti poieite* (“of julle enigiets doen”) en *panta ... poieite* (“doen alles”). Die sinsdele “(of julle dan eet of drink) of enigiets doen” en “doen alles (tot verheerliking van God)” is ’n herhaling van dieselfde gedagte, wat die alles-omvattende aard van die opdrag beklemtoon. Naas die retoriese effek van die herhaling, staan die werkwoord *poieite* in elke sinsdeel aan die einde daarvan. Dit is ’n erkende stylfiguur in die antieke tyd, bekend as *epiphora* (Nida *et al.*, 1983:27, 175). Hier word dit gebruik om verbande tussen sleutelterme te lê en so hulle effek te versterk.

Liefde tot God sal uitmond in liefde tot die naaste, veral dáárin dat jy geen oorsaak van struikeling vir jou naaste sal wees nie. In die

Grieks word die term *aproskopi* gebruik en eerste in 10:32 geplaas ter wille van beklemtoning, sodat dit letterlik lees: “Geen oorsaak van struikeling, wees dit nie vir die Jode of Grieke of vir die volk van God (die *ekklēsia tou theou*) nie”. Volgens Grosheide (1957:285) dui die verwysing na Jode of Grieke op die algemene aard van die opdrag, wat verder versterk word deurdat nie verwys word na iets waaroor jou naaste kan struikel nie. Vir ons doel belangrik is die frase *ekklēsia tou theou* aan die einde van vers 32. Binne konteks kan dit slegs verwys na die burgers van die Koninkryk of die volk van God, soos die 1983-vertaling dit tereg vertaal het.

Die alles-omvattende strekking van Paulus se argument blyk ook uit 10:33, waar hy skrywe dat hy “almal in alles (*panta pasin*) behaag” en nie sy eie voordeel soek nie, “maar dié van baie (*alla to tōn pollōn*), sodat hulle gered kan word”. Die herhaling van twee woorde direk langs mekaar (*panta pasin*) staan stilisties bekend as *anadiplosis* (Nida *et.al.*, 1983:176) en dien om die aandag van die lesers op die twee terme te vestig. Paulus se doel is ten slotte om nie sy eie voordeel te soek nie, “maar dié van baie (*polloi*), sodat hulle gered kan word”. Die antitese versterk die stelling, terwyl *polloi* weer dui op die mensheid as geheel. Met die oproep om hom hierin na te volg in 11:1 sluit Paulus sy argument af – met “navolgers” (*mimētai*) weer in 'n beklemtoonde posisie. Letterlik: “Navolgers van my, wees julle dit, net soos ek van Christus”.

Die kontinuïteit tussen Ou en Nuwe Testament blyk duidelik uit bogenoemde bespreking. Net soos wat oud-Israel in al hulle lewensuitinge vir God moes gehoorsaam, net so moet die nuwe Israel, die *ekklēsia* of volk van God, staan onder die alles-omvattende appél van 'n lewe tot verheerliking van God.

Daar is egter ook diskontinuïteit tussen die Ou en Nuwe Testament in terme van die diens aan God. Dit blyk o.a. uit gedeeltes soos Heb. 8:10, Heb. 9:13-14 en 1 Pet. 2:4-6. Heb. 8:10 lees: “Want dit is die verbond wat Ek ná dié dae sal sluit met die huis van Israel, spreek die Here: Ek sal my wette in hulle verstand gee en dit op hulle hart skrywe; en Ek sal vir hulle 'n God wees, en hulle sal vir My 'n volk wees”. Die teks is deel van 'n Skrifcitaat uit Ps. 95 en word gebruik in die skrywer se argument oor Christus as Hoëpriester van 'n nuwe en beter verbond. 'n *Argument gebaseer op die gesag van die Skrif* is 'n baie effektiewe oorredingsmiddel, omdat die Skrif as gesaghebbend beskou is en die aanhaling gemeenskaplike grond

bied tussen skrywer en leser. Dit word beskou as die finale woord oor 'n saak, omdat dit alle menslike standpunte transendeer (Tolmie, 2005:97, 110-111). In 8:10 is daar twee verdere retoriese oorwegings: die antitese tussen “Ek sal vir hulle 'n God wees” en “hulle sal vir My 'n volk wees” beklemtoon die verhouding tussen God en sy volk méér as wat 'n enkele stelling dit sou doen, terwyl die gebruik van dieselfde sintaktiese struktuur tussen die twee gedeeltes van die antitese bekend staan as *parison* (Nida *et al.*, 1983:180). Hoewel *parison* gewoonlik gebruik word vir versiering, dien dit hier om die antitese aan die einde van 8:10 te versterk.

Vir ons doel belangrik is die feit dat God se wet en verordeninge in die ou bedeling in die nuwe bedeling geïnternaliseer word. Dit gaan oor 'n innerlike of interne kennis van, en verbondenheid aan, sy wil vir ons lewe. Aan die hart hiervan lê nou die liefde tot God, wat gestalte moet vind in die diens aan Hom. Die besondere verhouding tussen God en sy volk beteken ook direkte toegang tot God, 'n heel nuwe verhouding tussen God en sy mense (Desilva, 2000:285-6). Elke faset van die nuwe Israel se lewe op “die nuwe en lewende weg” is dus saamgetrek in en onderworpe aan die sentrale liefdesgebod – die diens aan God en die naaste met die hele hart (Strauss, 1978:245).

'n Tweede Skrifgedeelte waaruit die diskontinuiteit tussen die Ou en Nuwe Testament t.o.v. die diens aan God blyk, is Heb. 9:13-14: “Wanneer die bloed van bokke en bulle en die as van 'n vers op die onreines gesprinkel word, maak dit hulle uiterlik rein; hoeveel te meer sal die bloed van Christus, wat Homself deur die ewige Gees volkome aan God geoffer het, ons gewete reinig van dooie werke om die lewende God te dien”. In die twee verse gaan dit om die doel van die offers in die ou en nuwe bedeling onderskeidelik. Die offers van die ou verbond het bestaan in “voedsel, drank en 'n verskeidenheid reinigingsgebruike” (9:10). Hierdie dinge was voldoende om die Israëliete uiterlik rein te maak, d.i. om hulle onreinheid te verwyder en hulle gereed te maak vir seremoniële aanbidding. Daarteenoor het Christus se offer die gelowiges se gewete gereinig “van dooie werke om die lewende God te dien” (9:14), d.w.s. om innerlike reiniging te weeg te bring.

Laasgenoemde antitese is skerp gestel: “dooie werke” staan teenoor “die lewende God”, terwyl die stelling as geheel gekontrasteer word met die uiterlike reinheid in 9:13. Die funksie van albei

antiteses is om die grootheid, die besondere waarde van Christus se offer duidelik te maak en aan te toon hoe dit van die Aäronitiese priesterdiens verskil. Só 'n offer lewer vrug; dit lewer meer op as die gewone reinigingsoffers van die ou verbond, meer as die offer op die groot Versoendag, meer as seremoniële, uiterlike reinheid – omdat dit die gewete (*suneidēsis*) reinig. Die term *suneidēsis* kan gedefinieer word as “the psychological faculty which can distinguish between right and wrong”, met as vertalingsekwivalente “moral sensitivity, conscience” (Louw & Nida, 1988:324). Christus se offer bring dus morele reinheid om God te dien. Dit dui op 'n persoon se inherente morele vermoë om reg en verkeerd te onderskei (Desilva, 2000:300). Deur die antiteses word die uitnemendheid van die nuwe verbond nogeens beklemtoon en die nuwe volk van God aangespoor om Hom met volharding te dien (vgl. hoofstukke 4; 10:19-39; 11:1-13:19).

Benewens bogenoemde antiteses gebruik die skrywer in 9:13-14 ook 'n argument *a minore ad maius*, wat 'n algemene retoriese tegniek in die Joodse literatuur was (Brewer, 1992:17). In die twee verse word die doel van die ou verbond gestel teenoor dié van die nuwe verbond. Daar wás 'n sekere reiniging wat gevolg het op die offers van die ou verbond; hoeveel te meer is dit nie waar van die nuwe verbond, waar Christus se offer “julle gewete reinig van dooie werke om die lewende God te dien”. Die sleutelfunksie van die *a minore ad maius* argument is om die offers van die ou verbond met hulle uiterlike reiniging te onderskei van en te vergelyk met die offer van Christus, wat 'n meer verhewe doel het, naamlik om ons gewetens te “reinig van dooie werke om die lewende God te dien”. Deur dié argument word die uitnemendheid van Christus se offer oortuigend aangetoon.

Die innerlike aard van die diens van die volk van God in die nuwe bedeling blyk ook uit die oproep in 1 Pet. 2:4-6: “Kom na Hom toe, die lewende steen wat deur die mense wel verwerp is, maar by God uitverkore en kosbaar is; en laat julle ook soos lewende stene opbou tot 'n geestelike huis, 'n heilige priesterdom, om geestelike offers te bring wat aan God welgevallig is deur Jesus Christus. Daarom staan dit ook in die Skrif: Kyk, Ek lê in Sion 'n uitverkore en kosbare hoeksteen, en die wat in Hom glo, sal nooit beskaam word nie ...”. Die metafoer van bouwerk is retories effektief, omdat dit die lesers voorsien van 'n nuwe, ongewone kyk op sake en só hulle

aandag meer intens fokus op die onderwerp onder bespreking (Tolmie, 2005:99). Die aanhaling uit die Skrif is ewe-eens retories effektief, omdat dit vir hulle wat die gesag van die Skrif aanvaar, as die finale sluitsteen in die argument dien (vgl. die bespreking by 8:10 hierbo).

Met verse 4-6 wil die skrywer sy lesers ooreed dat gemeenskap met Christus absoluut noodsaaklik is vir hulle lewe en dienswerk as gelowiges. Hulle hele lewe en denke moet ingerig word volgens God se wil. Daarvan hang alles af. Die lewende Steen, op Wie die hele bouwerk berus, is die fondament van hulle lewe en daarom moet hulle hulleself ook as lewende stene laat opbou “tot ’n geestelike huis, ’n heilige priesterdom, om geestelike offers te bring wat aan God welgevallig is deur Jesus Christus”. Deur ’n innerlike geloofsverbondenheid aan Hom, ontvang die gelowiges hulle vastheid en krag, sodat hulle hulle diens in sy Koninkryk kan lewer. En “geestelike offers” kan bring, d.i. offers “van zichzelf, hun ganse persoon, uit het innigste van hun wezen” (Grijdanus, 1960:41-42).

Vanuit christelik-wysgerige hoek wys Strauss (1978:251-3) op ’n verdere diskontinuiteit tussen die Ou en Nuwe Testament wat betref die lewensomvattende diens aan God. In die ou bedeling het Israel geensins ’n gedifferensieerde samelewing gehad nie. Van Genesis af en verder blyk dit dat daar sprake was van ’n ongedifferensieerde grootfamilie met sy patriargale struktuur, wat die leiding geneem het. Later het dit oorgegaan op die twaalf stamme. In so ’n ongedifferensieerde samelewing, waar daar nog nie selfstandige lewensvorme tot stand gekom het nie, tree die ongedifferensieerde totaliteit van die grootfamilie telkens in verskillende hoedanighede op. In navolging hiervan het die eerste christelike samelewing waarvan ons in Handeling lees, eintlik ’n relatief-ongedifferensieerde struktuur besit, waarin eiendomme en besittings gemeenskaplik besit en onderling verdeel is ooreenkomstig elkeen se behoefte (Hand. 2:44-45). Hierdie eerste Christene het op ’n eie wyse gestalte gegee aan ’n vorm van saamlewe wat lewensomvattend was – gevolglik kan hulle lewensverbondenheid nie vereenselwig word met één spesifieke soort aktiwiteit daarvan, bv. ’n ekonomiese bedryf of ’n sport-aktiwiteit of ’n kulties-godsdienstige aktiwiteit soos die georganiseerde samekoms van gelowiges in ’n institutêre kerk nie.

Laasgenoemde opmerking van Strauss het implikasies vir ons verstaan van die kerk as lewensvorm – naas ander lewensvorme –

in 'n gedifferensieerde samelewing. Dit het veral implikasies vir ons verstaan van die term *ekklēsia* in die Nuwe Testament. Daar word algemeen gereken dat die term verwys na die georganiseerde samekoms van Christene in die institutêre kerk, hulle “corporate unity” (Louw & Nida, 1988:126). Wat hiermee uit die oog verloor word, is dat nóg oud-Israël, nóg die eerste christelike samelewing 'n volledig-gedifferensieerde struktuur besit het, waarin die institutêre kerk slegs één onderskeibare lewensvorm of openbaring of ontsluiting van die *ekklēsia* was.

Meer hieroor in die volgende afdeling.

#### **4. Implikasies vir ons verstaan van die kerk as lewensvorm**

Dit is reeds duidelik dat die term *ekklēsia* nie altyd dui op die institutêre kerk nie, maar dat dit gebruik kan word as vertalings-ekwivalent vir die volk van God – dié God aan Wie lewensomvattende gehoorsaamheid verskuldig is. In die verband het Heyns (1977:22-24) die insiggewende onderskeiding tussen kerk en koninkryk gemaak. Die kerk en die koninkryk is nie identies nie, omdat die koninkryk veel ruimer is as die kerk. Hy beskou die kerk as “één aspek van die Christelike lewe” naas “talle en talle ander aspekte” (1977:24) en stel dit dat die lewe nie “verkerklik” nie, maar “verchristelik” of “verkoninkryk” moet word. Die kerk is “maar één gestalte van die koninkryk”, naas ander gestaltes. Nie slegs die kerk is gestalte van die koninkryk nie, want alle “vorme van Christelike leer en lewe buite die kerk ... is konkrete openbaringsgestaltes van die koninkryk” (1977:199). Vir die kerk om gestalte van die koninkryk te kan wees, “moet die kerk egter 'n geïnstitueerde gestalte aanneem” (1977:193). Christene is gehoorsaam besig op verskillende terreine van die koninkryk. Hoewel anders opgetree word in die kuns, staat, ekonomiese bedryf of huwelikslewe, is die gehoorsaamheid self nie anders nie (1977:23). Kortom: daar is 'n kerklike gestalte en nie-kerklike gestaltes van die koninkryk en eersgenoemde is nie heiliger as laasgenoemde nie. Die kerk is nie oral waar sy lidmate aanwesig is nie; maar waar die burgers aanwesig is, dáár is die koninkryk (1977:24).

Wat Heyns in dié bekende onderskeidinge “die koninkryk van God” noem, word in hierdie artikel na verwys as “die volk van God”. Die frases “burgers van die koninkryk”, “die uitverkore volk van God”,

“die liggaam van Christus” (Kol.1: 18-24) is dus almal sinoniem en moet onderskei word van die kerk as een gestalte van die koninkryk. Strauss (1978:251-6) voer dieselfde argument en stel voor dat *ekklēsia* verkieslik vertaal moet word met “uitgeroepenes” om verwarring te voorkom. Die volk van God verwys na die burgers van die koninkryk, wat staan onder die sentrale liefdesgebed en dit koninkrykswyd moet uitlewe. Die liefdesgebed is innerlik; dit is hartsgedrewe en vind uiting in die diens van God op alle lewens-terreine.

Indien die konteks enigsins die betekenismoontlikheid toelaat, verdien die voorstel van Strauss (*ekklēsia* = “(uit)geroepenes”) oorweging in die nuwe direkte vertaling van die Afrikaanse Bybel, waarmee die Bybelgenootskap van Suid-Afrika tans besig is.

Uiteindelik het die studie van die frase “volk van God” ook implikasies vir die tradisionele verstaan van die verhouding tussen kerk en wêreld. Soos genoem, word die kerk tradisioneel vereenselwig met die institutêre kerk en gestel teenoor die wêreld “daarbuite”. Op die wyse word die volk van God (die *ekklēsia*) vereenselwig met één lewensvorm (nl. die institutêr-kerklike) en gekontrasteer met alle ander lewensvorme as “die wêreld”. Die egte Bybelse opvatting is egter dat die volk van God lewensomvattend verstaan en in koninkryksperspektief gestel moet word teenoor die ryk van die duisternis (Strauss, 1978:256).

## 5. Konklusie

Die hermeneutiese strategie wat gebruik is om die identiteit van die frase “volk van God” in die Ou en Nuwe Testament te beskryf, is dié van kontinuïteit en diskontinuïteit. In die artikel is die onderskeiding eers wysgerig begrond en daarna gebruik om verskeie tekste te analiseer. Die konklusie is dat die frase sinoniem is met die burgers van die koninkryk en dat “uitgeroepenes” sinvol gebruik kan word as vertalingsekwivalent vir *ekklēsia* in die direkte vertaling van die Nuwe Testament, waarmee die BSA tans besig is. Op dié wyse word *ekklēsia* koninkrykswyd verstaan en nie geïdentifiseer met slegs een gestalte van die koninkryk, te wete die institutêre kerk, nie.

Die tekste wat geanaliseer is, word gekenmerk deur verskeie erkende oorredingsmiddele. Enkele hiervan is geïdentifiseer en hulle funksies binne konteks beskryf.

## Bibliografie

- ANDERSON, R.D. 1999. Ancient Rhetorical Theory and Paul. In: *Contributions to Biblical Exegesis and Theology 18*. Leuven: Peeters.
- ARISTOTLE, 2001. *The Basic Writings of Aristotle*. (Ed. R. McKeon). New York: The Modern Library.
- BECKER, J. 1981. Der Brief an die Galater. In: *Das Neue Testament Deutsch 8*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BREWER, D.I. 1992. Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis Before 70 CE. In: *Texten und Studien zum Antiken Judentum 30*. Tübingen: Mohr-Siebeck
- BRUCE, F.F. 1982. The Epistle to the Galatians. In: *The New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- DE KLERK, P.J.S. 1951. Die Brief aan die Hebreërs. In: *Kommentaar op die Bybel*. Pretoria: van Schaik, Bpk.
- DESILVA, D.A. 2000. *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- DOOYEWEERD, H. 1997. *A New Critique of Theoretical Thought*. Collected Works of Herman Dooyeweerd, A-Series Vols. 1-1V. (Gen. Ed. D.F.M. Strauss). Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- DUNN, J.D.G. 1993. The Epistle to the Galatians. In: *Black's New Testament Commentaries*. Peabody: Hendrickson.
- GREIJDANUS, S. 1953. De Brief van den Apostel Paulus aan de Galaten. In: *Korte Verklaring der Heilige Schrift*. Kampen: N.V. Uitgeversmaatschappij J.H. Kok.
- GREIJDANUS, S. 1960. De Eerste Brief van de Apostel Petrus. In: *Korte Verklaring der Heilige Schrift*. Kampen: N.V. Uitgeversmaatschappij J.H. Kok.
- GROSHEIDE, F.W. 1957. De Eerste Brief aan de Kerk te Korinthe. In: *Commentaar op het Nieuwe Testament*. Kampen: N.V. Uitgeversmaatschappij J.H. Kok.
- HARTMAN, L. 1993. Galatians 3:15-4:11 as Part of a Theological Argument on a Practical Issue. In: J. Lambrecht (Ed.) *The Truth of the Gospel* (Galatians 1:1-4:11). Benedictina Monograph Series: Biblical Ecumenical Section 12. Rome: Benedictina.
- HEYNS, J.A. 1977. *Die Kerk*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- LOUW, J.P. & NIDA, E.A. 1988. *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*. New York: United Bible Societies.
- NIDA, E.A., LOUW, J.P., SNYMAN, A.H. & CRONJE, J.v.W. 1983. *Style and Discourse. With special reference to the text of the Greek New Testament*. Cape Town: Bible Society of South Africa.



- SILVA, M. 1996. *Explorations in Exegetical Method. Galatians as a Text Case*. Grand Rapids: Baker.
- STRAUSS, D.F.M. 1978. *Inleiding tot die Kosmologie*. Bloemfontein: Sacum Beperk.
- STRAUSS, D.F.M. 2004. Eat it again for the first time: Identity in a World of Change. *Koers*, 69(4):555-574.
- TOLMIE, D.F. 2005. Persuading the Galatians. A Text-Centred Rhetorical Analysis of a Pauline Letter. In: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/190*. Tübingen: Mohr-Siebeck.