
Die Sabbat en Sondag in wysgerige perspektief

Andries H Snyman
Navorsingsgenoot
Departement Nuwe Testament
Universiteit van die Vrystaat
Bloemfontein
asnyman44@gmail.com

Abstract

Our everyday experience is well acquainted with the reality of constancy and change. Persistence over time (continuity) is normally accompanied by an awareness of change (discontinuity). This article wants to highlight the underlying ontological issues and distinctions required to gain a better understanding of the familiar term identity – in this case the identity of the Sabbath/Sunday. In the first part the distinction between continuity and discontinuity is investigated and described from an epistemological perspective. The second part deals with the way in which the distinction helps us to better understand the relation between the Sabbath and the Sunday. It is argued that this theme as dealt with in Scripture, entails an implicit awareness of the foundational relationship between constancy and change, thereby providing a philosophical perspective on the identity of this important institution of our Christian confession.

The study is multidisciplinary. It includes hermeneutics, as well as a few remarks on rhetoric and Bible translation.

Key words

Christian-reformational philosophy, Sabbath/Sunday, Sabbath rest, Identity, Continuity, Discontinuity

Trefwoorde

Christelik-reformatoriese wysbegeerte, Sabbat/Sondag, Sabbatsrus, Identiteit, Duursaamheid, Verandering

1. Inleiding

Die vraag na identiteit het die Westerse denkgemeenskap deur die eeue heen besig gehou. Daar is vandag nie een wetenskaplike konteks waarin die vraag na identiteit nie sinvol gestel kan word nie. Wanneer eksegete byvoorbeeld wil stilstaan by hierdie onvermydelike gegewe van ons ervaring van die werklikheid, ontmoet ons daarin slegs 'n besondere gestalte van die aard van identiteit – of dit nou gaan oor die identiteit van 'n Ou of Nuwe Testamentiese boek, of oor die identiteit van 'n bepaalde teologiese tema, of selfs die identiteit van 'n skrywer.

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

In die artikel word die probleem allereers aan 'n breër epistemologiese ondersoek onderwerp. Daarna word die identiteit of tema van die Sabbat en die Sondag aan die hand daarvan beskryf. In dié proses word aangetoon dat die identiteit van dié belangrike strydpunt in die teologie ten nouste saamhang met die fundamentele verhouding tussen konstansie en verandering. Deur dié wysgerige benadering word 'n aanvullende perspektief op die verhouding tussen die Sabbat en die Sondag gebied, terwyl enkele opmerkings oor die retoriek en Bybelvertaling ook deel vorm van dié multidissiplinêre studie.

Slegs enkele hoofmomente in die verhouding tussen die Sabbat en Sondag word bespreek ten einde die identiteit van dié dag beter te verstaan.

2. Kenteoretiese raamwerk i.s. identiteit

Studente wat in die jare dertig van die vorige eeu by prof. N. Diedericks filosofie gestudeer het, vertel dat hy altyd die voorbeeld van 'n trapfiets gebruik het om twee sake duidelik te maak:

- die geheel is meer as die som van die dele en
- die wisseling van die dele hef nie die identiteit van die fiets op nie.

Die binnebande, buitebande, wiele, raamwerk, stuurgedeelte – en noem maar op – kan almal opeenvolgend verwissel word en nog steeds word van *dieselfde* fiets gepraat. Die fiets besit klaarblyklik die vermoë om te midde van die *wisseling* van bepaalde onderdele 'n intrinsieke *duursaamheid* te vertoon – te midde van (en ongeag) alle veranderinge bly dit “dieselfde” fiets.

In sy dialoog *Kratylos* (1961:402A) 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 idee. 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 selfstandigbestaande dinge (*ousiai*) (Strauss, 1978:122).

Die belangrike gesigspunt in Herakleitos se probleemstelling is gegee in die klaarblyklike gesamentlike teenwoordigheid van verandering en 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 idee) vasgestel kan word. Later sou Aristoteles hierop reageer deur Plato se idee “af te trek” na dit wat hy bestempel het as die universele wesensvorme van dinge. In sy *Metaph* (1039b, 22-26 – bl. 807) stel hy byvoorbeeld dat wanneer hierdie huis vergaan, dit nie huiswees is wat vergaan nie: in die huis-wees van elke huis toon 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 ordelikhed van* die dinge raakgesien – wat as korrelaat van die orde vir die dinge dien (Strauss, 2009:176-177).

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 (2009:179) 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 begripsgebruik daarvan, die tweede 'n begripstransenderende 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 daarin *dat die identiteit van 'n geskrif of teologiese tema bepaal word deur die nosies van kontinuïteit (duursaamheid, konstansie) én diskontinuïteit (verandering)*. Ons besinning oor 'n tema wat konstant of duursaam aanwesig is, kan dus veranderende of variërende interpretasies hê. Danksy die onderliggende konstansie kan ons egter die veranderinge vasstel. Wanneer dergelike veranderinge nie die konstansie van 'n gegewe ophef nie, ontmoet ons 'n verantwoorde besef van die identiteit daarvan. Dan ken ons dit.

3. Sabbat en Sondag in die Ou en Nuwe Testament

Ten einde 'n verantwoorde begrip te kry van die verhouding tussen Sabbat en Sondag in die Skrif, word vervolgens aandag gegee aan duursaamheid en verandering.

3.1 *Duursaamheid*

Die duursaamheid of kontinuïteit bestaan daarin dat

- die dag deur die Here ingestel is om Hom te eer;
- die onderhouding van die dag vir die mens groot voordeel inhou.

Eerstens: die Sabbat in die ou bedeling en die Sondag in die nuwe bedeling is met name deur die Here ingestel en moet aan Hom gewy word. Van die instelling van die dag lees ons in die skeppingsverhaal: “Op die sewende dag was God reeds klaar met die skeppingswerk en het Hy gerus na al die werk wat Hy gedoen het. Hy het die sewende dag as gereelde rusdag geheilig, want op daardie dag het Hy gerus na al die skeppingswerk wat Hy gedoen het” (Gen. 2:2-3). Met hierdie woorde is die Sabbat ingestel en stel God self die voorbeeld hoe dit gevier moet word. Hierdie skeppingsordinansie dien in Ex. 20:8-11 as motivering vir die gebod om die Sabbatdag heilig te hou: “Ses dae moet jy werk en alles doen wat jy moet, maar die sewende dag is die Sabbat van die Here jou God. Dan mag jy geen werk doen nie ... Die Here het in ses dae die hemel en alles daarin gemaak, die aarde en alles daarop, die see en alles daarin. Op die sewende dag het Hy gerus, *en daarom het die Here dit as gereelde rusdag geheilig*”.

Uit die dekalooë is dit dus duidelik dat die Sabbat deur die Here ingestel is en volgens sy voorskrif gevier moet word. Die feit word in Deut. 5:13 herhaal: “Ses dae moet jy werk en alles doen wat jy moet, maar *die sewende dag is die Sabbat van die Here jou God*”. Die Sabbat moet gevier word soos Hy dit wil hê: deur te rus van jou daaglikse arbeid. Dit is nie ’n dag waarop die mens kan doen wat hom behaag nie, maar een wat hy op ’n bepaalde wyse aan God moet wy. Kortom: God, en nie die mens nie, bepaal hoe die Sabbat gevier moet word, omdat Hy dit ingestel het.

Die Sabbat is egter nie net vir Israel ingestel nie, maar vir die hele mensheid. Dit blyk uit die feit dat dit ’n skeppingsordinansie is – die viering waarvan vir die hele mensheid bedoel is. “Een dag rus” behoort tot die natuurlike lewe van die mens en word by alle volke gevind. Dit is vir die mens, as beeldraer van God, noodsaaklik om na die voltooiing van sy werk tot rus te kom. Selfs by die volke van die wêreld wat ver van die gebod van die Here afgewyk het, is daar (sy dit om sosiale of ander redes) ’n dag van rus. Hulle rus egter nie omdat God dit gebied het nie, ook nie soos Hy dit gebied het nie, nog minder met die *doel* om Hom te dien. Dit is om dié rede dat die Here God in sy wet wat Hy aan Israel gegee het, die oorspronklike instelling van die Sabbat, soos dit in die paradys gebied het, duidelik verwoord het.

Die Sabbat as dag wat God ingestel het, is nie deur Christus opgehef nie, maar die aard en karakter daarvan het verander. (Vgl. 3.2 hieronder).

Tweedens is die onderhouding van die Sabbat en Sondag vir die mens tot groot voordeel. Deur die rus wat voorgeskryf word, herwin die mens sy kragte om met ywer voort te werk. In Deut. 5:14 word die opdrag om geen werk op die Sabbat te doen nie, uitgebrei na “jou seun of jou dogter of die man of vrou wat vir jou werk ... sodat jou werksmense kan rus soos jy”. Hierdie uitbreiding wys op die breë humanitêre voordeel van die Sabbat: die onderhouding daarvan moet ook tot voordeel van jou familie en werksmense wees. Dit beklemtoon die feit dat die Sabbat vir die mens, tot voordeel van die mens, ingestel is. En wie die dag onderhou, sal ryklik geseën word: “As jy nie op die Sabbat oortree nie, op my heilige dag doen net wat jy wil nie, as jy die Sabbat ’n vreugde noem, as jy die heilige dag van die Here in ere hou, as jy dit eer deur nie jou gewone gang te gaan nie en nie handel te dryf nie, sal jy vreugde vind in die Here. Ek sal jou die beloofde land weer in besit laat neem, Ek sal jou laat eet van die opbrengs van die land van jou vader Jakob. Ek, die Here, het dit gesê.” (Jes. 58:13-14).

Dat die Sabbat tot voordeel van die mens gemaak is, blyk die duidelikste uit Jesus se woorde aan die Fariseërs: “Die Sabbatdag is vir die mens gemaak en nie die mens vir die Sabbatdag nie”. (Mark. 2:27-28). Binne konteks het

die dissipels op die Sabbat are begin pluk – iets wat nie geoorloof was nie. Toe die Fariseërs met Jesus daaroor in gesprek tree, het Hy hulle gewys op Dawid, wat honger was en die toonbrode in die tempel geëet het – iets wat net vir die priesters geoorloof was. Net soos die toonbrode in die dag van hongersnood vir Dawid tot diens was (so argumenteer Jesus), so kan 'n situasie ontstaan waarin die Sabbat tot diens aangewend kan word. Die mens is nie 'n slaaf waaroor die Sabbat met sy klomp wette heers nie. Daarom is die Seun van die mens Here of Beskikker oor die Sabbat om dit tot voordeel van die mens aan te wend.

Die wyse waarop Jesus juis op die Sabbat wonderwerke tot voordeel van die mens gedoen het, bevestig die oorspronklike karakter van dié dag.

3.2 *Verandering*

Naas duursaamheid is daar ook verandering tussen die Sabbat en die Sondag, en wel in terme van

- die motivering om die dag te onderhou, en
- die weersdags waarop dit gevier moet word.

In Ex. 20:8-11 is die motivering vir die opdrag om die Sabbat te heilig die feit dat God ses dae geskep en op die sewende dag gerus het. Die opdrag word in Deut. 5:12 herhaal, maar met 'n ander motivering: “Jy moet daaraan dink dat jy in Egipte 'n slaaf was en dat die Here jou God jou deur sy groot krag en met magtige dae daaruit bevry het. Daarom het die Here jou God jou beveel om die Sabbatdag te onderhou”. Hierdie verandering het belangrike implikasies vir ons verstaan van die Skriftuurlike Sabbat en Sondag. Allereers onderskei dit die Sabbat as skeppingsordinansie van wat genoem word die seremoniële Sabbat (*Nederlandse Geloofsbelydenis*, artikel 25). Deur die verandering word die genade van Christus se verlossingswerk op Israel betrek, daarin dat hulle in die wet van Moses allerlei voorskrifte ontvang wat hulle as deel van die seremoniële Sabbat moet nakom. Die voorskrifte wys heen na Christus se volmaakte verlossingswerk.

Eksegete (Grosheide, 1960:190-191; Van Leeuwen, 1966:43-44) is dit eens dat die seremoniële Sabbat in Christus vervul is. Dit beteken dat Christus vervul het wat in die skadu's van die seremonies afgebeeld is; daarom het die diens van die seremonies verval – en saam daarmee die onderhouding van die seremoniële Sabbat. Die duidelikste uitspraak in die verband is die vermaning van Paulus in Kol. 2:16-17: “Moet dus nie dat iemand julle oordeel oor wat julle eet of drink of oor 'n fees, nuwemaansfees of die Sabbat nie. Hierdie dinge is net 'n skaduwee (σκιά) van dit wat aan die kom was, maar die werklikheid (τὸ δὲ ὄνμα) is Christus”. Die vermaning was nodig, omdat

daar in die gemeente van Kolosse dwaalleraars was wat geleer het dat die mosaïese voorskrifte oor rein en onrein voedsel en drank steeds in ag geneem moet word en dat dit vir die gelowiges goed is om hulle van bepaalde voedsel en drank te weerhou. Verder het die dwaalleraars verkondig dat die Kolossense hulle aan die Joodse feeskalender moet hou en die Sabbat volgens die voorskrifte van die Fariseërs moet onderhou. Paulus vermaan hulle nou om hulle van al hierdie dinge los te maak, want dit is skadu's uit die ou bedeling, wat deur Christus se verlossingswerk werklikheid geword het. Dit is dus onmoontlik om die Sabbat op Ou Testamentiese – laat staan nog judaïstiese – wyse te vier. En veral sinloos om te dink dat die onderhouding van sulke wettiese voorskrifte enige verdienste voor God het. Christus het die hele wet vervul deur sy lyding en sterwe aan die kruis.

Retories belangrik is die antitese en die metafoor, wat Paulus in 2:17 gebruik om sy vermaning in vers 16 mee te motiveer. Die teenstelling tussen skaduwee en werklikheid is meer oorredend as 'n gewone positiewe stelling dat Christus die wet kom vervul het. In so 'n teenstelling is die fokus op die tweede deel daarvan en word dit beklemtoon (Tolmie, 2005:33=34). Die teenstellende $\delta\acute{\epsilon}$ in die tweede sinsdeel is nie in die 1983 Afrikaanse Bybel vertaal nie, maar wel in die nuwe 2014 vertaling. Verder is die metaforiese gebruik van $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ ("liggaam") as teendeel van $\sigma\kappa\iota\acute{\alpha}$ ("skaduwee") net so effektief. Die beeld is dié van 'n liggaam, wat in die son 'n skaduwee gooi (Grosheide, 1960:191). In 2:17 beteken dit dat die mosaïese voorskrifte vir Israel se godsdiens beskou kan word as skaduwees, wat met hulle vaag-omlynde beelde iets weergee van dit wat in die nuwe bedeling (ná Christus se koms) werklikheid geword het. Louw en Nida (1988:593) definieer $\sigma\kappa\iota\acute{\alpha}$ as "a faint archetype which foreshadows a later reality – 'foreshadow, faint prototype, shadow'", terwyl $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ beskryf word as "an entity which corresponds to an archetype or foreshadowing – 'reality, corresponding reality'" (*op. cit.*). Die funksie van 'n metafoor is om die gehoor te voorsien van 'n nuwe, ongewone siening van 'n saak en só hulle aandag meer intens daarop te fokus (Tolmie, 2005:99, 139).

Op oorredende wyse verklaar Paulus dus in Kol. 2:17 dat die Sabbat van Deut. 5:13-15 seremonieël was en in Christus vervul is. Laasgenoemde beteken dat Christus nuwe betekenis aan die Sabbat kom gee het. Teenoor die Fariseërs se opvatting van die Sabbat, wat bestaan het in wettiese formalisme met reël op reël en gebod op gebod, het Jesus die oorspronklike doel van die Sabbat herstel. Telkens wanneer Hy deur die Fariseërs daarvan beskuldig is dat Hy die Sabbat verbreek het deur wat Hy doen, het Hy die geleentheid gebruik om hulle sekere dinge oor die Sabbat te leer:

- dit was vir sy dissipels geoorloof om op die Sabbat are te pluk as hulle honger is, omdat dit nie in die Sabbat gaan om offerande nie, maar om barmhartigheid (Matt. 12:7);
- die Seun van die mens is Here van die Sabbat (Matt. 12:8), wat beteken dat Hy as Here die Sabbat ingestel het en dus weet hoe dit onderhou moet word;
- “die Sabbat is gemaak vir die mens en nie die mens vir die Sabbat nie” (Mark. 2:27), wat die onderskeiding tussen die Sabbat as skeppingsordinansie en die seremoniële Sabbat van die Jode beklemtoon. Met die uitspraak bevestig Jesus dat die Sabbat as skeppingsordinansie voorop staan;
- dit is geoorloof om goeie werke op die Sabbat te doen. Dit blyk onder andere daaruit dat Jesus sy meeste wonderwerke (veral genesingswonders) juis op die Sabbat gedoen het. Daarmee word onderstreep dat God die Sabbat ingestel het tot voordeel van die mens.

Die opheffing van die seremonies maak wel 'n einde aan die seremoniële Sabbat, maar die Sabbat as skeppingsordinansie hou steeds stand. Tog het daar t.o.v. die weksdag waarop dit gevier word, 'n verdere belangrike verandering ingetree: in die nuwe bedeling word die dag nie meer op die sewende nie, maar op die eerste dag van die week, gevier. In Joh. 20:19, Hand. 20:7 en in 1 Kor. 16:2 word die frase “eerste dag van die week (σάββατου)” gebruik, waar σάββατον beteken “a period of seven days – ‘week’” (Louw & Nida, 1988:651). Die betekenis veronderstel dat die Sabbatdag of Saterdag die sewende dag van die week is en die volgende dag dan beskou word as die eerste dag van die week.

Hoe en waar het die verandering ingetree? Dit het gebeur met Christus se opstanding uit die dood. Die evangelieskrywers deel ons mee dat Christus op die Vrydag gesterf en op die eerste dag van die week opgestaan het. Veral laasgenoemde dag as die dag van Christus se opstanding word uitdruklik deur al vier evangeliste vermeld (Matt. 28:1; Mark.16:2; Luk. 24:1; Joh. 20:1). Matteus en Markus skryf ook dat dit die dag ná die Sabbat was. Verder deel Markus (15:42), Lukas (23:54) en Johannes (19:42) ons mee dat Josef van Arimatea die liggaam van Jesus op die aand van die Voorbereidingsdag van die kruis afgehaal het. Die Voorbereidingsdag was die dag voor die Sabbat, d.w.s. die Vrydag. So is Christus se sterfdag én sy opstandingsdag bepaal deur die Sabbat, die sewende dag van die week. Kort vóór die Sabbat begin het is Hy van die kruis afgehaal en begrawe, en kort ná die verstryking daarvan het Hy opgestaan. Juis op die Sabbat, die

sewende dag, het Hy gerus van sy verlossingswerk – om op die eerste dag van die week op te staan en die nuwe bedeling in te lui. So word die Sabbat van die nuwe bedeling gedateer deur Christus se opstanding uit die dood en word die eerste dag van die week vir ons die rusdag (Francke, 1973:164).

Ten slotte moet opgemerk word dat dié dag wel ingestel is om te rus, maar dat die Here die dag ook geheilig het tot sy diens. Volgens die *Heidelbergse Kategismus* (Sondag 38, vraag en antwoord 103) bestaan Sondagsheiliging daarin om met die gemeente saam te kom en na die Woord van God te luister, die sakramente te gebruik, die Here openlik aan te roep en christelike liefdesoffers te bring. Dit beteken nie dat die Sondag heiliger is as die ander dae van die week nie, omdat elke dag van ons lewe in Christus aan God gewy is. Dit beteken wel dat die Sondag 'n besondere dag is, omdat dit gekenmerk word deur sekere aktiwiteite waaraan die nuwe volk van die Here as geheel deelneem (Francke, 1973:160).

4. Die Sabbatisme

Oor die Sabbat as rusdag vir God en mens bied die brief aan die Hebreërs 'n insiggewende perspektief. In 4:9 het die skrywer dit oor die Sabbatsrus (σαββατισμός), wat oorbly vir die volk van God. Dit is die enigste keer dat dié woord in die Nuwe Testament gebruik word, en dit beteken: “a special religiously significant period for rest and worship – ‘a Sabbath rest, a period of rest’” (Louw & Nida, 1988:652).

In sy bespreking van die *Sabbatisme* in 3:7-4:11 gebruik die skrywer van die brief ook die onderskeiding tussen duursaamheid en verandering. Die duursame in die hele argument is die rus wat God vir sy gehoorsame volk beloof het – 'n belofte wat steeds standhou. “Om in sy rus in te gaan/nie in te gaan nie” loop soos 'n goue draad deur 3:7-4:11 heen en bind dit saam tot 'n eenheid. Die bewoording is ontleen aan Psalm 95:11, waar dit gebruik is as God se reaksie op die Israeliete se hardkoppigheid en moedswilligheid tydens hulle omswerwinge in die woestyn. Vir veertig jaar het hulle Hom getart en moedswillig hulle eie weë gevolg. Die gevolg was dat Hy in sy toorn gesweer het: “In my rus sal hulle beslis nie ingaan nie” (3:11). Die teks word ook aangehaal in 4:3 en 5, terwyl na die rus verwys word in 3:19; 4:1, 3, 5, 6 (twee keer), 8, 10 en 11.

Wat behels dié rus? Binne die konteks van 3:7-4:11 dui die Sabbatsrus op die *gehoorsaamheid* wat die volk van God in Christus aan Hom verskuldig is – vandaar die duidelike teenstelling met hulle wat vanweë hulle ongehoorsaamheid nie in die rus ingegaan het nie (Heb. 4:6). Die Sabbatsrus

wat oorbly vir die volk van God, is dus “*die in-Christus-herstelde paradys-orde van vrede en gehoorsaamheid aan God*” (Strauss, 1978:243, eie kursivering) – ’n appél wat op die nuwe Israel se totale lewe slaan. Soos wat Israel van ouds as heilige volk geroepe was om sy gehoorsaamheid onder meer in kulties-godsdienstige daade ten uitvoer te bring, so is die nuwe Israel geroepe om Christus se verlossingsverdienste te vier in al sy lewensuitinge.

Die vraag ontstaan nou *wanneer* gelowiges as gehoorsame volk van God die Sabbatsrus binnegaan. Om die vraag te beantwoord, help die onderskeiding tussen kontinuïteit (duursaamheid) en diskontinuïteit (verandering) ons nogeens. Aan die een kant deel die gelowiges as gehoorsame Godsvolk reeds in die rus en bestaan daar kontinuïteit in die rus wat Hy beloof het (soos hierbo aangetoon); aan die ander kant het hulle dit nog nie ten volle ontvang nie en bestaan daar diskontinuïteit in die rus van hierdie bedeling en die een wat kom.

Skrifverklaarders (Lincoln, 1981:220 en Lane, 1991:99), wat eersgenoemde standpunt beklemtoon, wys op die gebruik van die praesens εἰσερχόμεθα in 4:3, wat beteken dat gelowiges nou reeds die rus binnegaan. Dié standpunt word gesteun deur die bondige en kragtige stelling in 4:3, wat as strategiese punt die skrywer se hele argument saamvat: “Ons wat tot geloof gekom het, gaan immers wel die rus in” (2014 vertaling). Geleerdes ten gunste van die toekomstige ingaan in die rus, beroep hulle weer op die konteks van 4:1-11 en reken dis belangriker as die teenswoordige tydsvorm εἰσερχόμεθα in 4:3. Hulle beskou die praesens in 4:3 as “a futuristic present such as one finds in Matt 17:11; John 14:3; and 1 Cor 16:5” (Touissant, 1982:71), of as ’n proleptiese praesens (Oberholzer, 1989:185-196). Die aansporings in 4:1 en 4:11 om te volhard en hulle te beywer om in die rus in te gaan, steun laasgenoemde standpunt.

Barrett (1956:372) is van oordeel dat die rus sowel teenswoordig as toekomstig is, omdat dit God se rus is; gelowiges gaan dit binne, maar moet ook streef om dit in te gaan. Hoe moet ons dié paradoks verstaan? Die antwoord is geleë in 4:2: die blye boodskap van God se rus het die Israeliete nie gebaat nie, omdat dit nie met die geloof verenig was nie. Vir die Hebreërskrywer is sy gehoor ’n *geloofsgemeenskap* onderweg (Käsemann, 1984:17-20). Hierdie geloof is nie net op die toekoms gerig nie, maar ook op die realiteite wat reeds bestaan – hoewel hulle eers aan die lig sal kom by die voleinding (Barrett, 1956:380). Die gelowiges in die nuwe bedeling het egter ’n voordeel bo dié in die ou bedeling, omdat “for them the unseen truth which God will one day enact is no longer entirely unseen; it has been manifested in Jesus” (Barrett, *op. cit.*). Deur hulle Verteenwoordiger kan die gelowiges nou reeds in die hemelse rus deel en tot God nader. Daarvoor is geloof nodig

– die geloof wat die skrywer in 11:1 beskryf as “om seker te wees van die dinge wat ons hoop, om oortuig te wees van die dinge wat ons nie sien nie”. Die twee gaan hand aan hand; geloof behels verwagting, die verwagting van die dinge waarop ons hoop; aan die ander kant het dit wat onsigbaar is, ’n werklikheid geword deur die geloof (Ramantswana, 2013:10-11).

Die rus van God is dus reeds ’n werklikheid in en deur Christus (kontinuuïteit); tog moet dit nog kom (diskontinuuïteit), en wel as deel van die erfenis wat hierna op alle gelowiges wag (De Klerk, 1951:78-9; Bruce, 1990:78).

DeSilva (2000:155-156 en 167-168), wat ook erns maak met die tye van die werkwoorde in die oorspronklike Grieks, bied ’n insiggewende verklaring vir die praesens εἰσερχόμεθα in 4:3, wat bogenoemde interpretasie steun. Indien die praesens in 4:3 gewoon vertaal word met “gaan die rus in” (soos die 1983 en 2014 Afrikaanse vertalings dit het), laat dit nie reg geskied aan die skrywer se “vivid eschatology and rhetorical strategy” nie (2000:155). DeSilva verkies om die aspek van voortdurende handeling tot sy reg te laat kom deur die praesens te vertaal met “(we who believe) are entering that rest”; dit wil sê ons is besig om die drempel na die beloofde land oor te steek. Ons is egter nog nie daar oor nie; ons moet ons beywer om die rus binne te gaan, omdat huiwering op die drempel noodlottig kan wees (soos in die geval van oud-Israel, 4:11). Die voorstel van DeSilva is nie net taalkundig nie, maar ook eksegeties verantwoord. Die skrywer plaas sy gehoor deurlopend op die drempel van dit wat beloof is (10:19-23; 35-39); hulle word verseker van die “reeds”, dit is, die werklikheid daarvan (want dit is wat geloof beteken), maar hulle beleef dit nog nie ten volle nie. Met die strategie probeer die skrywer sy gehoor oorreed om te volhard en nie in ongeloof te verval nie.

In die lig hiervan word die voorstel van DeSilva gesteun om εἰσερχόμεθα in 4:3 duideliker te vertaal met: “Want ons wat tot geloof gekom het, is besig om in die rus in te gaan”.

Met ’n inklusiewe “ons” in σπουδάσωμεν en ’n konkluderende “dan” (οὖν) sluit die skrywer sy argument af as hy sy gehoor aanspoor: “Laat ons ons dan beywer om in daardie rus (die *Sabbatismos*) in te gaan, sodat niemand dalk in dieselfde patroon van ongehooraamheid verval nie” (4:11).

5. Konklusie

Die hermeneutiese strategie wat in die artikel gebruik is om die verhouding tussen Sabbat en Sondag te verstaan, is die wysgerige onderskeiding tussen duursaamheid en verandering. Laasgenoemde is eers epistemologies

begronnd. Daarna is dit gebruik om die identiteit van dié dag in die Ou en Nuwe Testament te beskryf. Die duursame in die verhouding tussen Sabbat en Sondag bestaan daarin dat die dag met sy eie karakter deur die Here ingestel is en dat die onderhouding daarvan vir die geloofs-gehoorsame mens groot voordeel inhou. In die gang van die geskiedenis is daar egter ook verandering of diskontinuiteit in terme van die motivering van die opdrag om dié dag te onderhou, asook die weksdag waarop dit gevier moet word. Sáám gee die kontinuïteit en die diskontinuïteit vir ons insig in die identiteit van die Skriftuurlike dag wat die Here as rusdag ingestel het.

Die artikel is afgesluit met 'n bespreking van die *hapax legomenon* Sabbatismos in Heb. 4:9, wat ook aan die hand van die onderskeiding tussen duursaamheid en verandering verstaan kan word. Daar is aandag gegee aan die vertaling van Heb 4:3, terwyl gewys is op die ooredingsmiddele wat Paulus gebruik in die sleutelteks oor die verhouding tussen Sabbat en Sondag, t.w. Kol 2:17.

Bibliografie

ARISTOTLE. 2001. *The basic works of Aristotle*. Edited by Richard McKeon with an introduction by C.D.C. Reeve. (Originally published by Random House in 1941). New York: The Modern Library.

BARRETT, C.K. 1956. The Eschatology of the Epistle to the Hebrews. *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Eds. Davies, W.D. & Daube, W.) Cambridge: Cambridge University Press, 363-369.

BRUCE, F.F. 1990. *The Epistle to the Hebrews*. The New International Commentary on the New Testament. Revised Edition. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

DE KLERK, P.J.S. 1951. *Die Brief aan die Hebreërs*. 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. (General Editor D.F.M. Strauss). Lewiston: The Edwin Mellen Press.

FRANCKE, J. 1973. *Van Sabbat naar zondag*. De rustdag in Oud en Nieuw Testament. Amsterdam: Uitgeverij Ton Bolland.

- GROSHEIDE, F.W. 1960. *De Brief van Paulus aan de Kolossenzen*. Commentaar op het Nieuwe Testament. Kampen: N.V. Uitgeversmaatschappij J.H. Kok.
- KÄSEMANN, E. 1984. *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*. Translated by Roy Harrisville and Irving L. Sandberg. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- LANE, W.L. 1991. *Hebrews 9-13*. World Biblical Commentary, Vol. 47. Dallas: Word Books.
- LINCOLN, A.T. 1981. *Paradise Now and Not Yet. Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to his Eschatology*. SNTS. MS 43. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOUW, J.P. & NIDA, E.A. 1988. *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*. 2 vols. New York: United Bible Societies.
- OBERHOLZER, T.K. 1989. The Failure to Heed His Speaking in Hebrews 12:25-29. *Bibliotheca Sacra* 146:67-75.
- PLATO. 1961. *Kratylos*. *Loeb Classical Library*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- PLATO, 1973. Edited by E. Hamilton & C. Huntington. *The Collected Dialogues of Plato; Including the Letters*. Princeton: University Press.
- RAMANTSWANA, H. 2013. Mount Sinai and mount Zion – discontinuity and continuity in the book of Hebrews. *In die Skriflig* 47(2).
- 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.
- STRAUSS, D.F.M. 2009. *Philosophy. Discipline of the Disciplines*. Grand Rapids: Paideia Press.
- TOLMIE, D.F. 2005. *Persuading the Galatians. A text-centred rhetorical analysis of a Pauline letter*. WUNT 2/190. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- TOUISSANT, S.D. 1982. The eschatology of the warning passages in the book of Hebrews. *Grace Theological Journal* 3(1):67-80.
- VAN LEEUWEN, J.A.C. 1966. *De Brief aan de Colossenzen*. Korte Verklaring der Heilige Schrift. Kampen: J.H. Kok.