

**Die verhouding “Ekklesia” tot die “Koninkryk van God”:
‘n hermeneutiese studie in die lig van Openbaring 1-3**

deur Willem Petrus Wahl

**vir die graad Magister Artium in Teologie
in die fakulteit Teologie, Departement Bybelkunde, aan die
Universiteit van die Vrystaat.**

Studieleier: Professor S.J.P.K. Riekert

31 Mei 2007

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1: INLEIDING.....	5
1.1 Doel.....	5
1.2 Probleemstellings.....	5
1.3 Navorsingsvrae.....	7
1.4 Metodiek.....	7
1.5 Sleutelterme.....	8
1.6 Afkortings.....	9
HOOFSTUK 2: METODIEK.....	10
2.1 Teksgesentreerde interpretasiemetodiek.....	13
2.1.1 Formele kritiek.....	13
2.1.2 Strukturalisme.....	15
2.2 ‘n Grammatikaal-historiese inslag: interpretasiemetodiek van hierdie studie..	15
2.3 Ontwerp van hierdie studie.....	16
2.4 Samevatting.....	17
HOOFSTUK 3: DIE HISTORIESE KONTEKS VAN DIE BOEK OPENBARING.....	18
3.1 Die ontstaan en algemene historiese agtergrond van die boek Openbaring.....	18
3.2 Inhoud van die teks in historiese konteks.....	24
3.3 Samevatting.....	27
HOOFSTUK 4: DIE LITERÊRE KONTEKS VAN OPENBARING EN EKSEGESE VAN OPENBARING 2-3.....	28
4.1 Die literêre konteks van die boek Openbaring.....	28
4.1.1 Apokalips.....	28
4.1.1.1 Apokalips (dui die tipe teks aan).....	30
4.1.1.2 Apokaliptiese eskatologie.....	33
4.1.1.3 Apokaliptiese beweging/Apokaliptisisme (sosiologiese aspekte).....	34
4.1.2 Profesie.....	36
4.1.3 Brief.....	38
4.2 Eksegese van Openbaring 2-3.....	40
4.2.1 Die gemeente in Efese (Openbaring 2:1-7).....	49
4.2.1.1 Die adres.....	49
4.2.1.2 Die selfidentifisering van Christus.....	50
4.2.1.3 Lof aan die gemeente.....	51
4.2.1.4 Kritiek teen die gemeente.....	53
4.2.1.5 Waarskuwing en bedreiging.....	55
4.2.1.6 Aansporing en belofte.....	56
4.2.2 Die gemeente in Smirna (Openbaring 2:8-11).....	57
4.2.2.1 Die adres.....	57
4.2.2.2 Die selfidentifisering van Christus.....	57
4.2.2.3 Lof aan die gemeente.....	58
4.2.2.4 Kritiek teen die gemeente.....	59
4.2.2.5 Aansporing en belofte.....	59
4.2.3 Die gemeente in Pergamum (Openbaring 2:12-17).....	60
4.2.3.1 Die adres.....	61

4.2.3.2	Die selfidentifisering van Christus.....	62
4.2.3.3	Lof aan die gemeente	62
4.2.3.4	Kritiek teen die gemeente	63
4.2.3.5	Waarskuwing en bedreiging	64
4.2.3.6	Aansporing en belofte	65
4.2.4	Die gemeente in Tiatira (Openbaring 2:18-28).....	67
4.2.4.1	Die adres	67
4.2.4.2	Die selfidentifisering van Christus.....	67
4.2.4.3	Lof aan die gemeente	68
4.2.4.4	Kritiek teen die gemeente	69
4.2.4.5	Aansporing en belofte	71
4.2.5	Die gemeente in Sardis (Openbaring 3:1-6)	73
4.2.5.1	Die adres	74
4.2.5.2	Die selfidentifisering van Christus.....	75
4.2.5.3	Kritiek teen die gemeente	76
4.2.5.4	Waarskuwing en bedreiging	78
4.2.5.5	Aansporing en belofte	79
4.2.6	Die gemeente in Filadelfia (Openbaring 3:7-13).....	81
4.2.6.1	Die adres	81
4.2.6.2	Die selfidentifisering van Christus.....	81
4.2.6.3	Lof aan die gemeente	83
4.2.6.4	Kritiek teen die gemeente	84
4.2.6.5	Waarskuwing en bedreiging	85
4.2.6.6	Aansporing en belofte	86
4.2.7	Die gemeente in Laodisea (Openbaring 3:14-22).....	87
4.2.7.1	Die adres	88
4.2.7.2	Die selfidentifisering van Christus.....	89
4.2.7.3	Lof aan die gemeente	90
4.2.7.4	Kritiek teen die gemeente	91
4.2.7.5	Waarskuwing en bedreiging	92
4.2.7.6	Aansporing en belofte	93
4.3	Samevatting.....	94
HOOFSTUK 5: Βασιλεία TEENoor Βασιλείς, ‘n TEKSKRITIESE BESKOUIING		
VAN OPENBARING 1:6.....		96
5.1	“Koninkryk” (Βασιλεία) teenoor “konings” (Βασιλείς).....	96
5.1.1	Kriteria in die bepaling van die outograaf	97
5.1.1.1	Eksterne kriteria.....	98
5.1.1.2	Interne kriteria.....	99
5.1.2	Koninkryk en priesters in Openbaring 1:6.....	100
5.2	Samevatting.....	104
HOOFSTUK 6: DIE KONINKRYK VAN GOD AS GODDELIKE HEERSKAPPY ..		106
6.1	Inleiding	106
6.2	Basiese vertrekpunt.....	106
6.3	Interpretasiemodelle.....	109
6.3.1	Die liberale skool	110
6.3.2	Die konsekwente eskatologie.....	114

6.3.3	Die gerealiseerde eskatologie	117
6.3.4	Die transendente of bo-tydelike eskatologie.....	121
6.3.5	Die eksistensiale eskatologie	122
6.3.6	Die futuristies-horisontale eskatologie	122
6.3.7	Die evolusionistiese eskatologie.....	123
6.3.8	Die eskatologie in die spanning tussen die <i>reeds</i> en die <i>nog nie</i> /bipolêre eskatologie	123
6.4	Ou-Testamentiese konteks van die begrip <i>Koninkryk van God</i>	130
6.5	Nuwe-Testamentiese konteks van die begrip <i>Koninkryk van God</i>	134
6.6	Samevatting.....	138
HOOFSTUK 7: DIE EKKLESIA (KERK) AS EENHEID		140
7.1	Inleiding	140
7.2	Die sigbare en onsigbare eenheid van die Ekklesia	141
7.2.1	Die sigbare eenheidsmodel	141
7.2.2	Die onsigbare (mistieke) eenheidsmodel	148
7.2.3	Die bipolêre eenheidsmodel.....	151
7.3	Vertaling van die woord <i>Ekklesia</i>	154
7.4	Samevatting.....	159
7.5	Die Kerk in Openbaring.....	162
7.6	Finale samevatting	168
HOOFSTUK 8: DIE VERHOUDING TUSSEN EKKLESIA EN KONINKRYK VAN GOD IN OPENBARING 1-3.....		170
8.1	Die sewe kandelare as simboliek van eenheid in verskeidenheid.....	171
8.1.1	Die sewetal simbool.....	172
8.1.2	Die afsonderlikheid van die sewe kandelare.....	174
8.1.3	Die simboliese funksie van die sewe kandelare.....	176
8.2	Samevatting.....	181
HOOFSTUK 9: FINALE SAMEVATTING		183
Bibliografie		191
Afrikaanse opsomming en sleutel terme.....		204
English abstract and key terms		206

HOOFSTUK 1: INLEIDING

1.1 Doel

Die **doel** van hierdie studie is om die verhouding tussen die terme *Koninkryk van God* en *Ekklesia* na te vors binne die Bybelse hermeneutiek. Daar sal op Openbaring 1-3 gefokus word omdat dit die kernidee van hierdie studie saamvat, naamlik dat die Koninkryk van God die spil is waaromheen die bestaan van die Ekklesia (Kerk) wentel.

1.2 Probleemstellings

Drie **probleme** bestaan egter oor die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Ekklesia. Die eerste een is dat daar twee teenoormekaarstaande kragte gelyktydig op die Kerk inwerk: die Koninkryk van God en die sondige wêreld. Ladd (1993:66-67) redeneer dat “the church lives ‘between the times’; the old age goes on, but the powers of the new age have irrupted into the old age”. Alhoewel die Ekklesia op aarde blootgestel is aan die krag van die Koninkryk van God, werk daar terselfdertyd ‘n teenoorgestelde krag op die Kerk in. In soverre die Kerk in ‘n gevalle wêreld bestaan, is sy¹ blootgestel aan die krag van sonde, die gevalle menslike natuur en die Satan. Net soos die Koninkryk ‘n krag op die Kerk uitoefen, net so oefen die gevalle wêreldbedeling ‘n teenkrag op die Kerk uit. Hendriksen (1977:69) problematiseer die teenwoordigheid van hierdie teenkrag verder as hy redeneer dat die aanslae van die wêreld, die duiwel en die sondige natuur daarop gerig is om die Ekklesia te verwêreld en “Christus te verloën”.

¹ Omdat daar simbolies na die Ekklesia verwys word as die Bruid van Christus in Galasiërs 6:16 en Openbaring 21:9, sal die vroulike voornaamwoord aangewend word om na die Ekklesia in hierdie studie te verwys.

‘n Verdere probleem ontstaan as die Kerk verwêreld en gevolglik faal om ‘n ambassadeur van die Koninkryk van God op aarde te wees. Ramsey (1977:76) verduidelik hierdie tweede probleemstelling soos volg:

It is manifest that it [Ekklesia] can only be a true representative of the spiritual kingdom, as it [Ekklesia] presents a true embodiment of its truths and principles, its spiritual character and privileges [...] Just so far as it fails in this must it forfeit all claim to the divine promises, and become itself the object of the Lord’s displeasure, chastisement and desolating judgements.

Hierdeur dui Ramsey (1977:76) aan dat die Ekklesia slegs die Koninkryk van God op aarde verteenwoordig indien die waarhede, beginsels, karaktereenskappe en voorregte van die Koninkryk deur haar beliggaam word. Die Ekklesia maak dus deur die fasette van leer en lewe die Koninkryk van God op aarde sigbaar. Die Ekklesia loop egter die gevaar om in hierdie ambassadeursrol te faal in soverre die leer en lewe van die Koninkryk van God nie in dié van die Kerk sigbaar is nie. Wanneer dit gebeur, sal die Here die “kandelaar [Kerk] van sy plek verwyder” (Openbaring 2:5, OAV).

Ladd (1993:117) dui op ‘n volgende probleem, naamlik die interafhanklikheid tussen Kerk en Koninkryk, as hy soos volg oor die verteenwoordigingsrol van die Ekklesia redeneer:

The Kingdom creates the church, works through the church, and is proclaimed in the world by the church. There can be no Kingdom without a church [...] and there can be no church without God’s Kingdom.

Net soos die Kerk nie kan bestaan of funksioneer sonder die Koninkryk van God nie, net so kan die Koninkryk van God nie op aarde kom sonder die Nuwe-Testamentiese Ekklesia nie. Slegs as die Koninkryk van God die spil word waaromheen die bestaan van die Ekklesia wentel, kan beide Koninkryk en Kerk tot sy reg kom.

1.3 Navorsingsvrae

Dit is dus van kardinale belang dat daar opnuut vanuit die hermeneutiek gekyk sal word na die verhouding wat daar tussen die Koninkryk van God en die Ekklesia bestaan. Hierdie hermeneutiese studie sal, aan die hand van Openbaring 1-3, die volgende **navorsingsvrae** van die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Ekklesia belig: Hoe lyk die historiese en literêre konteks waarbinne die verhouding tussen Koninkryk en Kerk in Openbaring 1-3 bestaan? Hoe dra die idee van die interafhanklikheid van Kerk en Koninkryk by tot die verstaan van die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Ekklesia en die onderskeie begrippe self? Wat is die spesifieke definisie van die terme *Koninkryk van God* en *Ekklesia*. In die fynere definiëring van die Koninkryk van God word verdere vrae oor die koms van die Koninkryk gestel. Is die koms onderhewig aan 'n proses in die individu of is die koms van die Koninkryk oombliklik en universeel? Wat is die mens se aandeel en wat is God se aandeel in die koms van die Koninkryk? Is die tyd van bestaan van die Koninkryk hier en nou of lê die koms daarvan in die toekoms en behoort die bestaan daarvan tot 'n volgende bedeling?

Die fynere definiëring van die term *Ekklesia* (ἐκκλησία) belig ook verskeie aspekte oor die eenheid van die Kerk. Hoe kan die sigbare en onsigbare faset van die eenheid van die Kerk met mekaar versoen word? Watter aspekte oor die eenheid van die Kerk word deur die bestudering van die Griekse woord ἐκκλησία belig?

Laastens kan gevra word hoe die vorm en funksie van die kandelaarbeeld in Openbaring 1-3 die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Ekklesia duideliker verstaanbaar maak.

1.4 Metodiek

Hoofstuk 2 stel die **metodiek** aan die orde wat in hierdie studie aangewend is ten einde bogemelde vrae te bestudeer. Die navorsingsvrae ondersteun die doel van hierdie studie,

naamlik om die verhouding wat daar tussen die terme *Koninkryk van God* en *Ekklesia* bestaan, dieper na te vors binne die probleemarea van die Bybelse hermeneutiek.

Alhoewel vorige studies rakende die Ekklesia en die Koninkryk van God van onskatbare waarde is (Botha 1965; Du Preez 1979), is daar na my mening nog weinig gedoen om die unieke rol van die Kerk binne die konteks van die Koninkryk van God saam te voeg met die unieke funksie wat die Ekklesia korporatief, maar ook individueel in elke milieu moet vervul.

Die Koninkryk van God is die spil waaromheen die bestaan van die Ekklesia wentel. Hierdie kernidee is saamgevat in die verhouding tussen *Koninkryk van God* en *Ekklesia* in Openbaring 1-3.

1.5 Sleutelterme

Apokalips Dit is 'n tekstipe. Apokalips beteken openbaring. Kenmerke van apokaliptiese geskrifte is dat dit inhoudelik handel oor 'n openbaring wat deur 'n buitewêreldse bemiddelaar aan 'n mens (siener of dromer) oorgedra word. Die tema van verlossing figureer sterk in apokaliptiese tekste deurdat verlossing (en ook vernietiging) van hierdie bose aardse bestel vanuit die transendente sal kom. Visioene en sterk simboliek word gebruik om hierdie verlossingsboodskap oor te dra (Vorster 1986:158-159; Riekert 2005:29-30).

Ekklesia/Kerk: Dit is die gemeenskap van gelowiges. Geografiese en kronologiese aspekte oor hierdie gemeenskap is sekondêr tot die gemeenskapsbegrip. Die Kerk het 'n sigbare institusionele vorm, maar ook 'n onsigbare eenheid in Christus.

Eskatologie	Dit is ‘n studie oor die “laaste dinge”; die toekoms. Bybelse eskatologie word onderverdeel in profetiese eskatologie en apokaliptiese eskatologie. Profetiese eskatologie veronderstel ‘n toekoms wat kontinu is aan die heilsgeskiedenis van God se volk/Kerk op aarde. ‘n Finale redding val binne die kader van hierdie wêreldbedeling en die koms van die Koninkryk word in aardse terme uitgedruk. Dit is dus histories reël van aard. Apokaliptiese eskatologie, aan die ander kant, veronderstel ‘n breuk tussen die huidige wêreld en die toekomstige era; hierdie eeu is boos, maar die toekomstige era is die era van God se Koninkryk. Dit is histories ideëel van aard.
Hermeneutiek	Dit is die vermoë om ‘n sekere stel interpretasieëls toe te pas ten einde die ware betekenis van ‘n bepaalde teks te bepaal. Bybelse hermeneutiek het as taak die interpretasie van die Bybelteks.
Koninkryk van God	Dit is die soewereine heerskappy van God. Alhoewel dit ook kan dui op die gebied waaroor regeer word, is die primêre fokus op die feit dat God regeer, dat Hy koning is.
Profesie	Dit is ‘n genre gedryf vanuit ‘n perspektief dat God betrokke is by die verlede, hede en toekoms en alles onder beheer het. Profesie het ten doel om te vermaan en te vertroos.

1.6 Afkortings

KJV	King James Version
LXX	Griekse Ou Testament
NAV	Nuwe Afrikaans Vertaling
OAV	Ou Afrikaanse Vertaling

HOOFSTUK 2: METODIEK

Aangesien die doel van hierdie studie is om die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Ekklesia dieper na te vors binne die probleemarea van Bybelse hermeneutiek, is dit nodig om die term *Bybelse hermeneutiek* onderskeidend te definieer. Die Goddelike outoriteit van die Bybelteks onderskei Bybelse hermeneutiek van algemene hermeneutiek. In die Bybelse hermeneutiek word tussen drie benaderingswyses onderskei: 'n outeursesentreerde, teksgesentreerde en lesersesentreerde interpretasiemetodiek (Tate 1991:174-205). Die interpretasiemetodiek van hierdie studie is teksgesentreerd, nie outeursesentreerd of lesersesentreerd nie. 'n Teksgesentreerde interpretasiemetodiek fokus op die literêre genre, goeie eksegetiese asook 'n deeglike woordstudie van die teks. Hierdie studie plaas ook 'n klem op die historiese konteks van die teks en gee die interpretasiemetodiek 'n grammatikaal-historiese inslag.

Volgens Ramm (1987:7) is hermeneutiek 'n stel reëls wat aangewend word vir die interpretasie van enige teks waarvan die betekenis nie voor die hand liggend is nie. Ramm (1987:7-8), in lyn met Tate (1991:145-163), voer sy argument verder deur sekere gapings in die kommunikasie tussen die outeur en die leser van die teks uit te lig. Interpretasiegapings is daarvoor verantwoordelik dat die betekenis van die teks nie voor die hand liggend is nie. Die volgende gapings kan as voorbeelde genoem word: 'n historiese gaping, 'n kulturele gaping, 'n linguïstiese gaping en 'n geografiese gaping (Ramm 1987:7-8).

Alhoewel die algemene hermeneutiek waarde het, is die fokus van hierdie studie op Bybelse hermeneutiek. Bybelse hermeneutiek gebruik die reëls wat in die algemene hermeneutiek geld as basis, maar bou daarop voort ten einde reëls vas te lê vir die korrekte interpretasie van die Bybelteks (Ramm 1987:7-8). Tate (1991:174-205) verdeel, soos reeds aangedui, Bybelse uitleg- en interpretasiemetodiek in die volgende drie hoofgroepe:

- Outeursentreerde interpretasie
- Teksgesentreerde interpretasie
- Lesergesentreerde interpretasie

Die beginsel van 'n **outeurgesentreerde interpretasiemetodiek** is dat die Bybelteks die produk van 'n outeur(s) se denke is. Die denke is die oorsaak en die teks is die produk. In sy wese poog hierdie interpretasiemetodiek om 'n profiel van die denke en milieu van die outeur(s) daar te stel ten einde vas te stel wat die boodskap is wat die outeur(s) wou kommunikeer (Tate 1991:175). Outeursentreerde interpretasiemetodes het 'n sterk historiese fokus. Die denke en skryfstyl van outeurs word gesien as 'n refleksie van die historiese milieu waarin hulle geleef het. Geskiedenis word in definitiewe periodes ingedeel waarvan elke periode sy eie vooropgestelde idees, kultuur, waardes, wêreldbeskouing en taal het (Tate 1991:175). Tuckett (1987:78-135) verdeel outeursentreerde interpretasie in die volgende vier onderafdelings: bronnekritiek, vormkritiek, redaksiekritiek en kanonkritiek.

Teksgesentreerde metodes respekteer die outonomie van die teks. Skeppingstrategie, literêre vorme en tekstuele koherensie word alles in verhouding met tekstuele outonomie gebring. Met outonomie word bedoel dat die teks apart staan en apart funksioneer van die outeur of die leser; die teks word dus die standaard waarteen die interpretasie gemeet word. 'n Sterk klem word op die koherensie van die dele gelê om 'n geheelteks te vorm. 'n Deeglike verstaan van die individuele dele van die geheelteks is dus van belang (Tate 1991:185).

Met **lesergesentreerde interpretasie** word bedoel dat die teksbetekenis tydens die interaksie tussen leser en teks gevorm word. Sekere vrae is prominent vir hierdie metode van interpretasie, naamlik: Waarom is sekere tekste belangriker as ander? Is dit regtig aanvaarbaar om van die betekenis van 'n bepaalde teks te praat sonder om in ag te neem wat gebeur wanneer hierdie teks gelees word? Wat gebeur regtig wanneer 'n bepaalde teks gelees word? (Tate 1991:190-204).

Alhoewel al drie interpretasiemetodes waarde het, word die teksgesentreerde interpretasiemetodiek in hierdie studie gebruik om die Bybelteks (Openbaring 1-3) uit te lê. Die rede vir hierdie keuse sentreer om die beginsel van die Goddelike gesag van die Bybelteks.

Hasel (1972:136-137) redeneer dat Bybelse interpretasiemetodiek “seeks to grasp statements and testimonies witnessing to God’s self-disclosure as the Lord of time and event, who had chosen to reveal himself in actual datable happenings of human history through acts and words of judgement and salvation”. Hierdeur dui Hasel (1972:136-137) aan dat God deur die Skrif homself aan die mens openbaar en daarom het die Skrif gesag. Die Bybelteks word dus die plek waar God met die mens kontak maak. Ook Riekert (1980:22) redeneer dat “the Bible derives its authority from God. The Bible witnesses to God and God speaks in its pages”. Hierdeur lig Riekert (1980:22) ‘n volgende aspek van die gesag van die Skrif uit, naamlik dat God nie net deur die Bybel op ‘n spesiale manier met die leser kontak maak nie, maar die leser ook met God. Die gesag van die Skrif lê dus daarin dat die Bybelteks die plek word waar God met die mens kontak maak en die mens met God. Kontak tussen God en die mens moet die doel van enige hermeneutiese interpretasiemetodiek wees.

Tate (1991:173-174) redeneer dat daar ‘n korrelasie tussen interpretasiemetodiek en doelwit bestaan deurdad die **interpreteerder** sekere **interpretasiemetodes** tydens die ondersoek van die **Bybelteks** aanwend ten einde sy **interpretasiedoelwit** te bereik. Die interpretasiemetodiek bepaal hoe die leser met die teks omgaan en hoe die data van die betrokke teks gesien en aangewend word. Teksgesentreerde interpretasie ondersteun die doelwit van kontak tussen God en die mens die beste, omdat dit op die outonomie van die teks gefokus is; die leser bly dus objektief sodat hierdie kontak kan plaasvind. Met outegesentreerde interpretasie is die leser subjektief gefokus op die profiel van die denke en milieu van die outeur(s) ten einde vas te stel wat die boodskap is wat die outeur(s) wou kommunikeer. Hierdie subjektiwiteit kom ook voor tydens lesergesentreerde interpretasie deurdad die leser gepreokkupeer is met sy eie vrae en denke.

Vervolgens sal die teksgesentreerde interpretasiemetodiek as metodiek vir hierdie studie oor die verhouding tussen Koninkryk van God en Ekklesia bespreek word.

2.1 Teksgesentreerde interpretasiemetodiek

Tate (1991:186-190) verdeel teksgesentreerde metodes in die volgende subkategorieë: **formele kritiek** en **strukuralisme**.

2.1.1 Formele kritiek

In die formele kritiek word die betekenis deur die literêre teks bepaal. Die betekenis van die teks is uniek en literêre metodes word aangewend om die unieke teks beter te verstaan (Tate 1991:186-190).

Ramm (1987:13-17) lig drie belangrike fokuspunte van die formele kritiek uit, naamlik die literêre genre, grammatikale eksegeese en die woordstudie van die teks.

Vir Ramm (1987:13-17) is die **literêre genre** die verwysingsraamwerk waarbinne die woorde van die teks gebruik word. Hierdie verwysingsraamwerk het 'n direkte invloed op die betekenis van die teks. Hier kom die interpretasiemodel van Du Rand (1990:244-245) handig te pas omdat dit die literatuursoort van Openbaring die beste beskryf. Die literatuursoort as raamwerk van die teks (dit is Openbaring 1-3) word in Hoofstuk 4 van hierdie studie bespreek.

Tweedens redeneer Ramm (1987:13-17) dat grammatikale **eksegese** op die samestelling van sinne en paragrawe/perikope fokus. Grammatikale eksegeese lê 'n sterk klem op die taalkonstruksie van die bepaalde teks en dien as teenvoeter vir buitegrammatiese interpretasie van die teks. Hoofstuk 4 is ook 'n eksegetiese studie van die sewe briewe

(Openbaring 2-3) wat aan die sewe gemeentes in Klein-Asië geskryf is. Kommentare soos die van Hendriksen (1977), Ladd (1972), Morris (1969), Osborne (2002), Ramsey (1977), Sweet (1990), Swete (1977), Thomas (1992) en andere is gebruik om hierdie eksegeese te doen.

Laastens meld Ramm (1987:13-17) dat ‘n **woordstudie** van die teks op die beskrywing van die literêre genre volg. Die betekenis van woorde vorm die boustene van die betekenis van die teks. Woordbestudering kan in drie subkategorieë verdeel word (Ramm 1987:13-17):

- ‘n Vergelykende studie: Woorde in die teks kan met dieselfde woorde in ‘n ander teks vergelyk word. Tekskritiek, wat as taak het om ‘n teks naaste aan die grondteks te konstrueer, val ook onder hierdie afdeling. Hoofstuk 5 van hierdie studie stel Βασιλεία (koninkryk) teenoor Βασιλείς (konings) en is ‘n tekskritiese beskouing van Openbaring 1:6. Die werke van Aune (1997)²; Black (1994); Botha (1965); Du Preez (1979); Elliot (2005); Harris, Horton en Seaver (1990)³ en Zorn (1962) word in hierdie tekskritiese ontleding gebruik.
- ‘n Historiese studie: Die klassieke gebruik van Griekse, Hebreeuse en Aramese woorde, asook die aanwending daarvan in die Septuaginta en die Skrif kan die ryke betekenis van woorde in die Bybelteks oopsluit. ‘n Historiese woordstudie dra daartoe by om die Koninkryk van God as Goddelike heerskappy in Hoofstuk 6 te definieer en die Ekklesia in Hoofstuk 7 as eenheid te bevestig. Die werke van Beasley-Murray (1986), Chilton (1984), Deist en Du Plessis (1981), Giles (1995), Heyns (1967), Kittel (1964), Ladd (1993), Louw en Nida (1989), Ridderbos (1969), Schweitzer (1954; 1968), Van der Walt (1985), Van Zyl (1999) en andere het grootliks gehelp in hierdie historiese woordstudie.

² Aune (1997:cx-cxxxiv) maak in sy kommentaar oor Openbaring gebruik van bronnekritiek. Alhoewel Aune (1997) se kommentaar oor Openbaring in hierdie studie gebruik word, en dus waarde het, is die hermeneutiese vertrekpunt van hierdie studie teksgesentreerd en nie outegesentreerd nie.

³ Geen spesifieke skrywer word in die teks gemeld nie, en daarom sal “Harris *et al.*” voortaan gebruik word om na hierdie bron te verwys.

- ‘n Etimologiese studie: Die etimologie bestudeer die herkoms van woorde of woordonderdele. In die verduideliking oor die vertaling van die Griekse woord ἐκκλησία word in Hoofstuk 7 van ‘n etimologiese woordstudie gebruik gemaak soos Kittel (1964) dit byvoorbeeld doen.

2.1.2 Strukturalisme

Onderliggend aan alle menslike samelewings is dieptestrukture wat onbewustelik die mens se aktiwiteit en kommunikasie stuur. Die vraag wat hier deur die hermeneutiese student gestel word, is nie “wat” die teks beteken nie, maar eerder “hoe” die teks betekenis gee; daar word dus op die vorm van die teks gefokus. Ferdinand de Saussure en Claude Levi-Strauss se onderskeid tussen langue en parole is hier van belang (Tate 1991:186-190).

Met **langue** word die onderliggende sisteem van taal bedoel. **Parole** is die individuele momente van spraak. Beide langue en parole bepaal betekenis deurdat parole deur die reëls van die sisteem beheer word. Dieptestrukture vorm die riglyne vir kommunikasie en is dus ook op die betekenis van ‘n bepaalde teks van toepassing (Tate 1991:186-190). Hoffman (1994) se studie van “Openbaring as narratiewe simfonie” is in die verband belangrik vir hierdie studie omdat dit die “estetiese effek en profetiese bedoeling” van Openbaring as vertelling of simfonie uitlig (Hoffman 1994:1).

2.2 ‘n Grammatikaal-historiese inslag: interpretasiemetodiek van hierdie studie

Teksgesentreerde interpretasie lê ‘n sterk klem op tekstuele outonomie deurdat die teks apart van die outeur of die leser funksioneer (Tate 1991:190-204). Hierdie outonomie van die teks kan tot ‘n anachronistiese uitleg van die teks lei omdat die teks alleen die standaard word waarteen die teks gemeet word. Ten einde ‘n anachronistiese uitleg van

die teks te verhoed is die metodiek van hierdie studie **grammatikaal-histories** van aard (Deist & Burden 1980; Hasel 1972; Ladd 1993; Stuhlmacher 1979; Terry 1974). ‘n Grammatikaal-historiese benadering is teksgesentreerd, maar plaas die teks binne ‘n bepaalde historiese konteks.

Volgens Terry (1974:203) het die term *grammatikaal-histories* sy ontstaan gevind by Karl A.G. Keil. Terry (1974:203) definieer hierdie term soos volg:

The grammatico-historical sense of a writer is such an interpretation of his language as is required by the laws of grammar and the facts of history [...] the word grammatical is applied [...] to the arrangement and construction of words and sentences. By the historical sense we designate [...] that meaning of an author's words which is required by historical considerations.

In Hoofstuk 3 van hierdie studie word die historiese konteks van Openbaring nagevors om die teksgesentreerde interpretasie van Openbaring 1-3 binne ‘n bepaalde historiese raamwerk te plaas. ‘n Sterk historiese oorweging in die interpretasie van die teks behoort grootliks by te dra om die betekenis van die teks duidelik te maak.

2.3 Ontwerp van hierdie studie

Metodologies maak dit sin dat die ontwerp van hierdie hermeneutiese studie van die algemene na die spesifieke werk. Hiermee word bedoel dat die historiese konteks van Openbaring eerstens in Hoofstuk 3 geskets word; dit is die historiese deel van die grammatikaal-historiese metodiek. Vervolgens word daar na die grammatikale deel van die studie beweeg. Hoofstuk 4 omskryf die literêre genre van die apokalips, die profesie en die brief as verwysingsraamwerk van die teks en bestudeer Openbaring 2-3 eksegeties. Die doel van hierdie studie is om die verhouding wat daar tussen die terme *Koninkryk van God* en *Ekklesia* bestaan, dieper na te vors. Aangesien die briewe in Openbaring 2-3 spesifiek aan die “Ekklesia” gerig is, word die eksegetiese studie op hierdie teks gefokus. Dit beteken nie dat Openbaring 1 onbelangrik vir hierdie studie is nie. Reeds met die bepaling van die literêre genre in Hoofstuk 4 word daar op Openbaring 1 gefokus.

Hoofstuk 5 plaas egter 'n verdere klem op Openbaring 1 deur 'n tekskritiese beskouing van Openbaring 1:6 waar βασιλεία teenoor βασιλείς gestel word. In Hoofstukke 6 en 7 word 'n spesifieke woordstudie van die terme *Koninkryk van God* en *Ekklesia* gedoen. Voortvloeiend uit die feite en temas van die vorige hoofstukke van hierdie studie en aan die hand van die kandelaarsimboliek, fokus Hoofstuk 8 spesifiek op konsepte en idees oor die verhouding tussen Ekklesia en Koninkryk van God. Hoofstuk 9 is 'n samevatting van hierdie hermeneutiese studie oor die verhouding tussen Koninkryk van God en Ekklesia in die lig van Openbaring 1-3.

2.4 Samevatting

Samevattend kan daar gesê word dat Bybelse interpretasiemetodiek oor die algemeen in drie kategorieë verdeel word, naamlik outeurgesentreerde, teksgesentreerde en lesergesentreerde interpretasiemetodes. Die hermeneutiese metode van hierdie studie is teksgesentreerd omdat dit die doel van Bybelse uitleg die beste ondersteun, naamlik om kontak tussen God en mens te bewerkstellig. In hierdie teksgesentreerde benadering word daar meer op formele kritiek gefokus deur klem te lê op die literêre genre, eksegeese en spesifieke woordstudies van die teks. Die feit dat die teks binne 'n historiese konteks geplaas word, en anachronistiese interpretasie teëgestaan word, maak die metodiek van hierdie studie grammatikaal-histories van aard.

HOOFSTUK 3: DIE HISTORIESE KONTEKS VAN DIE BOEK OPENBARING

Soos reeds in die vorige hoofstuk genoem, is die metodiek van hierdie studie grammatikaal-histories van aard. Met grammatikaal-histories word die volgende bedoel:

The grammatico-historical sense of a writer is such an interpretation of his language as is required by the laws of grammar and the facts of history [...] the word grammatical is applied [...] to the arrangement and construction of words and sentences. By the historical sense we designate [...] that meaning of an author's words which is required by historical considerations (Terry 1974:203).

Die doel van hierdie hoofstuk is om die historiese agtergrond van die boek Openbaring na te vors. Ten einde 'n anachronistiese interpretasie van Openbaring 1-3 te voorkom, sal die grammatikale studie van die volgende hoofstukke binne die historiese raamwerk van die Openbaringboek plaasvind. 'n Beredenering oor die korrekte ontstaansdatum van Openbaring plaas hierdie Bybelboek binne 'n bepaalde historiese raamwerk met spesifieke sosio-ekonomiese eise wat aan die Kerk gestel word. Die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Ekklesia word direk deur hierdie historiese milieu geraak.

3.1 Die ontstaan en algemene historiese agtergrond van die boek Openbaring

Osborne (2002:6-9) sê in sy kommentaar dat vroeë Christen-skrywers vier datums vir die ontstaan van Openbaring voorstel:

- in die regeringstyd van Claudius (45-54 n.C.): Epiphanius;
- in die regeringstyd van Nero (54-68 n.C.): Siriese vertaling;
- in die regeringstyd van Domitianus (81-96 n.C.): Ireneus, Victorinus, Eusebius, Clementius van Alexandrië, Origenes; en

- in die regeringstyd van Trajanus (98-117 n.C.): Donotheus, Theofilactius.

Saam met die meeste hedendaagse leerskole beweer Harris *et al.* (1990:358) dat die skryf van Openbaring waarskynlik beter in die latere regeringstyd van Domitianus pas as in dié van keiser Nero. Thompson (1990:15) dui aan dat die meeste interne en eksterne bewyse daarop dui dat die boek Openbaring in die latere jare van keiser Domitianus se regeringstyd geskryf is, te wete 92-96 n.C.

Alhoewel Hort in sy *Apocalypse of St. John i-iii* (in Swete 1977:cv) redeneer dat “if an external evidence alone could decide, there would be a clear preponderance for Domitian”, voer hy sy argument verder deur te sê: “On the other hand the general historical bearings of the book are those of the early church [met ander woorde die tydperk voor die regering van Domitianus], and are not those of the late period” [dit is die regeringstyd van Domitianus].

Hierdie standpunt van Hort word deur verskeie Cambridge-teoloë van die vorige eeu (o.a. Lightfoot en Westcott) gesteun wat eerder die skryfdatum van Openbaring terugskuif na die regeringstyd van Nero en die tydperk direk daarna (Swete 1977:ciii).

Die standpunt van ‘n vroeëre skryfdatum berus op twee argumente. Die eerste is dat die skrywer van die Vierde Evangelie dieselfde skrywer is as dié van die boek Openbaring. Die verskil tussen hierdie twee Bybelboeke, wat skryfstyl en denke betref, word toegeskryf aan die rol wat die val van Jerusalem in die voorstelling van sake speel. Du Preez (1979:12) voer aan dat Openbaring 11:1 deur hierdie denkskool as argument gebruik word dat die tempel nog nie verwoes was met die skryf van die boek Openbaring nie. Swete (1977:ciii) lig hierdie standpunt duidelik uit deur aan te haal uit Westcott se inleiding tot *The Gospel of John*:

Of the two books the Apocalypse is the earlier. It is less developed both in thought and style [...] The crisis of the Fall of Jerusalem explains the relation of the Apocalypse to the Gospel.

Die tweede argument handel oor die taal en styl van Openbaring, wat 'n atmosfeer van konflik voorstel. Die historiese konteks rondom die regering van Nero, en direk daarna, pas hierdie voorstelling beter as dié van latere jare, soos tydens die regeringstyd van Domitianus. Hier kan spesifiek verwys word na die getal 666 in Openbaring 13:18, wat op 'n legende van 'n *Nero redivivus* kon dui (Du Preez 1979:12).

Nieteenstaande die sterk eksterne bewys dat Ireneus (*Adv. Haereses*, 5.30.3) beweer dat die visioen van Openbaring teen die einde van Domitianus se regeringstyd gesien is, sal daar vir 'n oomblik stilgestaan word by bogemelde twee argumente omdat dit vir die doel van hierdie studie belangrik is om die boek Openbaring in die korrekte historiese milieu te plaas.

Hoffman (1994:224) en Osborne (2002:2-6) voer sterk argumente aan dat die Apostel Johannes waarskynlik die outeur van Openbaring is. Johannes was 'n welbekende profeet in Klein-Asië wie se woord met gesag aanvaar is (Johannes kon dus met die skryf van Openbaring 'n man van ongeveer 85 jaar gewees het). Genoeg literêre ooreenkomste tussen die Evangelie van Johannes en Openbaring, saam met die algemene aanvaarding deur die vroeëre kerkvaders dat Johannes die outeur van Openbaring is, onderstreep die waarskynlikheid van Hoffman (1994:224) en Osborne (2002:2-6) se bewering. Sonder om van hierdie waarskynlikheid af te wyk, neem Swete (1977:civ) 'n meer neutrale standpunt in oor die outeurskap van Openbaring: “[...] and it is held to be the work of the author of the Fourth Gospel. But the latter hypothesis is open, and perhaps will always be open to doubt”. Alhoewel dus erkenning gegee kan word aan die waarskynlikheid dat die Apostel Johannes die outeur van Openbaring is, kan outeurskap nie as 'n argument vir of teen die datering van Openbaring gebruik word nie.

Maar selfs al sou aanvaar word dat die Apostel Johannes wel die skrywer van Openbaring is, hou die argument steeds nie water dat sy ongesofistikeerde gebruik van Grieks op 'n vroeëre skryfdatum dui nie. Hier kan by Du Preez (1979:12) aangesluit word wat Pieters se deeglike redenasie aanvaar dat taal- en stylverskille moontlik op 'n hulpskrywer kon dui. Oor die Apostel Johannes se outeurskap sê Hendriksen (1977:7-8) verder:

Die argumente wat voorgehou word, ontleen hulle krag aan laat en onsekere getuienis, aan die totaal denkbegrip dat Johannes nog nie Grieks geken het toe hy die boek Openbaring geskryf het nie, en aan 'n baie aanvegbare, letterlike verklaring van sekere gedeeltes wat beslis simboliese betekenis het. [Hier word spesifiek na Openbaring 11:1 se verwysing na die tempel verwys.]

Hort (in Swete 1977:cv) se argument dat interne bewyse op 'n ontstaantyd binne die regeringstyd van Nero dui, is onoortuigend. Dit is juis in die interne getuienis van Openbaring waar dit duidelik na vore kom dat die gemeente in Efese reeds sy “eerste liefde verloor” het en dat Laodisea alreeds opgebou was na die vernietigende aardbewing tydens Nero se regeringstyd. Ook is Sardis (3:1) “geestelik dood” en in Smirna bestaan 'n gemeente wat volgens Polikarpus (*Ad Philippenses xi*) in 60-64 n.C. nog nie daar was nie (Du Preez 1979:12-13; Hendriksen 1977:8).

Oor die vervolging onder keiser Nero versus die vervolging onder Domitianus kan die volgende gesê word: Alhoewel Nero die skuld vir die vernietiging van Jerusalem op die Christene geplaas het en daar gevolglik 'n bloedige vervolging tussen 64-68 n.C. was, wys data daarop dat hierdie vervolging hoofsaaklik rondom Rome plaasgevind het. Geen aanduiding kan gevind word dat hierdie vervolging na die provinsie van Asië uitgebrei het nie. Hierdie inligting is belangrik, want dit verklaar waarom verdrukking slegs genoem word in die briewe aan die gemeentes van Smirna en Thiatire, en moontlik Filadelfia. Die vervolging van die Christene in Rome deur Nero het dus nie neerslag in die boek Openbaring gevind nie. Verder is dit belangrik om daarop te let dat die vervolging wat in Openbaring genoem word, óf reeds plaasgevind het (die marteldood van Anitipas wat in 2:13 genoem word) óf in die toekoms lê (vgl. 6:9-11, 12:11, 13:7, 13:10, 13:15, 16:6, 17:6, 18:24, 19:2, 20:4). Daar bestaan nie uitsluitel oor 'n tydperk nie. Wat wel waar is, is dat daar vervolging was. Clementius skryf (in Beale 1984:13) oor die latere jare van die eerste eeu dat skielike en herhaalde rampe die Kerk te beurt geval het (*1 Clement*) en noem verder dat hulle as Kerk in dieselfde arena is en dat dieselfde stryd voor hulle lê as in die tyd van die marteling van Petrus en Paulus. Hierdie vervolging is egter nie deur die Romeinse owerheid ingestel nie (Osborne 2002:8-9).

Die twyfel wat bestaan of dit Romeinse verdrukking was wat in Openbaring bedoel word, bring weer die argument na vore dat verdrukking van die Kerk in dié boek dus waarskynlik plaasgevind het onder die latere regering van keiser Domitianus. Volgens Eusebius van Caesarea (*Eus. Hist. Eccl.* 3.17-20) was “baie die slagoffers van Domitianus se verskriklike wreedheid”. Ireneus, hierteenoor, maak egter geen melding van ‘n wrede vervolging gedurende Domitianus se regeringstyd nie, maar Dio Cassius wys in 210 n.C. wel op Domitianus se diaboliese karakter (Thompson 1990).

Alhoewel bogemelde bewyse op ‘n vervolgingstydperk gedurende die regeringstyd van Domitianus dui, is daar ‘n sterk denkskool wat redeneer dat die vervolging nie onder leiding van die Romeinse Ryk geïnstigeer is nie. So redeneer Aune (1997:lxvii) dat Tacitus, Suetonius en ander Romeinse historiese skrywers se voorstelling van Domitianus se wydverspreide vervolging die werk was van, “a relatively tight circle of political writers associated with the senatorial aristocracy with which Domitian was frequently in conflict”. Osborne (2002:7-8) noem dat verskeie akademici, soos Collins en Thompson, ‘n amptelike vervolging deur Domitianus bevraagteken, terwyl die algemene gevoel is dat daar in sy tyd nog nie veel vervolging plaasgevind het nie (Aune 1997:lxiv-lxix; Barr 1998:165-169). In die lig van Openbaring se profetiese karakter en die feit dat die vervolging van die Kerk wel prominent genoem word, is dit belangrik om saam met Barr (1998:166-168) te noem dat ‘n vervolging wel gedreig het, soos aangedui in Plinius se briewe aan Trajus in 110 n.C. (*Pliny, Letters* 10.26-27).

Opsommend kan daar dus gesê word dat ‘n georganiseerde vervolging onder die regering van Domitianus bevraagteken word, maar dat tekens van onderliggende spanning tussen die Kerk en samelewing duidelik te bespeur was, wat uiteindelik kon uitloop op ‘n georganiseerde vervolging deur die Romeinse Ryk in ongeveer 110 n.C. Ook is daar aanduidings van vroeëre vervolgings (onder andere deur Nero) wat die Kerk reeds beleef het.

Osborne (2002:9) noem dat Romeinse skrywers soos Tacitus, Suetonius en Plinius aandui dat Christene in die vroeëre kerk deur die samelewing verag is. Johannes Weiss (Thompson 1990:16) noem dat daar nie baie sterftes plaasgevind het in die tyd toe Openbaring geskryf is nie, maar dat Domitianus se sieklike drang om as “here” en “god” aanbid te word, die Christelike Kerk in ‘n baie moeilike situasie geplaas het. Weiss verduidelik dat hierdie krisis ‘n kombinasie was van Christene se algemene onpopulariteit, Domitianus se groeiende drang na keiserlike aanbidding, asook sy wreedheid wat die Christelike gemeenskap bedreig het. Sosio-ekonomiese druk op die Christen-gemeenskap was geweldig, aangesien die imperiale kultus die samelewing deurdrenk het, van die openbare lewe tot die handel. Dit was juis aan hierdie druk wat die Nikolaiëte (2:15) toegee het. In die lig van Asië se pro-Romeinse ingesteldheid, ook oor keiserlike aanbidding, was daar toenemende druk op Christene om toe te gee aan hierdie amptelike kultus. Deissman bestempel dit as ‘n “polemical parallelism” (Hemer 1986:11; Osborne 2002:8) en dui hiermee op die vraagstuk of ‘n keiser as ‘n god aanbid moet word of nie.

Dit was egter nie net Romeins-Griekse kringe wat ‘n sosiale drukgroep teen Christene gevorm het nie. Hemer (1986:9) wys op ‘n verdere drukgroep uit die Joodse gemeenskap self:

About AD 90 the curse of the Minim was introduced into the “Eighteen Benedictions”. This provided a means of detecting Christians in the synagogues. The pressure of the emperor-cult explains why they sought acceptance there, and also account for the puzzling proselytization of Gentile Christians to Judaism at Philadelphia.

Osborne (2002:11) sluit by bogemelde stelling aan:

The “synagogue of Satan” (2:9; 3:9) had turned against them. Relations between church and synagogue, never good from the start, deteriorated in the last couple of decades of the first century, and Revelation reflects that situation. Judaism had a special privilege that the Romans allowed only them, freedom from worshipping the Roman gods and participating in the Greco-Roman cults.

Nie net het die Christelike leer die Kerk van die Grieks-Romeinse samelewing vervreem nie, maar ook van die Jode in Asië afgesny. In die volgende hoofstuk (Hoofstuk 4) sal meer aandag gegee word aan die spesifieke historiese konteks van elk van die sewe gemeentes in Openbaring 2-3.

3.2 Inhoud van die teks in historiese konteks

Die vraag kan egter nou gestel word watter waarde ‘n bespreking van die algemene sosio-ekonomiese isolasie van Christene het vir hierdie studie oor die wisselwerking tussen Ekklesia en Koninkryk van God.

Afgesien daarvan dat dit ‘n beeld gee van die sosiale omstandighede waarin die Kerk van Openbaring moes funksioneer, bring dit ook die rasionaal van die skryf van Openbaring aan die lig.

Vir lank en in baie akademiese kringe is geglo dat Openbaring geskryf is om die Kerk te bemoedig in ‘n tyd van vervolging. Alhoewel die akademiese statuur van teoloë wat hierdie siening handhaaf, onaangetas bly, en nieteenstaande die feit dat hul teologiese werk van hoogstaande gehalte is, verskil ek van hierdie algemene mening. Dié algemene mening word die duidelikste verwoord in *Die Bybel; met verklarende aantekeninge* (1958:732) waar daar kort en saaklik staan: “Die doel van hierdie skrywe van Johannes is om die vervolgte Kerk te vertroos.”

Druk om toe te gee aan die imperiale kultus en sosio-ekonomiese isolasie te vermy, is nie dieselfde as volskaalse vervolging nie (alhoewel die persepsie van vervolging hierdeur geskep en beleef word). Dit sou dus meer korrek wees om te sê dat die onderliggende gevaar in Openbaring eerder dié van kompromie is. Die aantrekkingskrag van die imperiale ryk met al sy glorie, gepaardgaande met die bedreiging van sosiale isolasie, was ‘n dodelike kombinasie om die Kerk van Christus af weg te lok. Dit is dan in hierdie

situasie dat die Kerk in Openbaring aangemoedig word om hierdie druk te weerstaan en ‘n noue verhouding met Christus te handhaaf (Osborne 2002:10-12).

Indien Thompson (1990:27-28) reg het dat ‘n apokalips⁴ soms geskryf word om ‘n “perceived crisis” uit te lig (met ander woorde dat die krisis nie duidelik vir die lesers is nie, maar dat dit duidelik word in die lig van die profetiese visioene), kan daar saam met Osborne (2002:10) gesê word:

The people did not perceive the crisis, so the apocalypticist was trying to awaken their understanding to the actual situation. Thus the details of the visions were intended to heighten their awareness and then to draw them to the transcendent reality through which they could face the situation [...] The apocalypse constructs a symbolic universe under the control of God with true Christians as God’s priests who do not bow to Roman pressure and become God’s rulers in his future reign [...] Their identification with the crucified king separated them from society. Thus the author created a “feed-back-loop” by developing an alternative symbolic world in which they were the victors.

Gegewe die “perceived crisis” wat Openbaring sou uitlig, gegewe die sterk simboliese aard van die “alternatiewe wêreld” wat dit voorhou, ‘n wêreld wat as teenvoeter sou dien vir die sosiale druk waaronder die Kerk gebuk gegaan het, kom twee oorwegings ter sprake:

- Is hierdie mistieke wêreld wat geskets word slegs ‘n ontvlugtingsimbool of kan dit as ‘n geloofswerklikheid ervaar word?
- Is hierdie visie van ‘n Koninkryk slegs toekomsgerig of rig dit ook die oog op die hier en nou?

⁴ Die literêre genre van Openbaring word deeglik in Hoofstuk 4 van hierdie studie bespreek. Uit die beredenering van Hoofstuk 4 blyk dit duidelik dat Openbaring ‘n kombinasie van ‘n paar literêre genres is, maar dat hierdie boek tog sterk apokaliptiese eienskappe toon.

Hierdie twee vrae sal indringend in Hoofstuk 6 behandel word, maar ter wille van die voltooiing van hierdie argument kan kortliks na Hoffman (1994:393) verwys word wat soos volg redeneer:

Dit gaan dus nie om die “skep” van ‘n skynwerklikheid nie. Dit gaan daarom dat die alternatiewe wêreld van die geloof, wat werkliker as die oënskynlike mag van die Bose en sy aanhangers [is], so in beelde te beskryf dat dit nie net verstaan nie, maar ook geglo en beleef kan word.

Die bedoeling van Openbaring was dus om deur die skets van ‘n simboliese Goddelike universum die gelowige in Klein-Asië aan te moedig om te volhard in die geloofswerklikheid, wat direk teenstrydig was met die daaglikse werklikheid (Hoffman 1994:395). Die simboliese universum staan dus stewig op die realiteit van dit wat God deur Christus gedoen het en juis daarom sou dit verkeerd wees om te redeneer dat Openbaring slegs as ‘n soort mistieke terapie vir die vroeë kerk dien (Osborne 2002). Alhoewel die vervolmaking van die hemelse Koninkryk in die toekoms lê, word die gelowige (van alle tye) aangemoedig om reeds nou die werklikheid daarvan te beleef en self uit te leef (Ramsey 1977:49). Soos blyk uit bogemelde aanhaling, oorvleuel die werklikheid van hede en toekoms mekaar, en dit is in hierdie oorvleueling dat die Koninkryk van die lig triomfeer. Eers hiërdie geloofsperspektief laat reg geskied aan die sin van Openbaring.

Alhoewel die wisselwerking tussen Koninkryk en Kerk in Hoofstuk 8 volledig bespreek sal word, bring Ramsey (1977:76), in lyn met die argumentering, die twee pole van kerkwees in die hier en die nou en die toekomsverwagting, meesterlik bymekaar in die volgende stelling oor die Kerk:

It is manifest that it can only be a true representative of the spiritual kingdom, as it presents a true embodiment of its truths and principles, its spiritual character and privileges [...] Just so far as it fails in this must it forfeit all claim to the divine promises, and become itself the object of the Lord's displeasure, chastisement and desolating judgements.

Ook Ladd (1993:117) verduidelik hierdie wisselwerking tussen die Kerk se daaglikse realiteit en die geloofswerklikheid van die Koninkryk van God soos volg:

The Kingdom creates the church, works through the church, and is proclaimed in the world by the church. There can be no Kingdom without a church [...] and there can be no church without God's Kingdom.

3.3 Samevatting

Uit die beredenering van hierdie hoofstuk blyk dit dat die ontstaansdatum van Openbaring eerder in die regeringstyd van Domitianus pas, as dié van enige ander. Die sosio-ekonomiese isolasie uit Griekse en Joodse kringe, gepaardgaande met sporadiese vervolging, het meegebring dat die Kerk tussen 'n Goddelike en 'n wêreldse koninkryk moes kies. Hierdie keuse blyk duidelik uit die verskillende milieus (wat in die volgende hoofstuk breedvoerig bespreek word) waaraan die sewe gemeentes in Asië blootgestel was. Die Kerk in die Apokalips is reeds deur 'n era van vervolging en sou weer vervolgt kon word. Oorwinning lê opgesluit in die werklikheid van 'n geloofservaring van die Koninkryk wat in en deur die Kerk moet werk.

HOOFSTUK 4: DIE LITERÊRE KONTEKS VAN OPENBARING EN EKSEGESE VAN OPENBARING 2-3

In die vorige hoofstuk is die historiese konteks van die boek Openbaring nagevors. Die doel van hierdie hoofstuk is tweeledig. Eerstens word die **literêre genre** as verwysingsraamwerk van die woorde van die teks nagevors. Daarna volg 'n eksegetiese studie van Openbaring 2-3 wat fokus op die samestelling van sinne en paragrawe/perikope met 'n sterk klem lê op die konteks van die bepaalde teks. Die bepaling van die literêre genre en 'n goeie eksegetiese studie sal as teenvoeter in die res van hierdie studie vir 'n buitekontekstuele interpretasie van die Skrif dien.

4.1 Die literêre konteks van die boek Openbaring

Du Rand (1990:244-245) redeneer soos volg oor die literatuursoort en karakter van die boek Openbaring: “Dit is 'n apokaliptiese geskrif (literatuursoort) in narratiewe vorm met profeties-eskatologiese gerigtheid en 'n pastorale aanslag wat in 'n briefraamwerk aangebied word.” Wat Du Rand (1990:244-245) hiermee bedoel, is dat Openbaring nie uit een enkele literatuursoort saamgestel is nie, maar 'n kombinasie van meer as een genre is. Beide Du Preez (1979:11) en Osborne (2002:12) wys op die multidimensionele en meersoortige samestelling van Openbaring en redeneer dat hierdie Bybelboek 'n samestelling van drie genres is, naamlik apokalips, profesie en brief.

4.1.1 Apokalips

Openbaring is die algemeenste as 'n apokaliptiese geskrif bekend (Osborne 2002:13). In Openbaring 1:1 word die Griekse woord Ἀποκάλυψις aangetref wat op 'n openbaring dui, 'n onthulling en iets wat ten volle bekend of oopgemaak is (Louw & Nida 1989:339).

Die term *apokalips* (en *apokaliptiek*) het as gevolg van Ἀποκάλυψις in Openbaring 1:1 ontstaan deurdat enige teks wat dieselfde openbaringseienskappe as die boek Openbaring vertoon, as ‘n apokaliptiese teks beskou word (Vorster 1986:158). Hiermee verwys Vorster (1986:158) spesifiek na sekere tekste wat ná die ballingskap van Israel ontstaan het en wat sterk ooreenkomste met Openbaring toon, soos “Daniël 7-12, 1 Henog, 4 Esra, 2 en 3 Barug, die Apokalipse van Abraham en Sefanja, die Testamente van Abraham, Levi en so meer”. Du Preez (1979:6-11), Morris (1969:22-25) en Osborne (2002:12-15) is dit eens dat Openbaring sterk ooreenkomste met hierdie apokaliptiese geskrifte toon, maar dat ewe sterk kenmerke in Openbaring hierdie Bybelboek van ander apokaliptiese geskrifte onderskei.

Alvorens daar na die eienskappe van apokaliptiese geskrifte gekyk word, is dit belangrik om te meld dat al die eienskappe van apokaliptiese literatuur nooit alles in een apokaliptiese geskrif aangetref word nie (Hoffman 1994:16). Riekert (2005:29) voer twee verdere redes aan waarom die presiese bepaling van apokaliptiese eienskappe moeilik is. Eerstens vind ‘n “vermenging van literêre kenmerke, vorme van apokaliptiese perspektief en die eienskappe van die sosio-religieuse gemeenskap” plaas (Riekert 2005:29). Tweedens is “apokaliptiek [...] ‘n **multidimensionele verskynsel** wat konstante **ontwikkeling en verandering** ondergaan” (Riekert 2005:29). Ten einde hierdie kompleksiteit te vereenvoudig stel Riekert (2005:29) die drievlakbenadering van Collins en Hanson voor. Volgens Riekert (2005:29) behels hierdie drievlakbenadering die volgende:

- “**Apokalips** (dui die tipe teks aan)”
- “**Apokaliptiese eskatologie** (vorm van teologisering)”
- “Apokaliptiese beweging/Apokaliptisisme (die sosiologiese aspekte)”.⁵

⁵ Vorster (1986:158) gebruik die term *apokaliptiek* vir dieselfde fenomeen.

4.1.1.1 Apokalips (dui die tipe teks aan)

Volgens Collins (1984:4) is 'n **apokalips** 'n "genre of revelatory literature with a narrative framework in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, in so far as it envisages eschatological salvation, and spatial in so far as it involves another, supernatural world". Ook Riekert (2005:29-30) onderskei die volgende gemeenskaplike kenmerke van apokaliptiese literatuur, te wete:

- “* 'n openbaring deur 'n bonatuurlike bemiddelaar (byvoorbeeld 'n engel, Christus),
- * aan 'n menslike ontvanger (siener, dromer) gegee,
- * [dit handel] oor verlossing uit die ellendes van hierdie bese wêreld,
- * wat vanuit die bonatuurlike ruimte (transendente) kom
- * [in die vorm van] visioene”.

Hoffman (1994:29-31) lys die volgende belangrike ooreenkomste tussen Openbaring en ander apokaliptiese geskrifte/apokaliptisisme⁶: As apokalips raak

- “Openbaring [...] die toekoms, wat saamhang met 'n openbaring rakende gebeure in die hemel.
- Dit wil dus lyk asof die dualiteite waarna [daar deur Hoffman (1994:23-25)] verwys is, 'n rol speel.
- Die rol van engele in die oordra van die openbaring sowel as in die stryd teen die Bose [is kenmerke van 'n apokalips].
- Die klem op God wat in beheer is kan die indruk skep dat dieselfde determinisme hier aangetref word.
- Daarmee saam hang die verdeling van die geskiedenis in fases.
- Die beskouing dat die lesers in die laaste fase van die geskiedenis leef, op die drumpel van die nuwe era [is 'n apokaliptiese tema].

⁶ Apokaliptisisme word later in hierdie hoofstuk deeglik bespreek.

- Op grond van sommige gedeeltes sou eweneens (te gou) geoordeel kon word dat daar ‘n pessimistiese siening aangetref word rakende die hede sowel as rakende die skepping self.
- Die sterk parantetiese [sic] element [is apokalipties].
- Die tema van die Heilige Oorlog (*Combat Myth*) [is apokalipties].
- Naas bogenoemde tema kom daar talle ander apokaliptiese temas en simboliek voor (bv [sic] die Seun van die Mens, die hemelse Jerusalem en tempel, asook die oordeelstonele).”

Hoffman (1994:30-32), Morris (1969:22-25) en Osborne (2002:13-14) redeneer egter ook dat daar sekere verskille is wat Openbaring van ander apokaliptiese geskrifte onderskei. Die volgende verskille is ter sprake:

- Openbaring word herhaaldelik as ‘n profesie bestempel (Openbaring 1:3; 12:7; 12:10; 12:18; 12:19) (Hoffman 1994:31; Morris 1969:23). Apokaliptiese geskrifte word gewoonlik van profetiese geskrifte onderskei (Morris 1969:23).
- ‘n Klem word op morele waardes geplaas, veral in Openbaring 2-3 waar die sewe gemeentes telkens gewaarsku en gemaan word om hulself te bekeer (Morris 1969:24). Hierdie eienskap is eie aan profetiese geskrifte (Morris 1969:24).
- Apokaliptiese geskrifte is gewoonlik pseudoniem, maar Johannes verskaf sy eie naam in Openbaring 1:4 (Hoffman 1994:30; Morris 1969:24; Osborne 2002:13).
- Die tipiese pessimisme van apokaliptiese geskrifte ontbreek in Openbaring deurdat die heilsgeskiedenis as verlossing gesien word (Hoffman 1994:30; Morris 1969:24).
- Apokaliptiese skrywers grawe gewoonlik in die geskiedenis ten einde op ‘n skynmanier profeties oor die toekoms te skryf; die sogenaamde *ex eventu*-profesie (Morris 1969:24; Riekert 2005:38). Onder ‘n skuilnaam van iemand in die verlede “profeteer” hulle wat gaan gebeur in die tyd waarin hulle leef (Morris 1969:24; Riekert 2005:38). In Openbaring ontbreek hierdie eienskap egter. Dis ‘n suiwer profetiese boek wat oor die toekoms handel (Morris 1969:24).

- Openbaring behou die profetiese spanning tussen die wêreldgeskiedenis en eskatologie (Morris 1969:24). Geskiedenis word eskatologies geïnterpreteer deurdat die Dier, byvoorbeeld, op Rome sinspeel, maar terselfdertyd na die eskatologiese Antichris verwys (Morris 1969:24).
- Apokaliptiese geskifte bevat oor die algemeen onverstaanbare visioene wat deur hemelwesens verduidelik moet word (Morris 1969:24). In Openbaring val die klem grootliks op die neerskryf van die visioen en die interpretasie daarvan word hoofsaaklik vir die leser gelos (Morris 1969:25).
- Oor die algemeen stel apokaliptiese geskifte die koms van die Messias in die vooruitsig, wat iets nuuts tot stand sal bring (Morris 1969:25). In Openbaring beskryf Johannes dat Christus met sy eerste koms reeds iets nuuts tot stand gebring het; die oorwinning oor die Bose deur sy kruisdood (Hoffman 1994:30; Morris 1969:25; Osborne 2002:14). Christus is die Koning van konings en die Here van here (Morris 1969:25).

Du Rand (1990:236) redeneer soos volg oor die funksie van simbole⁷ in die apokalips: “Die ‘ander wêreld’ van waaruit die huidige leefwêreld bepaal word, moet op ‘n verstaanbare wyse voorgestel word.” Ook Riekert (2005:30) redeneer dat apokaliptiese simboliek nodig is “omdat die skrywer oor diepsinnige onderwerpe, wat **moelik in gewone taal uitgedruk en beskryf kan word**, skryf”. Hendriksen (1977:2) verwoord hierdie kommunikasie-funksie van apokaliptiese simboliek anders as hy redeneer dat Openbaring wil toon dat “dinge nie is soos dit op die oog af lyk nie. Die dier wat uit die afgrond opkom, lyk op die oog af seëvierend [...] in werklikheid is dit die gelowige wat triomfeer”. Die simboliek in die apokalips verhelder dus die sentrale tema naamlik “die oorwinning van Christus en sy Kerk oor die draak (Satan) en sy engele” (Hendriksen 1977:2).

Simboliek het nie net ‘n kommunikasie-funksie nie, maar ook ‘n sterk oorreringsfunksie. Barr (1998:9-10) noem twee retoriese redes waarom simboliek in apokaliptiese geskifte

⁷ Barr (1998:5) onderskei drie prominente apokaliptiese simbole, naamlik diere, kleure en syfers, maar brei dit uit na die simboliek van klank en lig in Openbaring.

aangewend word. Eerstens is simbole by magte om 'n hartsoortuiging te kommunikeer waar woorde telkens te kort skiet (Barr 1998:9). Tweedens lê simboliese kommunikasie op 'n dieper vlak as blote gesprek; dit dra nie net informasie oor nie, maar reik uit en raak emosies (Barr 1998:10). Ook Vorster (1986:174-175) redeneer dat die hoof funksie van apokaliptiese tekste oorreding is, met ander woorde dat die leser emosioneel by die teks betrokke sal raak. Du Rand (1990:237) definieer die proses om lesers deur middel van simbole betrokke te kry, as die literêre funksie van apokaliptiese retoriek. In sy redenasie voeg Du Rand (1990:237) 'n verdere sosiale funksie tot apokaliptiese retoriek by. "Die sosiale funksie van die apokaliptiese retoriek is dat die Christelike gemeenskap, in die lig van hulle teologiese bewussyn, hulle sosiale spanning sal verwerk, hulle identiteit sal verstewig en getrou sal bly aan God en die Lam [...] die simboliek en apokaliptiese retoriek [het] nie net inhoudelike teologiese betekenis vir die lesers nie, maar het [...] ook 'n psigoterapeutiese effek" (Du Rand 1990:237-238). Dit is egter in die totaliteit van al die simboliek wat hierdie effek tot stand kom (Hoffman 1994:53).

4.1.1.2 Apokaliptiese eskatologie

Eskatologie is die studie oor die einde of die laaste dinge (Burger, Müller & Smit 1985:9) en in Hoofstuk 6 word weer aandag aan hierdie term gegee. Riekert (2005:42) eggo Von Rad (Du Rand 1990:225) in die verdeling van eskatologie in twee subafdelings, naamlik apokaliptiese eskatologie en profetiese eskatologie.

Riekert (2005:45) onderskei die volgende drie belangrike kenmerke van **apokaliptiese eskatologie**:

- Die persepsie dat die teenswoordige wêreld sondig, boos en gevalle is en nie uit die vangnet van die boosheid kan loskom nie.
- 'n Katastrofiese einde van die teenswoordige bedeling. Tydens hierdie katarsis sal God sy vyande oordeel en 'n einde aan hulle maak, maar ook die wat in Hom glo, red.
- God se oordeel oor sy vyande lei 'n nuwe era/bedeling vir sy gelowiges in.

Apokaliptiese eskatologie maak dus ‘n duidelike skeiding tussen die huidige sondige wêreld (en sy geskiedenis) en die toekomstige Goddelike ryk (Riekert 2005:44).

Profetiese eskatologie, aan die ander kant, sien God se heil binne die bestaande orde (sintuiglike wêreld) en nie net in die bonatuurlike of hiernamaals nie (Riekert 2005:45). Le Roux (1986:126) beskryf God se betrokkenheid en redding binne die sintuiglike wêreld soos volg: “Die profetiese perspektief omvat verlede, hede en toekoms, en God is by alles betrokke en het alles onder beheer.”

Daar is reeds na Morris (1969:24) se redenasie verwys dat Openbaring die profetiese spanning tussen die wêreldgeskiedenis en eskatologie behou. Du Rand (1990:225) sluit soos volg by Morris (1969) aan: “Openbaring is profeties-eskatologies en word apokalipties aangebied.” Hierdeur bind Du Rand (1990:225) die profeties-eskatologiese gerigtheid aan die apokaliptiese vorm en funksie van Openbaring.

4.1.1.3 Apokaliptiese beweging/Apokaliptisisme (sosiologiese aspekte)

Vanuit die term *apokalips* ontstaan die ideologie *apokaliptiek* (Vorster 1986:158). “Apokaliptiek is ‘n krisisverskynsel, dit is ‘n manier waarop die lewe verstaan word [...] Die twee belangrikste aspekte wat kenmerkend van die apokaliptiek is, is die *vervreemding* van die minderheidsgroep van die betekenissimbole van die *status quo* en die skepping van ‘n nuwe *simboliese betekenissamehang* waarvolgens hulle die lewe verstaan en beleef” (Vorster 1986:159-160). Vervreemding ontstaan omdat waardes en strukture van ‘n bepaalde samelewing (*status quo*) vir ‘n marginale minderheidsgroep in daardie samelewing sinloos word (Riekert 2005:46-47; Vorster 1986:159). In reaksie poog hierdie minderheidsgroep om totaal te breek met die *status quo* en na ‘n utopie (*simboliese samehang*) te streef (Riekert 2005:46-47; Vorster 1986:160). Hierdie nuwe *simboliese samehang* druk die minderheidsgroep se pessimisme ten opsigte van die *status quo* uit in dualiteite soos “oordeel en verlossing, sleg en goed, sondaars en regverdiges, hierdie wêreld en die ewige hiernamaals” (Riekert 2005:46-47; Vorster 1986:160).

Hoffman (1994:38) het dit reg as hy beweer dat die definiëring van apokaliptiek twee aannames oor die manier waarop apokaliptiese geskrifte benader word, veronderstel. Eerstens word veronderstel dat daar 'n apokaliptiese gemeenskap agter elke apokaliptiese geskrif staan (Hoffman 1994:38). Tweedens veronderstel apokaliptiek 'n sekere krisissituasie wat 'n bepaalde apokaliptiese gemeenskap sou dryf om 'n apokaliptiese geskrif te skryf (Hoffman 1994:38). Alhoewel sy definiëring van apokaliptiek waarde het, moet daar gewaak word teen die klakkelose aanvaarding van bogemelde veronderstellings. Daar moet dus teen stellings soos die van Du Rand (1990:220) gewaak word wat aandui dat Openbaring sondermeer meer by die apokaliptiese denkraamwerk inpas. Openbaring is gerig aan verskillende gemeenskappe waarvan die milieu van elk verskil (sien die eksegetiese studie oor die sewe gemeentes hieronder) (Hoffman 1994:39). Alhoewel dit uit die vorige hoofstuk duidelik is dat 'n krisissituasie wel aanleiding gegee het tot die skryf van Openbaring, "is Openbaring nie 'n weerspieëling van die situasie of 'n verwoording van die gemeentes (of skrywer!) se belewenis daarvan nie. Dit is 'n profeties-pastorale woord gerig aan die gemeentes om die krisis uit te wys aan diegene wat dit nog nie raaksien nie" (Hoffman 1994:45). Die werklike geestestoestand van die gemeentes staan dikwels in skille kontras met dit wat sigbaar in die gemeentes is (Hoffman 1994:45).

Dit is dus uit bogemelde beredenering duidelik dat Openbaring die vorm en struktuur van 'n apokalips openbaar, maar dat die eskatologie daarvan nie apokalipties is nie, maar profeties. Apokaliptisisme (sosilogiese aspekte/*apokaliptiek* as ideologie) is ook nie die dryfveer agter die skryf van Openbaring nie, maar eerder God se profetiese stem aan Johannes. Om hierdie rede sal profesie in die volgende afdeling as 'n moontlike genre-klassifikasie van Openbaring bespreek word, veral vanuit die perspektief dat profesie die outoriteit en bedoeling asook die plasing van die skrywer behels (Hoffman 1994:103).

4.1.2 Profesie

Openbaring bied homself drie keer as profesie aan (Openbaring 1:3; 19:10; 22:9). Daar is reeds na die definiëring van profeties-eskatologie en die toepassing daarvan op Openbaring verwys. Wat die egte kenmerke van 'n profesie is, is steeds oop vir bespreking.

Thomas (1992:25) maak die volgende belangrike stelling oor die profetiese aard van Openbaring: "The Apocalypse is the product of the NT [New Testament] gift of prophecy, administered by the Holy Spirit, referred to frequently in the NT as a gift (e.g., Rom. 12:6), as product of the gift (e.g., 1 Tim. 1:18), as a person possessing the gift (e.g., 1 Cor. 12:28, 29; Eph. 4:11), or as an exercise of the gift (e.g., 1 Cor. 14:31)." Thomas (1992:25-26) onderskei verder die volgende eienskappe van Nuwe-Testamentiese profesie:

- Profesie is God-geïnspireerd. Profete ontvang direkte openbaringe van God en dien as Goddelike spreekbuis aan die gemeente.
- Profesie is tot die onderlinge stigting en vertroosting van die gemeente.
- Profesie het gedeeltes van die gawe van lering.
- Voorspellings van die toekoms is in profesie geïnkorporeer.
- Outoriteit van die profetiese gawe in die Nuwe Testament is ondergeskik aan die gesag van die Ou-Testamentiese profete en Nuwe-Testamentiese apostels. Outoriteit word egter veronderstel.
- Profete in die Nuwe Testament het die vermoë om die egtheid van ander profete te onderskei.
- Sommige Nuwe-Testamentiese profete het die vermoë om die gedagtes en gesindhede van mense te onderskei.
- Simboliese handeling is soms met profesie gekombineer.
- Profete is meermale bekende inwoners van 'n bepaalde geografiese gebied.
- Die meeste profesieë in die Nuwe Testament was verbaal, alhoewel sommige geskrewe was.

- In die meeste gevalle was profesieë in die Nuwe Testament nie gebonde aan ‘n stereotipe liturgie nie, maar het dit ‘n verskeidenheid van literêre vorme aangeneem.

Osborne (2002:13) sluit aan by bogemelde eienskappe van Nuwe-Testamenties profesie, maar gaan verder deur sekere aspekte daarvan op Openbaring van toepassing te maak. Uit Openbaring 10:8-11 is dit duidelik dat Johannes se aanstelling as profeet met die aanstelling van Esegïël as Ou-Testamentiese profeet⁸ korrespondeer en uit Openbaring 22:6 en 9 blyk dit dat hy die leier van ‘n groep profete kon wees wat in die gemeentes van Klein-Asië bedien het (Osborne 2002:13). Die herkenning van die profetiese karakter van Openbaring is waardevol omdat dit op die middelaarsrol van Johannes dui; dat Johannes die profetiese kanaal was wat God gebruik het om ‘n direkte boodskap van Hom aan die gemeentes in Klein-Asië te gee (Osborne 2002:13). Openbaring is dus nie die produk van Johannes se eie denke nie, dit is ook nie ‘n pastorale brief van Johannes af nie, maar is ‘n profesie direk van God (Osborne 2002:13).

In sy redenasie oor die profetiese aard van Openbaring sluit Hoffman (1994:103) soos volg aan by hierdie Goddelike boodskap van Openbaring: “Die aanduiding ‘profesie’ is egter nie ‘n aanduiding van ‘n spesifieke genre of vorm nie. Dit is eerder ‘n aanduiding van die gesag en bedoeling van die werk, sowel as ‘n plasing van die skrywer.” Die gesag van Openbaring kom direk van God af, dit het ten doel om die gemeente te bemoedig (maar ook te vermaan) en Johannes word as profeet/middelaar/kanaal tussen God en die mens geplaas.

Laastens kan Hoffman (1994:103) nagevolg word in sy redenasie dat “die profetiese aard van Openbaring nie in stryd staan met die apokaliptiese aard” van die boek nie, maar dat “die verskillende elemente” mekaar juis aanvul “om ‘n kragtige medium tot verkondiging en vermaning daar te stel”.

⁸ Sien Esegïël 2:8-3:3.

4.1.3 Brief

Swete (1977:xciv) redeneer soos volg oor die briefkarakter van Openbaring: “In form it is an epistle, containing an apocalyptic prophecy; in spirit and inner purpose, it is a pastoral.” Hierdeur krap Swete (1977:xciv) twee kwessies oop, naamlik die vorm en die inherente doel van Openbaring.

Hoffman (1994:74) verwys na geleerdes (soos Du Rand, De Villiers en Vorster) wat redeneer dat die **briefvorm** van Openbaring slegs op die raamwerk van Openbaring van toepassing is en dat dit na Openbaring 3 wegkwyn. Ook Aune (1997:119) is van mening dat die sewe briewe in Openbaring 2-3 inderwaarheid nie in briefvorm is nie: “The primary literary genre to which the seven proclamations belong is that of the *royal or imperial edict*, while the secondary literary genre or mode [...] is that of a prophetic speech form that may be designated the *parenetic salvation-judgement oracle*.” Hierdeur word aangedui dat die teorie wat die genre van Openbaring as pastorale brief klassifiseer, nie goed ondersteun word nie.

Tog openbaar Openbaring sekere kenmerke wat eie is aan die briefstyl van die Pauliniese briewe (Hoffman 1994:75). Wat die struktuur van Openbaring betref korrespondeer dit met die Pauliniese briewe deurdat die ontvangers van die brief duidelik in die inleiding aangedui word (Openbaring 1:4; 1:11) en ook met ‘n uitgebreide seëngroet begroet word (Hoffman 1994:75). Ten opsigte van die briefinhoud besit Openbaring, net soos die Pauliniese briewe, ook ‘n oorgangsformule waar die lesers aangespreek word (nie direk soos Paulus se “Broers” nie, maar indirek) (Hoffman 1994:76). Die afsluiting wat in die Pauliniese briewe voorkom is ook in Openbaring aanwesig, maar is heelwat korter (Hoffman 1994:76). Hierdie briefkenmerke is egter nie genoeg om die totale boek, Openbaring, as ‘n pastorale brief te klassifiseer nie en word teëgestaan deur duidelike verskille tussen Openbaring en die Pauliniese briewe.

Die twee belangrikste verskille tussen Openbaring en die Pauliniese briewe is soos volg: Eerstens kan die narratiewe modus van Openbaring teenoor die argumentatiewe modus

van die Pauliniese briewe gestel word (Hoffman 1994:77). Met die narratiewe modus word bedoel dat Openbaring 'n verhaalgang het, “met 'n plot en klimaks” en dat die gang daarvan “nie altyd logies verloop nie” (Hoffman 1994:77). Ook Du Rand (1990:221) knoop aan die narratiewe modus van Openbaring deur te redeneer dat apokaliptiese geskrifte, oor die algemeen, in narratiewe vorm geskryf word.

Tweedens is Paulus se apostoliese gesag baie meer op die voorgrond in die Pauliniese briewe as wat Johannes se gesag in Openbaring figureer (Hoffman 1994:76, 77). Vanweë die feit dat Openbaring in wese 'n profesie is, en die boodskap daarvan gevolglik direk van God kom, is Johannes baie meer op die agtergrond in hierdie boek. “Johannes vervul amper die funksie van die boodskapper by Paulus se briewe” (Hoffman 1994:76).

Uit bogemelde argumentasie is dit duidelik dat Openbaring se genre nie as pastorale brief bestempel kan word nie, maar dat dit wel sekere ooreenkomste met Paulus se pastorale briewe toon. Volgens Hoffman (1994:79) kon Johannes doelbewus hierdie Pauliniese briefstyl nagevolg het ten einde die boodskap van Openbaring meer aanvaarbaar te maak in die geografiese gebied waar Paulus gewerk het. Johannes kon ook deur die gebruik van die Pauliniese briefstyl aantoon dat Openbaring in lyn met die Pauliniese tradisie is (Hoffman 1994:79).

Alhoewel hierdie teorie oor Johannes se motief agter die gebruik van die Pauliniese briefstyl waarde het, lê die grootste waarde van die briefstyl wat in Openbaring gebruik word daarin dat dit die **pastorale doel/gesindheid** van hierdie Bybelboek openbaar. Gaebelein, Douglas, Boice en Tenney⁹ (1981:407) lig hierdie pastorale aanslag van Openbaring soos volg uit: “John himself is centrally concerned with God’s saving purpose and its implementation by Jesus. John writes to the church universal in every age so that they too might join him in confirming this witness of Jesus [...] the church has often been deprived of the valuable practical thrust of this book as through it God seeks to lead us into authentic Christian discipleship.” Die boodskap van Openbaring is op die

⁹ Hierdie vanne is nie alfabeties geplaas nie, omdat Gaebelein die hoofredakteur, en Douglas die mederedakteur is. Boice en Tenney is konsultantredakteurs. Hierdie volgorde word ook in die bibliografie gehandhaaf. Geen spesifieke skrywer word in die teks gemeld nie, en daarom sal “Gaebelein *et al.*” voortaan gebruik word om na hierdie bron te verwys.

praktyk gerig; dit is 'n boodskap aan spesifieke gemeentes in spesifieke omstandighede (Hoffman 1994:80). Die boodskap van Openbaring kan dus nie van sy historiese agtergrond losgemaak word nie, maar in die sosio-historiese omstandighede waaruit hierdie Bybelboek ontstaan het kom die bedoeling en effek daarvan na vore (Hoffman 1994:80-81). Wanneer die leser van Openbaring homself “terugplaas in die situasie van die bedoelde [eerste] lesers om vanuit daardie situasie die werk te beluister en so die volle effek en bedoeling van die werk op te vang”, word die boodskap van Openbaring aktueel (Hoffman 1994:82-83). Soos Gaebelin *et al.* (1981:407) reeds aangetoon het, is die boodskap van Openbaring universeel, gerig tot die Nuwe-Testamentiese Kerk in elke eeu. Du Rand (1990:245) knoop soos volg aan hierdie aktuele boodskap van Openbaring: “Die huidige Christelike gemeenskap as alternatiewe (alhoewel nog nie volmaakte) bestaan van die koninkryk moet God se eskatologiese bedoeling sigbaar maak deur aan Christus se oorwinning vas te hou deur belydenis en lewe.”

Opsommend kan daar dus akkoord gegaan word met Du Rand (1990:244-245) se bondige, dog akkurate, genre-beskrywing van Openbaring: “Dit is 'n apokaliptiese geskrif (literatuursoort) in narratiewe vorm met profeties-eskatologiese gerigtheid en 'n pastorale aanslag wat in 'n briefraamwerk aangebied word.”

4.2 Eksegese van Openbaring 2-3

Volgens Groenewald (1986:23) kan Openbaring, in die woorde van Openbaring 1:19, in twee hoofdele verdeel word, naamlik “wat nou daar is en wat hierna gaan gebeur” (NAV). Groenewald (1986:23) redeneer verder dat Openbaring 1-3 binne die kader van die eerste deel val (“wat nou daar is”) en toestande binne die sewe gemeentes beskryf. Ook Ladd (1972:36) knoop aan hierdie onderverdeling van Openbaring en meld dat Johannes eers aan sewe gemeentes in Asië skryf en daarna die res van sy visioen beskryf. Sonder om van Groenewald (1986:23) se onderverdeling af te wyk, onderverdeel Thomas (1992:viii-ix) Openbaring 1-3 in twee verdere subdele, naamlik Openbaring 1:1-20 (inleiding) en Openbaring 2:1-3:22 (briewe aan die sewe gemeentes in Klein-Asië).

Alhoewel ander verdelings van Openbaring ook waarde het (sien Botha 1965:32-33; Du Rand 1990:247-252), sal daar vir die doel van hierdie studie volstaan word by bogemelde tweeledige onderverdeling van Openbaring (Openbaring 1-3 en Openbaring 4-22) met die verstandhouding dat Openbaring 1-3 verder in twee subdele verdeel word (Openbaring 1:1-20 en Openbaring 2:1-3:22).

Botha (1965:76-77), Hendriksen (1977:50-51) en Morris (1969:58) onderskei die volgende sewe onderafdelings wat dieselfde patroon volg in elk van die sewe briewe in Openbaring 2-3 (sekere uitsonderings in terme van volgorde sal later uitgewys word):

- **‘n Aanhef van groete en die adres van die brief:**

Τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν ... ἐκκλησίας (“Aan die engel van die gemeente in ...” OAV)
(Botha 1965:76-77; Hendriksen 1977:50-51; Morris 1969:58).

Die vertaalmoontlikhede van die Griekse woord ἄγγελος word deeglik in Hoofstuk 7 beredeneer. Daar kan egter kortliks genoem word dat ἄγγελος in Openbaring 1:20, 2:1, 2:8, 2:12, 2:18, 3:1, 3:7 en 3:14 in die NAV as “leraar” vertaal word, maar dat daar nie uit die oog verloor moet word dat ἄγγελος ook as beide, “engel” of “boodskapper” vertaal kan word nie (Harris *et al.* 1990:33; Louw & Nida 1989:144-145, 410-411). Verskillende interpretasies ten opsigte van die vertaling van ἄγγελος (Openbaring 1:20, 2:1, 2:8, 2:12, 2:18, 3:1, 3:7, 3:14) is dus moontlik. Die interpretasiemoontlikheid wat gekies word na aanleiding van die redevoering in Hoofstuk 7 is dié van “leraar”. Botha (1965:66), Hendriksen (1977:48) en Ramsey (1977:98) is dit eens dat ἄγγελος op die geestelike leiers in die gemeentes dui. Dit is volgens Botha (1965:66) die “leraars en predikers, wat die boodskap van God moet laat weerklink.” Hulle is God se spesiaal aangestelde ambassadeurs wat sy boodskap aan die gemeente moet oordra.

Die vertaling van die Griekse woord ἐκκλησία (*ekklēsia*: kerk) word ook breedvoerig in Hoofstuk 7 bespreek. Die kernbetekenis van ἐκκλησία (*ekklēsia*: kerk) in die Nuwe Testament dui op die Christen-gemeenskap (Giles 1995:182). In die Nuwe Testament ontwikkel ἐκκλησία (*ekklēsia*: kerk) van die abstrakte betekenis “om bymekaar te kom”

tot 'n konkrete verwysing na Christen-gelowiges in 'n bepaalde dorp, provinsie, land en uiteindelik ook na Christene in die hele wêreld en oor alle tye (Giles 1995:83; Ladd 1993:390, 582). Die “gemeenskapsgedagte” is dus baie prominent in die betekenis van ἐκκλησία (*ekklēsia*: kerk).

- **Die selfidentifisering van Christus:**

Τάδε λέγει: (“Dit sê Hy”) (Botha 1965:76-77; Hendriksen 1977:50-51; Morris 1969:58).

Volgens Thomas (1992:131) word die frase Τάδε λέγει slegs agt keer in die Nuwe Testament aangetref; sewe keer in Openbaring 2-3 en een keer in Handeling 21:11. Thomas (1992:131) redeneer soos volg verder: “In each of its eight uses it introduces a strong , authoritative emphatic assertion.” Groenewald (1986:48) knoop aan die gedagte dat Τάδε λέγει 'n sterk en uitdruklike gesagsverklaring is. Hierdie frase “herinner aan die wyse waarop die profete 'n uitspraak van die Here aankondig: ‘So sê die Here’” (Groenewald 1986:48). Ook dui die sekulêre gebruik van τάδε op die gesag waarmee Persiese konings verordeninge gemaak het (Thomas 1992:131).

Hierdie sterk en uitdruklike gesagsverklaring van Christus sluit aan by die effek wat deur Johannes in Openbaring 1 geskep word, naamlik dat die lesers/hoorders gehelp word om “te leef uit en [...] in teenwoordigheid van [...] die werklikheid van Christus se Goddelike heerlikheid en heerskappy [...] getroos deur sy getrouheid, genade en oorwinning (ook oor die dood)” (Hoffmann 1994:293). Hoffmann (1994:294) verduidelik verder dat die leser/hoorder as ‘t ware self voor Christus gebring word en dat hierdie effek versterk word deur die “briewe in ’n brief” [Openbaring 2 en 3] waar hulle direk deur Christus aangespreek word”.

Die benaminge van Christus aan die begin van elke brief kom uit die visioen en inleiding in Openbaring 1 (Botha 1965:76). Die almag van Christus word ook hierin openbaar deurdat Christus in elke brief die mees gepaste titel kies wat aansluit by die karakter en behoeftes van die betrokke gemeente (Ramsey 1977:125).

From the abounding fullness of His glories, from the manifold aspects of His holiness, wisdom, power and love, He selects that one most suited to the need of each. We are thus reminded that there is no form which the ever-varying state of His churches here can assume, which will not find in the revelation which He has given of Himself some aspect of His divine fullness exactly fitted to it.

Die waarde van hierdie menigvuldige aspekte van Christus se oorvloedige karakter is van belang vir die redenasie in Hoofstuk 8 waarin dit duidelik word dat die Kerk 'n trekkrag op die Koninkryk uitoefen. Hierdie trekkrag ontstaan vanweë die konstante aanslag van die Bose om die Kerk te laat verwêreld, en die strategie daarvan verskil in elke milieu van die verskillende gemeentes. Grove (1989:55) en Morris (1969:57) meld beide dat daar 'n direkte verband tussen die toestande in 'n bepaalde stad en die toestande in die gemeente van daardie bepaalde stad is. Hierdie verband bestaan omdat “die Satan op 'n spesifieke plek van 'n sekere metode gebruik maak”, aldus Grove (1989:55). Die volheid van Christus se karakter is egter genoeg om die unieke behoeftes van elke gemeente te ontmoet.

- **‘n Aanduiding dat Christus weet wat in elke gemeente aangaan:**

Οἶδα τὰ ἔργα (“Ek ken jou werke”). Hierdie woorde gaan gepaard met lof aan die gemeente (die gemeente in Laodisea word hierby uitgesluit) (Botha 1965:76-77; Hendriksen 1977:50-51; Morris 1969:58).

Volgens Swete (1977:24) dui οἶδα (“Ek ken”) op “the absolute clearness of mental vision which photographs all the facts of life as they pass”. Ook Thomas (1992:133) meld dat οἶδα op volkome kennis dui en redeneer verder dat οἶδα teenoor γινώσκω staan. Die woord γινώσκω dui op 'n progressie in kennis (Thomas 1992:133), terwyl οἶδα op 'n volkome kennis dui.

Swete (1977:24-25) is van mening dat τὰ ἔργα (“jou werke”) nie op goeie werke alleen dui nie, maar dat dit goeie of slegte werke kan impliseer. Thomas (1992:133) verskil van Swete (1977:24-25) in sy redenasie dat die konteks van τὰ ἔργα alleenlik op goeie werke dui. Die prominensie van τὰ ἔργα in Openbaring herinner aan die Ou Testamentiese

begrip van die vrees van die Here, ‘n begrip wat openbaar word in dienooreenkomstige werke (Thomas 1992:133). Thomas (1992:133-134) redeneer verder dat die meervoud van τὰ ἔργα op “the general course and moral conduct of life” dui. Hierin weerspreek Thomas (1992:133-134) homself egter deur in dieselfde sin te meld dat τὰ ἔργα op beide die algemene verloop van die lewe, sowel as die morele optrede van die lewe dui. Die algemene verloop van die lewe sluit tog noodwendig goeie en slegte werke in. Wat wel van belang is, is dat Thomas (1992:133-134) die ruimtelike begrip wat in τὰ ἔργα opgesluit is, uitlig deur na die algemene verloop van die lewe te verwys. Hierdie ruimtelike begrip van τὰ ἔργα word deur Ladd (1972:38) soos volg saamgevat: “Works is a broad term indicating not only good deeds but the entire course of life and conduct.” Met hierdie redenasie ondersteun Ladd (1972:38) nie net Thomas (1992:133-134) se ruimtelike begrip nie, maar knoop ook aan Swete (1977:24-25) se argument dat τὰ ἔργα op goeie of slegte werke kan dui.

- **Kritiek teen die Kerk** (die gemeentes in Smirna en Filadelfia word hierby uitgesluit):

ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ (“Maar Ek het teen jou” OAV) (Botha 1965:76-77; Hendriksen 1977:50-51; Morris 1969:58).

Die slegte werke van die gemeentes word ingelei deur die woord ἀλλὰ, met ander woorde aan die ander kant is daar rede vir klagte oor sommige van die gemeente se werke (Swete 1977:26). Hierdie onderafdeling dien as ondersteuning van bogemelde redenasie dat τὰ ἔργα op goeie of slegte werke kan dui.

- **Waarskuwing en bedreiging:**

μνημόνευε ... μετανόησον ... εἰ δὲ μή (“Onthou dan [...] bekeer jou [...] anders” OAV) (Botha 1965:76-77; Hendriksen 1977:50-51; Morris 1969:58).

Volgens Harris *et al.* (1990:37) val die klem hier op drie woorde, naamlik “onthou”, “bekeer” en “doen”. Louw en Nida (1989:348-349) sluit hierby aan deur te redeneer dat

μνημόνευε ‘n gepaste aksie impliseer op grond van informasie wat onthou word. Sweet (1990:81-82) redeneer soos volg, in ooreenstemming met hierdie argument dat “onthou” en “bekeer” met mekaar verband hou: “*remembering* [...] is the road to *repentance* (in biblical Greek not ‘feeling sorry’ but change of heart and direction)”. Dit is egter Louw en Nida (1989:510) wat, in hulle verklaring van μετανοέω, die goue draad tussen “onthou”, “bekeer” en “doen” aandui. Dié outeurs wys daarop dat μετανοέω op totale verandering van beide denke en dade dui. Om te “onthou” is deel van die proses om anders te dink, en om anders te dink gee aanleiding tot ander optrede, soos Sweet (1990:81-82) reeds aangedui het. Oor μνημόνευε meld Morris (1969:60) dat “the Greek imperative is present, with a meaning like ‘keep on remembering’, ‘hold in memory’”. Maar as “onthou” aanleiding gee tot “bekeer” en “doen” dan impliseer Morris (1969:60-61) dat hierdie drieledige proses aanhoudend is.

Die gebruik van εἰ δὲ μή (maar as nie/anders) dui daarop dat daar noodwendige gevolge vir die gemeente sal wees wat hulle nie bekeer nie (Thomas 1992:143).

- **Vermaning:**

ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις

(“Wie ‘n oor het, laat hom hoor wat die Gees aan die gemeentes sê” OAV) (Botha 1965:76-77; Hendriksen 1977:50-51; Morris 1969:58).

Die frase ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω herinner aan die woorde van Christus in die volgende Skrifgedeeltes: Matteus 11:15, 13:9, 13:43; Markus 4:9, 4:23; Lukas 8:8, 14:35 (Thomas 1992:150; Swete 1977:28-29). Hierdie woorde van Christus uit die Sinoptiese Evangelies strook met Openbaring 2:1, 2:8, 2:12, 2:18, 3:1, 3:7 en 3:14 en dui daarop dat dit Christus is wat hier aan die woord is. Die feit dat Christus hier aan die woord is skep egter ‘n probleem, omdat die tweede deel van die vermaning duidelik meld dat dit die “Gees” is wat hierdie dinge “aan die gemeentes sê”.

As moontlike oplossing tot hierdie problematiek redeneer Morris (1969:62) dat hierdie frase op die ononderbroke handeling van die Heilige Gees dui. Ladd (1972:40) voer

hierdie argument oor die belangrike rol wat die Heilige Gees in die gemeentes vertolk soos volg verder: “The Spirit is the Spirit of Christ (Rom. 8:9) who interprets the voice of Christ (2:1) to the prophet [...] The glorified Christ speaks to his church through the Spirit, and it is at the same time the voice of the Spirit and the voice of Christ.” Ook Swete (1977:29) meld dat Openbaring 2:1 daarop dui dat Christus aan die woord is, maar dat die Heilige Gees (die Gees van Christus) die woorde van Christus interpreteer. Hierdie middelaarsrol wat die Heilige Gees vertolk is belangrik vir ons studie oor die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Kerk en sal in meer besonderhede in Hoofstuk 8 bespreek word.

Volgens Groenewald (1986:50-51) dui die meervoudsvorm “die gemeentes” op die feit dat elk van die sewe briewe bedoel was om aan al sewe gemeentes voorgelees te word, omdat elke brief ‘n boodskap vir al die gemeentes inhou. Morris (1969:62) voer hierdie argument van Groenewald (1986:50-51) verder deur te redeneer dat hierdie oproep nie net tot die sewe historiese gemeentes in Asië gerig is nie, maar tot elke persoon wat “n oor het”. Thomas (1992:151) knoop soos volg aan hierdie universele karakter van die briewe:

So with this “command to hear” comes a broadening focus [...] the call [...] extends to all the churches. The mention of the “ear” suggests an ability to perceive or understand. The one who possesses this ability is invited to pay special attention to what the Holy Spirit is saying to the churches.

In Hoofstuk 7 word beredeneer dat die sewe gemeentes in Openbaring 2-3 simbolies is van die universele Kerk oor alle eeue heen en knoop aan bostaande beredenering dat die briewe aan elke persoon wat “n oor het” gerig is.

- **Aansporing en belofte:**

ὁ νικῶν δώσει (“Aan hom wat oorwin, sal Ek gee” OAV) (Botha 1965:76-77; Hendriksen 1977:50-51; Morris 1969:58).

Die tema van oorwinning (νικάω) is baie prominent in al sewe briewe en word vergelyk met die prominensie van geloof (πιστεύω) in die Pauliniese briewe (Ladd 1972:40;

Morris 1969:62; Thomas 1992:151). Swete (1977:29) verduidelik dit soos volg: “The note of victory is dominant in St John, as that of faith in St Paul; or rather, faith presents itself to St John in the light of a victory”.

Maar as geloof ten toon gestel word in die lig van oorwinning, hoe is dit moontlik dat die gelowiges gebuk gaan onder vervolging (vervolging kan sosiale vervolging of fisiese vervolging wees en vervolging kan in die verlede of toekoms lê)? Ladd (1972:40-41) beantwoord hierdie vraag soos volg:

The Christian life is an unrelenting warfare against the powers of evil. The victory is not a physical or worldly one; it is a victory analogous to the victory won by Christ himself, even though it involved his death on the cross. [...] Their very martyrdom was their victory, for they had conquered every satanic effort to turn their loyalty and devotion away from Christ and had remained true. The conqueror, then, is the victim of persecution whose death is not loss but is in reality his victory. Love and loyalty to Christ will conquer fear of suffering and death (Ladd 1972:40-41).

Ook Hendriksen (1977:53) onderstreep, in die volgende woorde, die feit dat die Christen-individu se ware stryd geestelik is: “Die oorwinnaar is hy wat teen die sonde, die duiwel en sy hele ryk veg, en in sy liefde vir Christus volhard tot die einde toe.” Dit is opvallend dat oorwinning nie oor die sigbare vervolging is nie, maar eerder oor die geestelike aanslae wat die gelowige se lojaliteit weg van Christus wil draai.

Ramsey (1977:190-204) definieer die geestelike stryd van elke gelowige nog duideliker deur te onderskei tussen die aard van die konflik, die persoonlike noodsaaklikheid van die konflik en die Goddelike hulpmiddele tydens die konflik. Die konflik is ook vir Ramsey (1977:191) geestelik van aard en die sfeer waarin dit afspeel is die siel van die gelowige. In die sielsdimensie is daar konflik tussen die begeertes van die gevalle menslike natuur en die heerskappy van God. Die wêreld word ‘n vyand van die Koninkryk en Satan kry ‘n houvas op gelowiges deur middel van die gevalle menslike natuur (Ramsey 1977:192-193). Tweedens onderstreep Ramsey (1977:194) die persoonlike noodsaaklikheid vir hierdie konflik. “It is, in every case, only ‘to him that overcometh,’ to the individual

conqueror in a personal conflict, that the reward is promised” (Ramsey 1977:194). In elk van die sewe gemeentes is die persoonlike en geestelike aard van die konflik verskillend, dog duidelik (Ramsey 1977:195). Ramsey (1977:195-198) verduidelik verder dat hierdie persoonlike konflik nie in die Kerk of deur die verandering van omstandighede ontduik kan word nie. In konflik met die Bose gee gelowiges aan geen wapenstilstand toe nie, maar hou aan om die Bose te weerstaan totdat Christus weer kom. Dordens lig Ramsey (1977:199) uit dat die basis en bron van elke gelowige se oorwinning gesetel is in die oorwinning wat Christus aan die kruis oor die Bose behaal het. Dit is die Heilige Gees wat gelowiges in hulle stryd teen die Bose bekragtig: “He has surrounded you with the influences of his Kingdom - the word of divine love, the attractions of the cross, the powers of the world to come, and these applied, not by human agency merely, but by the loving power and wisdom of the Divine Spirit” (Ramsey 1977:200-201).

Oorwinning in die vorm van lojaliteit en toegewydheid aan Christus kom duidelik na vore in die sewe briewe van Openbaring 2-3. Die gemeentes word telkens geprys vir hulle “onvermoeide arbeid” (2:2) en “volharding” (2:2; 2:19; 3:10) en word aangemoedig om getrou te bly (2:10) en vas te hou aan dit wat hulle het (2:25; 3:11). Diegene wat getrou is, ontvang lof van die Here (2:13). Aan die ander kant dissiplineer die Here die gemeentes wat afgekoel het in hulle liefde teenoor Hom (2:4; 3:2-3; 3:15-16) asook diegene wat dislojaal geraak het deur valse leringe aan te hang (2:14; 2:15; 2:20). Die gemeentes wat getrou bly aan Christus deur valse leraars teë te staan, ontvang lof van die Here (2:2; 2:6; 3:4).

Laastens kan kortliks gemeld word dat δῶσω op ‘n geskenk uit vrye wil dui (Thomas 1992:153). Louw en Nida (1989:566) sluit aan by die gedagte van ‘n geskenk uit vrye wil, maar verduidelik verder dat δῶσω ook die waardevolheid van hierdie geskenk impliseer. Onder die eksegeese van elke brief sal meer verduidelik word oor die spesifieke geskenk wat aan die oorwinnaars in elke gemeente gegee word.

‘n Paar opmerkings kan oor die afwyking van bogemelde briefuiteensetting gemaak word. Hendriksen (1977:51) het dit reg dat ‘n belofte op die vermaning in die eerste drie

briewe volg, maar dat die volgorde in die daaropvolgende vier briewe omgeruil is. Botha (1965:76) meld dat die vierde afdeling van waarskuwing en bedreiging nie in die briewe aan Sardis en Laodisea ingelei word met die woorde “Maar Ek het teen jou” nie.

Eksegese van Openbaring 2-3 sal gedoen word aan die hand van hierdie indeling, met die verstandhouding dat sekere indelings bloot herhaal in elk van die sewe briewe (byvoorbeeld “Vermaning”) en dus nie nodig is om meer as een maal te behandel nie. In ander gevalle is die subafdelings in die teks vervleg (byvoorbeeld “Kritiek teen die Kerk” en “Waarskuwing en bedreiging” of “Aansporing en belofte”) en is dit moeilik om aan bogemelde onderverdeling getrou te bly. In sulke gevalle mag die onderskeie subafdelings uitgelos word.

4.2.1 Die gemeente in Efese (Openbaring 2:1-7)

Die gemeente in Efese word deur Ramsey (1977:128) soos volg opgesom: “Ephesus: Declining love. A church strong, orthodox in doctrine, order and morals, but having left its first love.” Ook Thomas (1992:125) sluit aan by hierdie tema van liefdeloosheid en regsinnigheid as hy die Efese-gemeente soos volg beskryf: “a church of loveless orthodoxy”.

4.2.1.1 Die adres

Die stad Efese word deur Hendriksen (1977:51) beskryf as “ryk, voorspoedig, pragtig, beroemd weens die tempel van Diana”¹⁰. Groenewald (1986:47), Ladd (1972:37) en Metzger (1993:30) sluit aan by hierdie eienskappe van beroemdheid en welvarendheid deur te meld dat Efese die belangrikste hawe aan die kus van Klein-Asië gehad het. Sy ligging aan die westelike kus van Klein-Asië, naby die Caysterrivier, en sy maklike bereikbaarheid per land (hoofpaaie het Efese met die belangrikste stede in Asië verbind) het Efese as die handelsentrum van Asië laat ontwikkel (Hendriksen 1977:51).

¹⁰ *Diana* kan hier ook as *Artemis van Efese* geïdentifiseer word.

Die stad Efese was nie net ‘n ekonomiese groeipunt in die Romeinse Ryk nie, maar het ook as ‘n godsdienstige sentrum gedien (Ladd 1972:37). Nie net is Artemis van Efese daar as die moedergodin vereer nie, maar die Keiser van Rome is ook in Efese aanbid. Uit Handeling 19:11-20 blyk dit dat allerhande godsdienste waarin towerkunste en diaboliese beswering ‘n rol gespeel het, ook in Efese teenwoordig was (Ladd 1972:37; Groenewald 1986:48). Deur te redeneer dat die tempel van Diana (Artemis van Efese) aan baie mense werk verskaf het (onder andere silwersmede wat afbeeldings van die tempel gemaak het), knoop Hendriksen (1977:51) godsdienstige bedrywighede in Efese aan die geweldige ekonomiese bloei in hierdie stad.

4.2.1.2 Die selfidentifisering van Christus

“So sê Hy wat die sewe sterre in sy regterhand vashou en wat tussen die sewe goue lampe rondgaan” (Openbaring 2:1, NAV).

Ramsey (1963:237-238) redeneer dat die beskrywing van Christus as “Hy wat die sewe sterre in sy regterhand vashou en wat tussen die sewe goue lampe rondgaan” (NAV), direk daarop dui dat die Efese-gemeente ‘n prominente plek in die Kerk in Asië ingeneem het. Die prominensie wat die stad Efese in die provinsie Asië beklee het, vind dus ook neerslag in die prominente plek wat die Efese-gemeente in Asië beklee het. Botha (1965:79) sluit by Ramsey (1963:237-238) aan oor die prominensie van die Efese-gemeente deur dit as die “moedergemeente” van Asië te beskryf. Aangesien Christus se verhouding met al sewe gemeentes in Asië in die aanhef van die Efese-brief uitgelig word, het Ramsey (1963:238) dit reg as hy redeneer dat “he who addresses the practical capital may well lay stress upon his relation to all the other cities of the country”.

Ladd (1972:37-38) en Thomas (1992:131-132) verduidelik hierdie verhouding tussen Christus en die hele Kerk nog beter deur te meld dat die Griekse woord wat daarop dui dat Christus die sewe sterre **vashou** (**κρατῶν**), anders as die sinoniem in Openbaring 1:16 (**ἔχων**) is. Volgens Ladd (1972:37-38) en Thomas (1992:131-132) is **κρατέω** ‘n sterker woord as **ἔχω** en dui dit op ‘n fermere greep. Die teenoorgestelde van **κρατέω** is **ἀφίημι**

(wat “ek laat los” beteken), terwyl ἔχω nie hierdie teenoorgestelde betekenis het nie (Thomas 1992:132). Christus hou sy Kerk stewig vas en niks sal haar uit sy hand kan ruk nie.

Christus word ook beskryf as die Een wat “tussen die sewe goue lampe rondgaan”. Volgens Groenewald (1986:48) is die περιπατῶν (**rondgaan**) van Christus tussen die gemeentes ‘n direkte teruggryp na Genesis 3:8 waar “die Here God in die tuin wandel” (NAV) en sluit dit aan by ander verwysings na die “agteruitgang” en die belofte van die “paradys” en die “boom van die lewe” (Openbaring 2:7). “Daarmee is aangedui dat dit in Openbaring gaan om die handeling van God met die mense van die skeppingsgeskiedenis af tot by die herskepping wanneer die geluksaliges opnuut in die ‘paradys’ sal verkeer (vgl Op 22:1-5)”, aldus Groenewald (1986:48). Ook Swete (1977:24), in die volgende woorde, redeneer dat περιπατῶν (rondgaan) op Christus se teenwoordigheid en aktiewe betrokkenheid in die Kerk dui: “The Lord patrols the ground, is ever on the spot when He is needed; His Presence is not localized, but coextensive with the Church.” Daar kan dus van Thomas (1992:132) verskil word wat redeneer dat περιπατῶν (rondgaan) primêr op Christus se beheer en kritiese beskouing van die gemeentes dui, en nie op sy beskerming nie.

Swete (1977:24) bring die vashou (κρατῶν) van die sewe sterre en die rondgaan (περιπατῶν) van Christus tussen die sewe gemeentes in die volgende woorde bymekaar: “The two images are complementary, representing the security which comes from strength and vigilance.”

4.2.1.3 Lof aan die gemeente

“Ek weet alles wat julle doen. Ek ken julle onvermoeide arbeid en julle volharding. Julle kan nie slegte mense verdra nie. Julle het ondersoek ingestel na die mense wat voorgee dat hulle apostels is, en dit nie is nie, en gevind dat hulle leuenaars is. Verder volhard julle ook; julle het baie vir my Naam verduur, en julle het nie moeg geword nie.” (Openbaring 2:2-3, NAV).

Die konteks van afgodediens skep die milieu waarin twee aspekte ten opsigte van die gemeente in Efese se werk uitgelig kan word, naamlik hulle “onvermoeiende arbeid” en “volharding”, en dit veral teenoor “slegte mense” “wat voorgee dat hulle apostels is en dit nie is nie” (vgl. 2 Korintiërs 11:12-15) (Botha 1965:80; Groenewald 1986:49; Hendriksen 1977:52; Morris 1969:58).

“Onvermoeide arbeid” (κεκοπίακες) (2:3) knoop aan κόπον (2:2) en dui op baie harde werk; “labour to the point of weariness” (Morris 1969:59-60). Ook Harris *et al.* (1990:35) beskryf die arbeid van die Efese-gemeente as “Christian service involving difficulties and hardship”.

As gevolg van blootstelling aan “slegte mense” het die gemeente in Efese “baie vir [Sy] Naam verduur” en daarom word hulle vir hulle volharding geprys (Groenewald 1986:49; Morris 1969:59). Volgens Groenewald (1986:49) word ὑπομονή (volhard) sewe keer in Openbaring gebruik (1:9; 2:2; 2:3; 2:19; 3:10; 13:10 en 14:12). Die gedagte van volharding en om “baie vir [Sy] Naam te verduur”, sluit aan by Paulus se waarskuwing aan die ouderlinge van die gemeente in Efese (Handelinge 20:29-30) dat “wrede wolwe onder julle sal indring, en hulle sal die kudde nie ontsien nie. Ja, uit julle eie geledere sal daar mense na vore kom wat met leuens die gelowiges agter hulle aan sal probeer verlei” (NAV) (Groenewald 1986:49; Hendriksen 1977:52; Morris 1969:59). Moontlike vervolging word hier veronderstel, maar of dit fisiese vervolging of sosiale vervolging is, is nie duidelik nie.

Valse apostels en Nikolaiëte maak deel uit van die “slegte mense”. Ladd (1972:38) en Morris (1969:59) onderskei tussen twee groepe **apostels**, naamlik die oorspronklike twaalf apostels, wat ‘n unieke funksie vertolk het, en ‘n groter groepering rondreisende “sendelinge” soos Paulus, Barnabas en Silas (Handelinge 14:14; 1 Korintiërs 15:7; Galasiërs 1:19; Romeine 16:7). Die gemeente in Efese was uitstaande in hulle vermoë om ware apostels van valse apostels te onderskei en gevolglik valse apostels nie te verdra nie (Ladd 1972:39; Morris 1969:59). Hendriksen (1977:52) het dit reg as hy die aandag

daarop vestig dat die Efese-gemeente geprys word vir hulle “onverdraagsaamheid” teenoor valse apostels. Volgens Botha (1965:80) kan die valse apostels in Openbaring 2:2 in verband gebring word met die ψευδαπόστολοι van 2 Korintiërs 11:3. “Hulle gee voor dat hulle apostels van Christus is, terwyl hulle geen volmag daartoe van Hom ontvang het nie”, aldus Botha (1965:80). Valse apostels misbruik hulle amp in die Kerk vir hulle eie gewin (Ladd 1972:38).

Die milieu van afgodediens is te sien in die vermelding van die Nikolaiëte, ‘n groep wat deur die gemeente verafsku is (2:6) (Botha 1965:81-82; Thomas 1992:150). Hierdie afkeuring dra die Here se goedkeuring weg aangesien die Nikolaiëte in die brief aan Smirna met Bileam (2:14-15) verbind word en in die brief aan Tiatira word die Nikolaiëte aan die eet van offervleis verbind wat aan Isébel gekoppel word (2:20) (Botha 1965:81-82; Groenewald 1986:50; Hendriksen 1977:53; Ladd 1972:40; Morris 1969:61-62). Ireneus en Hippolitus het die Nikolaiëte aan Nikolaos, ‘n mede-Jood uit Antiochië wat in Handeling 6:5 vermeld word, gekoppel (Botha 1965:81; Groenewald 1986:50; Ladd 1972:40; Morris 1969:61; Thomas 1992:148-149). Clemens Alexandrinus het egter hierdie verbintenis verbreek deur Nikolaos se verkeerd geïnterpreteerde uitlating (dat die vlees misbruik moet word) in perspektief te plaas (Botha 1965:81; Morris 1969:61; Thomas 1992:148-149). Die argument dat die naam *Niko-laous* (oorwinnaar van die volk) ‘n Griekse vertaling van die Hebreeuse naam *Bile-am* (verslinder van die volk) is, hou ook nie water nie (Botha 1965:81-82; Groenewald 1986:50; Morris 1969:62; Thomas 1992:148-150). Daar kan gevolglik van Sweet (1990:82-83) se redenasie verskil word dat Nikolaiëte ‘n woordspeling van Nicolaus (oorwinnaar van die volk) is. Wat die presiese leerstellings en leefwyse van die Nikolaiëte was, is onbekend, maar ‘n verband bestaan tussen hierdie groep en afgodsdienste en gepaardgaande onsedelikheid (Botha 1965:81-82; Ladd 1972:40; Morris 1969:62).

4.2.1.4 Kritiek teen die gemeente

“Maar Ek het dit teen julle: julle het My nie meer so lief soos in die begin nie” (Openbaring 2:4, NAV).

Die gemeente in Efese is deur Priscilla en Aquila, saam met Timoteus, Appollos en Paulus opgebou en was al 40 jaar oud in die tyd toe die briewe in Openbaring aan die sewe gemeentes gestuur is (Botha 1965:79; Groenewald 1986:48; Hendriksen 1977:52; Ladd 1972:37). Daarin word die gemeente gewaarsku dat hulle hul “eerste liefde verlaat het” (Openbaring 2:4 OAV) en word hulle gevolglik aangemoedig om drie dinge ter bekering te doen: oor hul agteruitgang na te dink, hulle te bekeer en dan weer die eerste werke te doen.

Morris (1969:60) redeneer dat dit nie uit die teks duidelik is of “liefde” (ἀγάπην) na liefde vir God, liefde vir medegelowiges of liefde vir die mensdom verwys nie. Thomas (1992:139-140) redeneer dat liefde vir mense nie van liefde vir God geskei kan word nie en haak gevolglik aan Morris (1969:60) se gevolgtrekking dat “liefde” hier verwys na “a general attitude [...] which included all three (‘you do not love as you did at first’, Phillips)”.

Volgens Morris (1969:60) is ἀφῆκες (verlaat) ‘n baie sterk term en dui dit op ‘n totale opgee of verlaat van hulle “first fine flush of enthusiastic love”. Thomas (1992:140-141) redeneer egter dat twee standpunte gehandhaaf kan word, naamlik dat die gemeente in Efese se liefde teenoor die Here nie toegeneem het na hulle bekering nie, maar dat dit afgekoel het. Hierdie standpunt impliseer dat daar steeds ‘n mate van liefde teenwoordig is. Tweedens kan ἀφῆκες (verlaat) op ‘n totale opgee van liefde dui (Thomas 1992:140-141). Hierdie standpunt impliseer dat daar geen teken meer van liefde in die gemeente teenwoordig is nie. Groenewald (1986:50) se argument dat afkoeling in liefde op ernstige agteruitgang dui, kan as tussenposisie aanvaar word deurdat dit nie, soos Thomas (1992:140-141) aangedui het, op totale verdwyning van liefde dui nie, maar ook nie op ‘n blote afkoeling van liefde nie. “Die gemeente het op ‘n hoë vlak begin, maar ‘n verval het ingetree” (Groenewald 1986:50).

4.2.1.5 Waarskuwing en bedreiging

“Dink daaraan hoe ver julle al agteruit gegaan het. Bekeer julle en doen weer wat julle in die begin gedoen het. Anders, as julle julle nie bekeer nie, kom Ek na julle toe en sal Ek julle lamp van sy plek af wegvat!” (Openbaring 2:5, NAV).

Groenewald (1986:50) en Morris (1969:60) onderskei die volgende drie stappe wat die Efese gemeente moet neem ten einde hierdie kritiek van die Here reg te stel: “onthou” (μνημόνευε), “bekeer” (μετανόησον) en “doen van die eerste werke” (τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσον).

Die Efesiërs word gewaarsku dat hulle moet dink aan die ywer van hulle jong Christenlewe (Ladd 1972:39). Deur stil te staan en terug te kyk moet hulle tot die besef kom dat daar erge agteruitgang in hulle liefde vir die Here is (Groenewald 1986:50). Soos reeds hier bo genoem dui die teenwoordige tyd en die imperatiewe vorm van die werkwoord, μνημονεύω, op die feit dat gelowiges moet voortgaan om te “onthou” (Morris 1969:60).

Die gebruik van die aoristus met die werkwoord μετανόησον (bekeer julle) dui op ‘n definitiewe keerpunt, ‘n eenmalige besliste breuk met sonde (Groenewald 1986:50; Morris 1969:60). Bekering gaan gepaard met die doen van “die eerste werke” (OAV). “Eerste werke” knoop hier aan “eerste liefde” (2:4) en dui daarop dat liefde en werke aan mekaar verbind is (Thomas 1992:143). Harris *et al.* (1990:37-39) het dit reg dat “eerste werke” nie hier op basiese Christelike sakramente (soos die doop en nagmaal) dui nie, maar eerder op werke wat uit liefde vir die Here gemotiveer word.

“Anders kom Ek gou na jou toe en sal jou kandelaar van sy plek verwyder as jy jou nie bekeer nie” (OAV). Volgens Sweet (1990:82) dui die werkwoord “kom” (ἔρχομαι) hier nie op die finale koms van Christus nie, maar eerder op ‘n plaaslike ingryping. Ook Swete (1977:27) is van mening dat ἔρχομαι op ‘n spesiale koms of besoek dui. Thomas (1992:143-145) verskil egter van Sweet (1990:82) en Swete (1977:27) deur te redeneer dat die globale konteks van die boek Openbaring (4:1-22:5) op die tweede koms van Christus dui. Ter staving van sy argument fokus Thomas (1992:143-145) op die gebruik

van ἔρχομαι in Openbaring en meld dat die konteks waarin dit gebruik word, altyd op die tweede koms van Christus dui (1:7; 2:16; 3:11; 22:7; 22:12; 22:20). Thomas (1992:144) stem saam met Swete (1977:27) dat ἔρχομαι op ‘n spesiale koms of besoek dui, maar lê klem op die persoonlike teenwoordigheid van Christus tydens so ‘n besoek. Op grond van die noodsaaklikheid van Christus se persoonlike teenwoordigheid, redeneer Thomas (1992:144), word die wederkoms van Christus eerder deur die gebruik van ἔρχομαι geïmpliseer.

4.2.1.6 Aansporing en belofte

“Aan elkeen wat die oorwinning behaal, sal Ek te ete gee van die boom van die lewe, wat in die paradys van God is” (Openbaring 2:7, NAV)¹¹.

Ladd (1972:41) bring die verwysing na die “boom van die lewe” (τό ξύλον τῆς ζωῆς) in Openbaring 2:7 in ooreenstemming met Openbaring 22:14 (“sodat hulle reg kan hê op die boom van die lewe”) en redeneer dat dit die Bybelse manier is om te wys op die belofte van die ewige lewe in God se voltrekte Koninkryk. Ook vir Hendriksen (1977:54) beteken die “et van die boom van die lewe” dat die oorwinnaar die ewige lewe in die “paradys van God” beërwe. Tereg meld Thomas (1992:153) dat die “boom van die lewe” terugverwys na Genesis 2:9 en 3:22 en dat dit Openbaring 22:2 impliseer. Groenewald (1986:51) redeneer, in ooreenstemming met Thomas (1992:153), dat die mens in Genesis 3:23-24 weens sonde uit die paradys geban is, maar dat die gelowige wat oorwin deur Christus weer toegang tot die hemelse paradys het (Openbaring 22:1-5).

Volgens Morris (1969:62) en Swete (1977:30) dui “die paradys van God” (ὁ παράδεισος τοῦ θεοῦ) op die vreugde en heil wat in God se teenwoordigheid beleef word. Die Griekse woord παράδεισος stam van ‘n Persiese woord, *pairidaêza*, af wat op ‘n plesieroord dui (Swete 1977:29; Thomas 1992:153).

¹¹ Om getrou te bly aan die onderverdeling van die briewe, word die hele teksvers in sommige gevalle nie aangehaal nie.

4.2.2 Die gemeente in Smirna (Openbaring 2:8-11)

Die brief aan die gemeente in Smirna is die kortste van die sewe briewe in Openbaring 2-3 (Metzger 1993:32). Alhoewel arm en vervolgd, ontvang die gemeente in Smirna ten volle goedkeuring van die Here (Ramsey 1977:134). Ook Thomas (1992:157) bestempel die gemeente in Smirna as die gemeente van martelaarskap.

4.2.2.1 Die adres

In kontras met die armoede en vervolging van die gemeente beskryf Groenewald (1986:51) en Ladd (1972:42) Smirna as ‘n hawestad, ongeveer 55 kilometer noord van Efese, gekenmerk deur uitstekende stadsbeplanning, tempels en teaters. Net soos in die geval van Efese het die hawe in Smirna ook ekonomiese welvaart vir die samelewing beteken. Aangesien Smirna so ‘n belangrike metropolis was, het hierdie ou Aeoliese kolonie met Efese meeding om die mees vooraanstaande stad in Asië te wees (Botha 1965:84; Groenewald 1986:51; Hendriksen 1977:54; Ladd 1972:42; Morris 1969:63).

Daar bestaan nie sekerheid oor wie die gemeente in Smirna gestig het nie, maar daar word algemeen aanvaar dat die gemeente die produk van Paulus se sendingwerk in Klein-Asië was (Botha 1965:84; Ladd 1972:42). Oorlewering het dit dat Bukolos die geestelike leier van hierdie gemeente was; ‘n posisie wat later deur Polikarpus oorgeneem is (Botha 1965:84; Groenewald 1986:51; Hendriksen 1977:54, 56; Ladd 1972:43).

4.2.2.2 Die selfidentifisering van Christus

“So sê die Eerste en die Laaste, wat dood was en weer lewend geword het” (Openbaring 2:8, NAV).

Hierdie beskrywing van Christus is ontleen uit die beskrywing van Christus in Openbaring 1:17-18 (Ladd 1972:42). Thomas (1992:160-161) meld dat die beskrywing van Christus as “die Eerste en die Laaste” (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος), nie net knoop aan Openbaring 1:17 nie, maar ook aan Jesaja se beskrywing van die God van Israel (Jesaja

41:4; 44:6; 48:12). Hierdeur is dit duidelik dat Hy van ewigheid af bestaan en tot in ewigheid sal wees. Vanuit hierdie posisie gee Christus vertroosting vir die gemeente in Smirna (Thomas 1992:161).

Hendriksen (1977:55) het dit reg dat die selfidentifisering van Christus in lyn is met die algemene boodskap van elke brief. In die brief aan die gemeente in Smirna hou die selfidentifisering van Christus verband met die feit dat hulle “getrou [moet bly] tot die dood toe, en [Christus] sal [vir hulle] die lewe as kroon gee”. Omdat die gemeente gerusgestel word dat hulle Here die dood oorwin het, impliseer hierdie woorde vervolging en martelaarskap wat die gemeente bedreig het (Groenewald 1986:52; Ladd 1972:42).

Morris (1969:63) meld dat die opstandingsgedagte in die selfidentifisering van Christus baie gepas is vir ‘n stad wat in 580 v.C. vernietig, maar weer in 290 v.C. deur Lusimagos opgebou is.

4.2.2.3 Lof aan die gemeente

“Ek ken julle verdrukking en julle armoede, en tog is julle ryk. Ek weet ook van die kwaadstokery van die mense wat daarop aanspraak maak dat hulle Jode is, en dit nie is nie, maar tot die sinagoge van die Satan behoort” (Openbaring 2:9, NAV).

Twee opponerende groepe het die Kerk in Smirna bedreig. Reeds in 195 v.C. het Smirna ‘n tempel vir die godin van Rome opgerig en so die sentrum vir Keiserlike aanbidding geword. In 25 n.C. is slegs Smirna toegelaat om ‘n tempel vir Keiser Tiberius op te rig en later is Keiser Augustus hier as godheid vereer (Hendriksen 1977:54; Ladd 1972:42; Morris 1969:63). Tweedens is ‘n groot gemeenskap van Jode in Smirna gevestig. Hierdie groep Jode se antagonisme teenoor Christene, gepaardgaande met hulle invloed in staatsgesag, het ‘n dodelike kombinasie vir die Kerk in Smirna beteken (Botha 1965:84; Groenewald 1986:51). Thomas (1992:164) se verklaring van βλασφημία (laster of kwaadstokery) lig hierdie bedreiging soos volg uit: “The immediate context requires a

direct reference to slander against Christians. However, it was ‘n slander that exposed them to the penalties of the law.’ So is Polikarpos in 156 n.C. deur ‘n Joods-heidense bende verbrand en is Christene verhinder om sy liggaam te kry (Groenewald 1986:51; Hendriksen 1977:54-55; Ladd 1972:42). Armoede was waarskynlik die uitvloeisel van vervolging deurdat Christene se besittings gekonfiskeer is, plundery deur bendes plaasgevind het (Hebreërs 10:34 verwys na hierdie soort vervolging) en dit oor die algemeen vir Christene moeilik was om ‘n bestaan te maak as sosiale uitgeworpenes (Hendriksen 1977:55; Ladd 1972:42-43). Morris (1969:63-64) en Thomas (1992:162-163) haal beide vir Trench aan om uit te wys dat die Griekse woord *πτωχεία* op intense armoede dui.

4.2.2.4 Kritiek teen die gemeente

Die gemeente in Smirna ontvang slegs lof van die Here en geen kritiek nie (Ramsey 1977:134).

4.2.2.5 Aansporing en belofte

“Moenie bang wees vir wat julle alles gaan ly nie. Kyk, die duiwel gaan party van julle in die tronk laat gooi sodat julle in beproewing sal kom, en julle sal tien dae lank baie swaar kry. Bly getrou tot die dood toe, en Ek sal julle die lewe as kroon gee.” (Openbaring 2:10, NAV).

Die getal “tien” dui op ‘n kort periode van vervolging (Groenewald 1986:52-53; Ladd 1972:44). Morris (1969:64) is ook van mening dat “tien” op ‘n beperkte tydperk van vervolging dui, maar verduidelik verder dat dit ook op die einde van die gemeente se marteling kan dui. Botha (1965:86) sluit aan by Groenewald (1986:52-53) en Ladd (1972:44) se gedagte dat die getal “tien” op ‘n kort periode dui en verwys hierin na Daniël 1:14, Genesis 24:55 en Numeri 11:19. Wat meer belangrik is, is dat Botha (1965:86) verduidelik hoekom die getal tien op die einde van die gemeente se marteling kan dui. Vir Botha (1965:86) word die gedagte van volkomeheid deur “tien” oorgedra. Die Tien Gebooie dui op God se volkome wet, terwyl die Tien Plae op God se volkome

maat van straf dui (Botha 1965:86). Die tydperk van vervolging sal dus ophou wanneer dit sy doel bereik het (Botha 1965:86). Tien dae beteken “’n bepaalde, volledige, maar kort tydperk” (Hendriksen 1977:56).

“Die kroon van die lewe” (ὁ στέφανος τῆς ζωῆς) word in Jakobus 1:12 aan alle gelowiges wat die Here liefhet beloof (Groenewald 1986:53; Ladd 1972:44-45). Hierdie beeld is ontleen uit die atletiese feesvieringe waartydens atlete gestreef het om, soos in 1 Korintiërs 9:25 verduidelik, “’n verwelklike krans te ontvang, maar ons ‘n onverwelklike” (Ladd 1972:45; Morris 1969:65). Alhoewel die gelowiges fisiese dood in die gesig staar, is hulle verseker van ‘n ewige lewe as kroon (Ladd 1972:45; Morris 1969:65). “Kroon” dui dus hier nie op ‘n koninklike kroon (διάδημα) nie, maar op ‘n kroon wat atlete tydens ‘n wedloop (στέφανος) ontvang het (Morris 1969:65).

Die brief aan die gemeente in Smirna word met die volgende woorde afgesluit: “Die wat oorwin, sal deur die tweede dood geen skade ly nie” (OAV). Botha (1965:84), Groenewald (1986:52), en Hendriksen (1977:55) is van mening dat hierdie slotwoorde aan die beginreël knoop: “Dit sê die eerste en die laaste, wat dood was en lewend geword het.” Die gevaar om ter wille van Christus doodgemaak te word, was vir die gemeente in Smirna ‘n daaglikse werklikheid. Hierdie woorde van bemoediging is dus gepas, omdat die dood oorwin is en gelowiges nie deur die “tweede dood” skade sal lei nie (Ladd 1972:42).

4.2.3 Die gemeente in Pergamum (Openbaring 2:12-17)

Thomas (1992:177) beskryf die gemeente in Pergamum soos volg: “Church of indiscriminate toleration”. Ook Ramsey (1977:141) knoop aan hierdie verdraagsaamheid teenoor die wêreld deur die gemeente in Pergamum te beskryf as “a church faithful under the world’s violence, but yielding to its friendship”.

4.2.3.1 Die adres

Waar Efese en Smirna belangrike kommersiële stede was, was Pergamum belangrik as politieke en godsdienstige metropool. Pergamum het die hoofstad van die provinsie Asië geword nadat die laaste koning van hierdie stad, Attalus III, dit in 133 v.C. aan Rome bemaak het (Groenewald 1986:54; Hendriksen 1977:56; Ladd 1972:45; Morris 1969:65). Volgens Groenewald (1986:54) was Pergamum se bekendheid drieledig: Eerstens was dit die fokusplek van verskeie heidense godsdienste; tweedens was dit 'n plek vir mediese heling en derdens was Pergamum 'n sentrum vir geleerdheid. Pergamum was die eerste stad in Asië wat openlik keiserlike aanbidding ondersteun het. In 29 v.C. is 'n tempel spesiaal aan Keiser Augustus en die godin, Roma toegewy (Groenewald 1986:54). Hierdeur het Pergamum die hoofsetel van keiserlike aanbidding in die Romeinse Ryk geword (Hendriksen 1977:56; Ladd 1972:45). Hierdie keiserlike aanbidding het probleme vir die Kerk geskep, omdat enige weerstand teen die verering van die Keiser as godheid, as hoogverraad beskou is (Hendriksen 1977:56-57). Pergamum was egter nie net 'n sentrum vir die imperiale kultus nie, maar het as sentrum vir vele ander afgode gedien (Groenewald 1986:54; Hendriksen 1977:56; Ladd 1972:45). Die akropolis in Pergamum het as middelpunt vir vele afgodstempels gedien, waarvan die altaar van Zeus en die tempel van Athena voorbeelde is (Botha 1965:88; Groenewald 1986:54; Hendriksen 1977:56). By al hierdie afgodsverering was Pergamum ook nog die sentrum vir die verering van die slang-god van genesing, Asclepius; toe bekend as σωτήρ (*sōtēr*), en mense van oraloor het na Pergamum gekom met die hoop op genesing (Botha 1965:87-88; Groenewald 1986:54; Hendriksen 1977:56). Hierdie Asclepius-kultus het 'n kollege vir mediese priesters gehad (Ladd 1972:45). Saam met hierdie mediese kollege was Pergamum ook bekend vir sy groot biblioteek waar perkament vir die eerste maal gebruik is (Groenewald 1986:54). Hierdie biblioteek het oor ongeveer 200 000 perkamentrolle beskik en die stad se naam, Pergamum, is van die woord *perkament* afgelei (Morris 1969:65). In die lig van die imperiale kultus en vele ander afgodediens wat in Pergamum sterk teenwoordig was, kan verstaan word dat Christus aan die gemeente in Pergamum skryf dat die plek waar hulle bly “die troon van Satan is” (Openbaring 2:13) (Ladd 1972:45).

Niks is oor die ontstaan van hierdie gemeente bekend nie en in Openbaring 2:12 word daar vir die eerste keer genoem dat daar in Pergamum 'n gemeente was (Botha 1965:88). As gevolg van geweldige sosiale druk het die gemeente in Pergamum die gevaar geloop om kompromieë met die wêreldse sisteem aan te gaan.

4.2.3.2 Die selfidentifisering van Christus

“So sê Hy wat die skerp swaard met die twee snykante het” (Openbaring 2:12, NAV).

Volgens Thomas (1992:180) knoop hierdie selfidentifisering van Christus aan Openbaring 1:16, 2:16, 19:15 en 19:21 en dui dit op die geregtelike gesag waarmee Hy sy vyande oordeel en vernietig. Morris (1969:66) brei soos volg uit oor die gesag van Christus: “In a city as devoted to the Romans as Pergamum, and the place of residence of the proconsul who possessed the power to put men to death and whose very symbol may be taken to be the sword (Rom. xiii. 4), it was a salutary reminder that there is a power greater than that of any earthly governor.” Dit is dan gepas as Ladd (1972:46) verduidelik dat “swaard” (ῥομφαίαν), in die selfidentifisering van Christus, ook op sy woord van oordeel teen die gelowiges in Pergamum dui. Hierdie gelowiges het laks geraak in hulle weerstand teen heidense godsdienste (Ladd 1972:46).

4.2.3.3 Lof aan die gemeente

“Ek ken die plek waar julle bly, daar waar die troon van die Satan is. Tog bly julle aan my Naam getrou en julle het nie julle geloof in My afgesweer nie, selfs nie in die tyd toe Antipas, my getroue getuie, doodgemaak is daar by julle waar die Satan bly nie.” (Openbaring 2:13, NAV).

“Die troon van die Satan” (ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ) verwys, soos reeds beskryf, na die feit dat Pergamum die hoofsetel van keiserlike aanbidding in die Romeinse Ryk was (Hendriksen 1977:56; Ladd 1972:45), maar ook 'n sentrum vir vele ander afgodsdienste (Groenewald 1986:54; Hendriksen 1977:56; Ladd 1972:45). Thomas (1992:184) meld

dat daar, afgesien van die tempel vir keiser Augustus, ook 'n tempel vir Trajan opgerig is en dat Pergamum die titel “twee maal *neokoros*¹²” hierdeur verwerf het. Die imperiale kultus het doodsgevaar vir gelowiges ingehou, omdat die Romeinse staat die alleenreg gehad het om die doodstraf toe te dien (Hendriksen 1977:56-57; Thomas 1992:184). Antipas se marteldood kan aan weerstand teen imperiale aanbidding gekoppel word (Thomas 1992:184). “Ten spyte daarvan dat Satan se troon hier gestaan het en niteenstaande die feit dat Antipas hier gedood is omdat hy geweier het om ontrou te wees aan sy Here, het gelowiges in Pergamum hardnekkig vasgeklou aan hulle belydenis en aan hulle Christus” (Hendriksen 1977:57).

4.2.3.4 Kritiek teen die gemeente

“Maar Ek het 'n paar dinge teen julle. Julle het mense daar wat die leer van Bileam aanhang. Hy het vir Balak geleer om die volk Israel van My afvallig te maak sodat hulle afgodsoffervleis geëet en onsedelikheid bedrywe het. So is daar onder julle dan ook mense wat die leer van die Nikolaiëte aanhang en dieselfde sondes doen.” (Openbaring 2:14-15, NAV).

Verkeerde leer in die gemeente het aanleiding gegee tot 'n verkeerde lewenstyl van kompromie met die wêreld (Botha 1965:90). Wat die situasie vererger het is dat hierdie dwaalleraars in die gemeente geakkommodeer is (Botha 1965:90). Volgens Groenewald (1986:55) en Ladd (1972:47) verwys die “leer van Bileam” na Numeri 22-24 waar Bileam deur Balak ontbied is om die volk te vervloek. Alhoewel Bileam nie die volk vervloek het nie, is dit duidelik uit Numeri 31:16 dat hy 'n struikelblok was sodat “die Israelitiese mans met Moabitiese vrouens gemeenskap gehad [het]. Dit het gebeur toe die mans deur die Moabitiese vrouens uitgenooi is na die offers ter ere van hulle gode. Die mans het aan offermaaltye deelgeneem en die gode van die vrouens aanbid” (Numeri 25:1-2, NAV). Volgens Morris (1969:67) verwys “struikelblok” (in Numeri 31:16) na die lokaas-snellier wat 'n strik aktiveer en is dus metafories van enige iets wat vang en verstrengel. “In our text Balaam is a prototype of those who promote compromise with

¹² *Neokoros* beteken tempelopsigter (Thomas 1992:184).

paganism in idolatry and immorality” (Ladd 1972:47). Kompromie met heidense afgodsdienste en gepaardgaande hoerery trek gelowiges dus weg van God se heerskappy af.

Ladd (1972:47) en Morris (1969:67) is eens dat die veroordeling van die eet van offervleis hier nie verwys na vleis wat in ‘n openbare mark te koop was nie. Alhoewel hierdie vleis gewoonlik aan afgode geoffer is, is dit duidelik uit 1 Korintiërs 7:7-13 dat die eet van hierdie vleis, op sigself, nie onrein is nie. Wat wel waar is, is dat die **deelname** aan heidense feeste sterk veroordeel word (sien 1 Korintiërs 10:21) (Ladd 1972:47; Morris 1969:67).

Morris (1969:68) redeneer beide dat “So” (οὕτως) daarop dui dat die leerstellings van die Nikolaïete dieselfde uitwerking op die gemeente as dié van Bileam het, maar dat die twee groepe nie identies is nie. Ook Thomas (1992:193) huldig hierdie siening dat twee verskillende groepe in die Pergamum-gemeente afgodery en hoerery bedryf het. Groenewald (1986:55) verduidelik die ooreenkoms tussen hierdie twee groepe soos volg: “Albei benamings dui op dieselfde rigting naamlik ‘n opvatting dat die sonde van die liggaam nie die welsyn van die gees raak nie. Gevolglik kan toegegee word aan heidense praktyke sonder dat dit die ‘Christen-wees’ benadeel.”

4.2.3.5 Waarskuwing en bedreiging

“Bekeer jou nou, anders kom Ek gou na julle toe en sal Ek daardie mense bestry met die swaard van my mond.” (Openbaring 2:16, NAV).

Volgens Botha (1965:92) sluit hierdie gedeelte aan by die selfidentifisering van Christus in die aanhef van die brief. Die swaard het twee snykante en dui op Christus se woorde van vermaning, maar ook op die voltrekking van die vonnis (sien Openbaring 19:15) (Hendriksen 1977:57). Morris (1969:68) sluit by hierdie tweeledigheid wat deur die swaard verteenwoordig word aan, in die volgende woorde: “*The sword of my mouth [...]*

is clearly the word Christ speaks. This word is either comfort and a strength to us, or else it destroys us.”

4.2.3.6 Aansporing en belofte

“Aan elkeen wat die oorwinning behaal, sal Ek van die verborge manna gee, en daarby sal Ek vir hom ‘n spierwit klippie gee met ‘n nuwe naam daarop gegraveer, wat niemand anders ken nie, net hy wat dit kry.” (Openbaring 2:17, NAV).

Groenewald (1986:56) is van mening dat “die verborge manna” (τό μάννα τοῦ κεκρυμμένου) terugverwys na ‘n Joodse oorlewing dat die Ou-Testamentiese profeet, Jeremia, die verbondsark (met die kruik vol manna) tydens die vernietiging van die tempel versteek het. Met die koms van die Messias sou hierdie “verborge manna” weer te voorskyn kom (Groenewald 1986:56). Morris (1969:68) verskil van Groenewald (1986:56) en redeneer dat die “verborge manna” eerder op hemelse voedsel, wat nie vir die wêreld beskikbaar is nie, dui. Sweet (1990:90) sluit aan by Morris (1969:68) deur te redeneer dat die “verborge manna” simbolies is van die volmaakte genot wat die oorwinnaar sal smaak; iets waarvan hy nou slegs ‘n voorsmakie het. Dit is egter Thomas (1992:198-199) wat met die mees gebalanseerde verklaring na vore kom. Hy identifiseer vier verklaringsmoontlikhede van “verborge manna”, naamlik dat dit simbolies is van ‘n toekomstige beloning, Christus as die hemelse brood, geestelike voedsel vir gelowiges en die kruik vol manna in die verbondsark. In die volgende woorde inkorporeer Thomas (1992:199) die verklaring van die kruik in die verbondsark met elemente van die drie ander verklaringsmoontlikhede: “The symbolism of future reward, an allusion to Christ as the true manna, and present satisfaction of believers with this spiritual bread as a foretaste of future fullness are all in the background of ‘the hidden manna’.”

Morris (1969:68-69) identifiseer die volgende sewe moontlike verklarings van “n spierwit klippie” (ψῆφος λευκή): Eerstens kan dit verwys na die juridiese gebruik in die antieke wêreld waar ‘n wit klippie vryspraak beteken het. Tweedens kan dit verwys na berekening aangesien wit klippies in berekening gebruik is. Derdens kan dit simbolies

wees van 'n dag van feesvieringe. Vierdens kan dit verwys na die gebruik om wit klippies vir toegangskartjies na publieke feeste aan te wend. Vyfdens was wit klippies soms as gelukstene gebruik. Die sesde verklaring knoop aan die Rabbynse oorlewering dat edelgesteentes saam met die manna uit die hemel geval het. Die laaste verklaring koppel hierdie “wit steentjie” aan een van die stene in die borsplaat van die hoëpriester in die Ou Testament en 'n variasie van hierdie verklaring dui op 'n simboliese verwysing van die Urim in Eksodus 28:30. Alhoewel Morris (1969:69) van mening is dat nie een van bogemelde verklarings oortuigend is nie, redeneer Ladd (1972:49) en Thomas (1992:201) beide dat die vierde verklaring, wat die “wit steentjie” as “toegangskartjie” tot 'n fees sien, die oortuigendste is, omdat dit simbolies van toegang tot die Messiaanse Fees is. Dit is egter Hendriksen (1977:58, 202) wat in lyn met Morris (1969:69) die mees beredeneerde verklaring gee. Volgens Hendriksen (1977:58) kan slegs twee verklaringsmoontlikhede oorweeg word, naamlik dat die wit steen die persoon wat dit ontvang verteenwoordig, “net soos die twaalf stamme in Israel verteenwoordig is deur twaalf kosbare stene in die borsplaat van die hoëpriester”. Die feit dat die steen wit is, dui op die gelowige se innerlike karakter van heiligheid en heerlikheid, terwyl die steen self duursaamheid en onverganklikheid simboliseer (Hendriksen 1977:58).

Die “nuwe naam” (ὄνομα καινόν) wat op die steen gegraveer is dui die persoon wat dit ontvang aan, omdat “niemand anders [dit] ken nie” (Hendriksen 1977:58). Die tweede verklaringsmoontlikheid wat volgens Hendriksen (1977:58-59) oortuigend is, is dat die naam wat op die steen gegraveer is, die naam van Christus is. “Om hierdie steen met die nuwe naam te ontvang, beteken dat die oorwinnaar in die heerlikheid 'n openbaring ontvang van die genotvolle gemeenskap met Christus – in sy nuwe hoedanigheid as nuutgekroonde Middelaar – 'n gemeenskap wat alleen hulle kan waardeer wat dit ontvang” (Hendriksen 1977:59). Net soos die hoëpriester in die Ou Testament, as teken van toewyding, die naam van Jahwe op sy voorhoof gedra het, so ook word gelowiges in Openbaring gereeld as priesters beskryf (Openbaring 1:6) en dra hulle die nuwe naam van Christus op hulle hoofde (Hendriksen 1977:60). Die feit dat die naam op 'n wit steen geskryf is, dui daarop dat die gelowige aan Christus behoort en sy dienskneg is, maar dat

hy ook vreugde put uit sy gemeenskap met Christus en sy hele nuwe Koninkryk (Hendriksen 1977:60).

4.2.4 Die gemeente in Tiatira (Openbaring 2:18-28)

Die gemeente in Tiatira word deur Thomas (1992:205) bestempel as die gemeente van kompromie. Ramsey (1977:153) karakteriseer die gemeente in Tiatira as “a church increasing in works, but tolerating a foul heresy”.

4.2.4.1 Die adres

Alhoewel onbeduidend in kultiese of politieke kringe (Tiatira was ook die kleinste van die sewe stede), was Tiatira ‘n belangrike handel- en industriële stad (Botha 1965:95; Groenewald 1986:56; Hendriksen 1977:61; Ladd 1972:49). Tiatira se ligging tussen die Caicus- en Hermus-vallei het hierdie stad uitstekend vir handel gemaak (Morris 1969:69). In Handeling 16:14-15 lees ons van ‘n ene Lidia, ‘n vrou uit Tiatira, wat met “pers wolmateriaal” handel gedryf het (Groenewald 1986:56; Hendriksen 1977:61).

4.2.4.2 Die selfidentifisering van Christus

“So sê die Seun van God, wie se oë soos vuur vlam en wie se voete soos geelkoper is” (Openbaring 2:18, NAV).

Morris (1969:70) het dit reg dat die enigste verwysing na die “Seun van God” (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) in Openbaring in die brief aan Tiatira is. Ladd (1972:50) redeneer dat die verwysing na die “Seun van God” ‘n verwagting skep vir die latere aanspeling uit Psalm 2 (sien Openbaring 2:27). Ook Thomas (1992:209) erken die verbintenis met Psalm 2 en dui aan dat die goddelikheid van Christus deur hierdie openingsreël uitgelig word, omdat die gemeente deur hul kompromie afgewyk het om Christus as Seun van God te vereer.

Die sinsnede “wie se oë soos vuur vlam en wie se voete soos geelkoper is” (ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρός καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ), is ‘n

herhaling van die beskrywing van Christus in Openbaring 1:14 en dui op sy vermoë om alles te kan sien en om sy vyande te vernietig (Botha 1965:96; Groenewald 1986:57). Ook Hendriksen (1977:61) meld dat “al kan gemeentelede hulleself oortuig dat hierdie optrede reg is [dit is hulle optrede van kompromie met die heidense afgodediens], kan hulle nie die Een bedrieg wat ‘oë soos ‘n vuurvlam’ het en voete wat gereed is om op die goddelose te trap nie”.

4.2.4.3 Lof aan die gemeente

“Ek weet alles wat julle doen. Ek ken julle liefde, geloof, diensvaardigheid en volharding en Ek weet dat julle nou ook meer doen as tevore” (Openbaring 2:19, NAV).

Anders as in die Efese-gemeente het die goeie werke van die gemeente in Tiatira toegeneem (Botha 1965:96; Sweet 1990:94; Swete 1977:42). Swete (1977:42) het dit reg as hy meld dat die goeie werke van die gemeentes wat erg berispe word (soos Efese en Tiatira) baie meer deur die Here benadruk word as die gemeentes wat slegs lof ontvang (soos Smirna en Filadelfia).

“Maar vir julle ander in Tiatira, wat nie hierdie leer aanhang en nie die ‘diep geheimenisse van die Satan’, soos hulle dit noem, leer ken het nie, sê Ek: Ek lê op julle geen ander verpligting nie; hou net vas wat julle het, totdat Ek kom” (Openbaring 2:24-25, NAV).

Die getroue gemeentelede in Tiatira het nie die “diep geheimenisse van Satan” (τὰ βᾶθῆα¹³ τοῦ Σατανᾶ) aangehang nie en as gevolg van hulle getrouheid word geen ander verpligting op hulle gelê nie (Groenewald 1986:59). Osborne (2002:163-164) onderskei vier moontlike interpretasies van die frase “Ek lê op julle geen ander verpligting nie” (οὐ βᾶλλω ἐφ’ ὑμᾶς ἄλλο βᾶρος). Eerstens kan dit terugverwys na Handeling 15:28-29, omdat afgodsoffervleis en hoerery beide in hierdie brief en in Handeling ter sprake is (Osborne 2002:163). Hierdie interpretasiemoontlikheid word deur Ladd (1972:53)

¹³ *Textus Receptus*

ondersteun. Osborne (2002:163), in lyn met Beasley-Murray (1974:92), meld tweedens dat “verpligtinge” (βάρος) kan verwys na die oorspronklike instruksies wat aan gemeentelede tydens hulle doop gegee is (sien Romeine 6:17; 1 Tessalonisense 4:1; 2 Tessalonisense 3:6). Derdens kan “geen ander verpligtinge” daarna verwys dat geen ander straf hulle ten deel sal val as wat aan Isébel en haar volgeling toegeedeel is nie (Osborne 2002:163). Hierdie verklaring word moontlik gemaak deur dieselfde werkwoord (βάλλω) wat in hierdie vers (24) sowel as in vers 22 en 23 gebruik word om die oordeel tenoor Isébel en haar volgeling aan te kondig. Die laaste verklaringsmoontlikheid van “geen ander verpligtinge” kan, volgens Osborne (2002:163-164), toekomsgerig wees, met ander woorde, geen ander verpligting word op die getroue gemeentelede gelê as om aan die Here getrou te bly nie. Hierdie siening word ook deur Mounce (1977:105) gehuldig en maak die meeste sin.

Omdat die “diep geheimenisse van Satan” deel uitmaak van die profetes Isébel se lering, word dit saam met die afdeling oor die kritiek teen die Tiatira-gemeente bespreek.

4.2.4.4 Kritiek teen die gemeente

“Maar Ek het dít teen julle dat julle die vrou Isébel laat begaan. Sy doen haar as profetes voor en leer en verlei my dienaars om onsedelikheid te bedrywe en afgodsoffervleis te eet. Ek het haar kans gegee om haar te bekeer, maar sy wil haar nie van haar onsedelikheid bekeer nie. Kyk, Ek gee haar aan ‘n siekbed oor, en die mense wat met haar owerspel gepleeg het, aan swaar lyding – as hulle hulle nie van haar praktyke bekeer nie. Haar volgeling sal Ek deur ‘n pessiekte om die lewe bring. Dan sal al die gemeentes weet dat dit Ek is, die Een wat die gedagtes en begeertes van die mens deurgrond. Ek sal elkeen van julle straf volgens julle doen en late” (Openbaring 2:20-23, NAV).

Die gemeente in Tiatira was skuldig aan ‘n ongesonde toleransie van heidense invloede. Hierdie heidense invloede was vanweë vakunies en gildes wat ‘n baie prominente plek in die samelewing van Tiatira ingeneem het (Botha 1965:95; Groenewald 1986:56).

Christene was uit die aard van hulle ambag aan verskillende vakunies blootgestel (Botha 1965:96; Hendriksen 1977:61; Ladd 1972:50). Vakunies was met heidense afgodsverering en die gebruik van vleis wat aan afgode geoffer is, verweef (Botha 1965:96; Hendriksen 1977:61; Ladd 1972:50). Blote lidmaatskap aan hierdie vakorganisasies was dus feitlik gelyk aan afgodsverering (Botha 1965:96; Hendriksen 1977:61; Ladd 1972:49).

Volgens Groenewald (1986:58) en Ladd (1972:51) is Isébel 'n simboliese naam van 'n sekere vrou in die gemeente wat haarself as 'n profetes voorgedoen het. Deur haar profesieë het sy, net soos Isébel in die Ou Testament (sien 1 Konings 16:30; 2 Konings 9:22), 'n deel van die gemeente verlei om aan vakorganisasies se afgodsverering en die gepaardgaande onsedelike praktyke deel te neem (Groenewald 1986:58; Ladd 1972:51; Morris 1969:71). Die verwysing in vers 24 na die “diep geheimenisse van Satan” dui op die liberale siening van die profetes Isébel wat aan die hand van haar lering, gemeentedelede aangemoedig het om deur hul deelname meer oor die afgodsdienste te leer (Hendriksen 1977:61; Thomas 1992:217). Ladd (1972:51) het dit reg as hy redeneer dat die gemeente in Tiatira wel bewus was van die diaboliese karakter van die profetes se leringe, maar dat hulle geweier het om die situasie te hanteer, en haar teenwoordigheid eerder geakkommodeer het.

As straf vir haar onsedelikheid word die profetes aan 'n siekbed oorgegee. Swete (1977:44) identifiseer drie moontlike verklarings van κλίνη (bed), naamlik dat dit na 'n gewone bed kan verwys (Matteus 9:2; Markus 7:30), of na 'n banketbank waarop gesit is tydens 'n maaltyd, of na 'n lyksdraagbaar tydens 'n begrafnis. Ramsay (1963:352) is van mening dat κλίνη na 'n banketbank verwys en redeneer soos volg oor die interpretasie van hierdie woord: “Possibly thus to set her down at the dinner table was equivalent to saying that in her own life she would show the effect of the principles which she taught others to follow.” Morris (1969:72) verskil van Ramsay (1963:352) deur te redeneer dat κλίνη eerder op 'n gewone bed dui. Morris (1969:72) redeneer verder, en hier in lyn met Ladd (1972:52), dat haar siekbed op haar bed van hoerery sinspeel. Ook Thomas (1992:219) meld dat “she [Isébel] is punished at the same place where she sinned”, maar

redeneer verder dat κλίνη, as gevolg van die ernstige aard van Isébel se sonde, eerder op 'n lyksdraagbaar dui. Hierdie interpretasie van Thomas (1992:219) sluit nou aan by vers 23: “Haar volgelinge sal Ek deur 'n pessiëkte om die lewe bring” (NAV). Volgens Groenewald (1986:59) is vers 23 'n “Hebreeuse segging wat beteken dat daar aan die dood geen ontvlugting sal wees nie”. Die straf is onafwendbaar as daar nie op die oproep tot bekering gereageer word nie.

4.2.4.5 Aansporing en belofte

“Aan elkeen wat die oorwinning behaal en tot die einde toe volhou om te doen wat Ek wil hê, sal Ek mag en gesag oor die nasies gee. Hy sal hulle met 'n ystersepter regeer, hulle soos kleipotte stukkend slaan. Dieselfde mag en gesag het Ek ook van my Vader gekry. Daarby sal Ek vir elkeen wat die oorwinning behaal, die môrester gee” (Openbaring 2:26-28, NAV).

Aune (1997:200-201) verdeel Openbaring 2:26-28 in twee dele, naamlik die ontvangers van die belofte en die belofte self. Die ontvangers van die belofte is hulle wat oorwin en tot die einde toe Christus se werke bewaar (Aune 1997:200). In vergelyking met al die ander briewe in Openbaring 2-3, word die term *oorwinnaar* in hierdie verse die duidelikste gedefinieer (Beasley-Murray 1986:93). Osborne (2002:165) redeneer dat “the only way to be a conqueror is to persevere in Jesus’ words (v. 25) and works (v. 26) until the eschaton”. Christus se werke staan hier in kontras met die profetes Isébel se werke (Groenewald 1986:60; Morris 1969:74).

Gaebelein *et al.* (1981:446) en Mounce (1977:106) is dit eens dat twee beloftes aan die oorwinnaars gemaak word, naamlik outoriteit oor die nasies en die môrester. Volgens Ladd (1972:53) word die gedagte wat in Openbaring 1:6 aangetref word, naamlik dat gelowiges deel in Christus se Messiaanse heerskappy, hier herhaal. “The saints are a kingdom because they will share Christ’s kingly reign” (Ladd 1972:53). Hierdie belofte om saam met Christus te regeer is 'n vervulling van die beloftes in Psalm 2 (Gaebelein *et al.* 1981:446). Mounce (1977:106) sluit hierby aan deur te meld dat Psalm 2 reeds in die

eerste eeu voor Christus messiaans geïnterpreteer is en dat Joodse eskatologie ruimte laat vir die gedagte dat die volgelinge van die Messias saam met Hom sal regeer. Hierdie idee van gesamentlike heerskappy is na die Nuwe Testament en Openbaring oorgedra (Mounce 1977:106). Beasley-Murray (1986:93) vat die kernidee van gesamentlike heerskappy met Christus soos volg saam:

The meaning of the promise to the conqueror is remarkably close to that of the psalmist [Psalm 2]. The king who is the divine Son is promised the nations as his inheritance, and that he will shatter all opposition within them. So the conqueror is promised authority over the nations, and power to crush the opposing forces of paganism and all resistance to the will of God in the world [...] this is a promise to share in Christ's sovereignty and his judicial rule.

Die outoriteit waarmee gelowiges saam met Christus sal regeer word in vers 27 beskryf: “Hy sal hulle met ‘n ystersepter regeer, hulle soos kleipotte stukkend slaan.” Aune (1997:210) redeneer dat “regeer” (ποιμανεῖ) hier, as gevolg van die negatiewe konteks, eerder met “vernietig” vertaal moet word. Volgens Aune (1997:210) volg die skrywer van Openbaring hier in die spore van die oorspronklike betekenis van Psalm 2, naamlik dat God se gesalfde oor die konings van die aarde sal triomfeer en hulle moontlik sal vernietig (Psalm 2:12). Mounce (1977:106-107) verskil van Aune (1997:210) en redeneer dat ποιμανεῖ eerder met “regeer” vertaal moet word, omdat “ystersepter” (ῥάβδῳ σιδηρᾷ) na ‘n knopkierie wat met yster oorgetrek is, verwys. Hierdie ystersepter is deur herders gebruik om aanvalle deur wilde diere af te weer (Mounce 1977:106). Mounce (1977:106) redeneer verder dat die heerskappy oor die nasies in Openbaring 12:5 en 19:15 aan Christus behoort en dat hierdie heerskappy aan die getroue gelowiges in Tiatira beloof word. Hemer (1986:124-125) huldig egter die mees deurdagte argument ten gunste van “regeer” as ‘n vertaling van ποιμανεῖ. Volgens Hemer (1986:124) word die belofte van heerskappy aan gelowiges gemaak wat nou in hulpelose onderdanigheid aan heidene leef. Die “ystersepter” (ῥάβδῳ σιδηρᾷ), volgens Hemer (1986:125), knoop aan “die swaard” (ἡ ῥομφαία) wat in die brief aan Pergamum (Openbaring 2:12) genoem word en dus op outoriteit dui.

Die môrester is die tweede beloning wat aan die gelowiges beloof word. Osborne (2002:168) identifiseer ses moontlike verklarings van “die môrester” (ὁ ἀστήρ ὁ πρῶτος). Eerstens kan “môrester” ‘n sinspeling op Daniël 12:3 wees en gevolglik op die onsterflikheid van gelowiges dui, met die belofte dat hulle soos sterre sal skyn (Osborne 2002:168). Thomas (1992:235) huldig hierdie eerste siening. Tweedens kan “môrester” sinspeel op die koning van Babilon of Lucifer (sien Jesaja 14:12) en derdens op Numeri 24:17 waar Bileam ‘n ster as messiaanse simbool gebruik. Hierdie laaste siening word deur Hendriksen (1977:62) ondersteun. Osborne (2002:168) meld as vierde verklaringsmoontlikheid dat die “môrester” op Christus self kan dui. Ook Morris (1969:74-75) redeneer dat die belofte van ‘n môrester op die teenwoordigheid van Christus dui en voer as argument aan dat Christus in Openbaring 22:16 as die “helder Môrester” beskryf word. In lyn met Beasley-Murray (1986:93-94) dui Osborne (2002:168) aan dat “môrester” vyfdens op die planeet Venus kan dui. Hierdie planeet is deur Romeinse generaals en konings as die simbool van soewereiniteit gesien (Beasley-Murray 1986:93-94; Osborne 2002:168). Laastens kan die “môrester” op die Heilige Gees dui (Osborne 2002:168). Hemer (1986:126) en Osborne (2002:168) is van mening dat die “Môrester” in Openbaring 22:16 (wat op Christus dui) waarskynlik uit die messiaanse interpretasie van Numeri 24:17 ontstaan het. Osborne (2002:168) redeneer egter verder dat die verklaring dat “môrester” moontlik op die planeet Venus kan dui nie uitgesluit moet word nie, omdat die konteks van oorwinning in Openbaring 2:26-27 nou aansluit by die oorwinningsimboliek van die planeet Venus. “In this context Christ would be saying that the only final sovereignty and power lay with himself and his victorious followers (Osborne 2002:168). Die belofte van “die môrester” dui dus op Christus, die Messias, en sy soewereine mag waarin gelowiges (“elkeen wat die oorwinning behaal”) deelagtig word.

4.2.5 Die gemeente in Sardis (Openbaring 3:1-6)

Thomas (1992:239) beskryf die gemeente in Sardis soos volg: “Church of complacency”. Ramsey (1977:163) knoop aan hierdie selfgenoegsaamheid en meld dat die gemeente in Sardis, alhoewel geëerd, geestelik dood was.

4.2.5.1 Die adres

Sardis se glorie lê in die verlede (Ladd 1972:55). Hierdie stad was in die sesde eeu voor Christus die hoofstad van die eens Lidiese koninkryk en later 'n sentrum vir die Persiese regering (Botha 1965:104; Groenewald 1986:62; Hendriksen 1977:62; Ladd 1972:55). Saam met hierdie politieke status was Sardis welbekend vir die tempel van Kubele (Groenewald 1986:62). Hierdie stad was die bymekaarkomplek van verskeie hoofroetes in die Romeinse Ryk en het ontwikkel tot 'n belangrike industriële stad met groot rykdom wat wol en kleurstowwe verhandel het (Groenewald 1986:62; Ladd 1972:55). Sardis se bykans oninneembare ligging het grootliks bygedra tot die bekendheid en glorie van hierdie stad (Osborne 2002:171).

Sardis het egter agteruit gegaan, soveel so dat dit in die tyd van die Nuwe Testament 'n relatief onbeduidende stad was (Groenewald 1986:62; Ladd 1972:55). Ramsay (1963:354) vat hierdie agteruitgaan kernagtig saam as hy Sardis as "the city of death" beskryf. Verskeie redes het tot hierdie verval aanleiding gegee. Die inwoners van Sardis was welbekend vir hulle uitspattige en losse leefstyl (Ladd 1972:55). In 549 v.C. en in 218 v.C. is Sardis in die nag ingeneem (Groenewald 1986:62; Hendriksen 1977:62). Hierdie vyandige inname van Sardis is merkwaardig, omdat hierdie stad op 'n hoë uitloop van 'n berg geleë was met slegs een punt van toegang wat dit bykans oninneembaar gemaak het (Botha 1965:104; Groenewald 1986:62; Hendriksen 1977:62). Die inname van Sardis dui dus op 'n oormatige gerustheid en 'n gebrek aan waaksaamheid onder die inwoners (Hendriksen 1977:62).

Hierdie algemene ingesteldheid van laksheid en sluimering het Sardis geestelik lamgê. Alhoewel 'n tempel vir Kubele (die godin van Asië se mees bekende mistieke godsdienste en wat aan Artemis van die Efese gelykgestel word) in Sardis was en nieteenstaande die feit dat die imperiale kultus in hierdie stad gepromoveer is, word geen melding van Joodse antagonisme teenoor die Christene, vervolging of dwaalleringe gemaak nie (Groenewald 1986:62; Ladd 1972:55). Dit is merkwaardig omdat 'n groot en

goed gevestigde Joodse gemeenskap in Sardis teenwoordig was (Osborne 2002:172). In ander stede soos Smirna, is vervolging juis vanuit Joodse geleedere geïnisieer. Hierdie ondertoon van gemak en weelde in die samelewing het ook na die Kerk oorgespoel (Groenewald 1986:62). Christus gee gevolglik die strengste vermaning aan die gemeente in Sardis om hulle uit hul geestelike sluimering te ruk (Hendriksen 1977:63).

Die verval van Sardis kan ook gedeeltelik toegeskryf word aan die ontvolking van die akropolis, die ou Sardis (Hendriksen 1977:62-63). Ontvolking na 'n nuwe, nabygeleë stad het plaasgevind omdat Sardis se ligging ontwikkeling feitlik onmoontlik gemaak het (Hendriksen 1977:63). In 17 n.C. is Sardis deur 'n aardbewing verwoes, maar is danksy die ruim bydrae van Keiser Tiberius weer opgebou (Botha 1965:104; Groenewald 1986:62; Hendriksen 1977:63).

4.2.5.2 Die selfidentifisering van Christus

“So sê Hy wat die sewe Geeste van God en die sewe sterre het” (Openbaring 3:1, NAV).

Die “sewe Geeste van God” (τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ) knoop aan dieselfde uitdrukking in Openbaring 1:4 en dui op die Heilige Gees teen die agtergrond wat deur Sagaria 4:1-10 geskets word (Beasley-Murray 1986:94; Osborne 2002:173; Sweet 1990:98; Thomas 1992:244). Morris (1969:48) redeneer dat die skrywer van Openbaring nooit die titel “Heilige Gees” gebruik nie, maar op verskeie plekke na die “Gees” verwys (sien Openbaring 2:7; 3:1; 4:5; 5:6). Sewe simboliseer volmaaktheid, gevolglik dui “sewe Geeste” op die Heilige Gees (Morris 1969:48). Dit is slegs deur die Heilige Gees se werking wat die gemeente in Sardis weer lewend gemaak kan word en uit Johannes 15:26 is dit duidelik dat die Heilige Gees van Christus af kom (Osborne 2002:173; Thomas 1992:244). Die sewe oë van Sagaria 4:10 en die sewe lampe van Sagaria 4:2 word onderskeidelik aan die sewe Geeste in Openbaring 5:6 en 4:5 gekoppel (Osborne 2002:173; Sweet 1990:98; Thomas 1992:244). Die sewe lampe in Sagaria 4:2 en die sewe oë in Sagaria 4:10 is dus in die Sardis-gemeente teenwoordig deur die Heilige Gees (Osborne 2002:173; Sweet 1990:98; Thomas 1992:244).

“Hy wat [...] die sewe sterre het” (ὁ ἔχων ... τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας) dui op Christus se besorgdheid oor die gemeente (Ladd 1972:55) en knoop aan die selfopenbaring van Christus in Openbaring 2:1, naamlik “Hy wat die sewe sterre in sy regterhand vashou” (Beasley-Murray 1986:95). Soos reeds bespreek dui hierdie selfidentifisering van Christus in Openbaring 2:1 ook op die feit dat Hy die gemeentes stewig vashou.

4.2.5.3 Kritiek teen die gemeente

“Ek weet alles wat julle doen. Ek weet dat julle die naam het dat julle lewe, en tog is julle dood. Word wakker en versterk wat nog by julle oorgebly het, wat op die punt staan om dood te loop. Wat julle doen, vind Ek nie goed genoeg voor die oë van my God nie. Dink daaraan hoe julle die evangelie onvang en daarna geluister het. Hou daarmee vol en bekeer julle. As julle nie wakker word nie, sal Ek onverwags kom soos ‘n dief, en julle sal nie weet wanneer Ek op julle sal afkom nie” (Openbaring 3:1-3, NAV).

Volgens Hemer (1986:143) word geredeneer dat “naam” (ὄνομα) hier eerder met “reputasie” vertaal moet word. Ooreenkomstig hiermee meld Osborne (2002:174) dat die gemeente in Sardis, deur hul vorige werke, vir hulle ‘n reputasie opgebou het dat hulle lewendig is, maar hulle huidige werke staan in skrilte kontras met hierdie naam. “Hulle het so aangepas by die wêreldse leefwyse en selftevrede bestaan van die stad dat hulle skaars te onderskei was van die heidene” (Groenewald 1986:62).

Christus gee **vyf imperatiewe**/opdragte aan die gemeente om hul geestelik te laat herleef (Mounce 1977:110; Osborne 2002:174). Die eerste opdrag is “γίνου γρηγορῶν” (word wakker). Hemer (1986:143) redeneer dat γίνου eerder met “bewys julleself om te wees” vertaal moet word en nie met “word” nie. Ook Thomas (1992:248) redeneer soos volg oor die korrekte vertaling van γίνου γρηγορῶν: “The sense of “*become watchful*” with the connotation of “*prove yourself to be watchful*” is preferable.” Die gemeente word hierdeur gemaan om hulle weë in so ‘n mate te verander dat dit daaruit duidelik is dat hulle uit hul geestelike sluimering wakker geword het (Osborne 2002:174). Die frase

γίνου γρηγορῶν word telkens eskatologies gebruik (sien Markus 13:35; Matteus 24:42; Lukas 12:36-38; 1 Tessalonisense 5:6) om op die waaksaamheid wat nodig is vir Christus se wederkoms te dui (Osborne 2002:174). Die oproep om wakker te word sou besondere gewig dra in die gemeente van Sardis, omdat hierdie feitlik oninneembare stad twee maal in die geskiedenis (549 v.C. en 216 v.C.) as gevolg van ‘n gebrek aan waaksaamheid ingeneem is (sien 4.2.5.1 hierbo) (Mounce 1977:110-111).

Tweedens moet die gemeente “versterk wat nog by julle oorgebly het, wat op die punt staan om dood te loop” (στήρισον τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν). Aune (1997:216, 219) is van mening dat τὰ λοιπὰ (“wat nog by julle oorgebly het”) op mense dui en nie op nielewende abstrakte konsepte, soos geestelike karaktereienskappe, nie. Osborne (2002:174-175) verskil van Aune (1997:216, 219) en onderstreep die feit dat die neutrale naamwoord op lewende sowel as nielewende dinge kan wys. Die frase τὰ λοιπὰ dui dus daarop dat die klein groepe gelowiges wat nog geestelik lewendig is, sowel as die enkele geestelike karaktereienskappe wat nog in die gemeente te bespeur is, versterk moet word (Osborne 2002:174-175). Ladd (1972:56) beskryf die korrekte interpretasie van τὰ λοιπὰ die beste as hy dit as ‘n “residuum of life” bestempel. Hierdie klein bietjie lewe wat nog in die gemeente oor is, is op die punt om weg te kwyn as dit nie dringend versterk word nie (Morris 1969:76). Die Griekse woord στηρίζω (versterk) beteken letterlik om te sorg dat ‘n ander persoon sterker en fermier word, met spesifieke verwysing na ‘n standvastigheid in gesindheid (Louw & Nida 1989:678). Osborne (2002:175) maak die volgende belangrike opmerking oor die tydsvorm van die werkwoord: “στήρισον [is] a good example of an ingressive aorist imperative, ‘start to strengthen’ [...] the ingressive is especially used to ‘express the coming about of conduct which contrasts with prior conduct’”; by implikasie, die gemeente het tot op hede nog nie die bietjie lewe wat oor is “versterk” nie, maar moet dit nou begin doen, omdat wat hulle tot op hede gedoen het “nie goed genoeg voor die oë van [...] God [is] nie”.

Derdens word die gemeente beveel om te “onthou” (μνημόνευε) hoe hulle “die evangelie ontvang en daarna geluister het”. Morris (1969:76) is van mening dat die teenwoordige imperatiewe vorm van die werkwoord μνημόνευε daarop dui dat die gemeente

aangespoor word om die vorige dinge deurentyd “in gedagte te hou” eerder as om dit bloot net uit die verlede te herroep. Ook Thomas (1992:251) redeneer dat μνημόνευε nie ‘n oproep is om iets uit die verlede te onthou nie, maar eerder “to keep in the forefront of their attention their rich spiritual heritage of the past as a motivation force in their restoration”. Mounce (1977:11) en Swete (1977:50) is dit eens dat die verandering in tydsvorm van die perfektum (ἐλήφας: “jy ontvang het”) na die aoristus (ἤκουσας: “gehoor het”) heuristiese waarde het, omdat dit daarop dui dat die hoor van die boodskap ‘n momentele gebeurtenis is, maar dat die effek van die ontvangs daarvan, blywend is. “The deposit of doctrine that the church received was permanent” (Thomas 1992:251). Bykomend tot hierdie redenasies meld Aune (1997:221) en Beasley-Murray (1986:96) tereg op dat hierdie skrif terugverwys na die apostels se instruksies oor die Christen se lewe asook die aard en funksionering van die Kerk tydens die stigting van die gemeente.

As vierde en vyfde opdrag word die gemeente in Sardis gemaan om “vol te hou/bewaar” (τήρει) en hulle te “bekeer” (μετανοήσον). Volgens (Aune 1997:221) is *hysteron-proteron* (twee gebeurtenisse word in omgekeerde volgorde geplaas) die literêre verskynsel wat hier van toepassing is, omdat daar normaalweg verwag word dat gehoorsaamheid¹⁴ na bekering volg. Hierdie literêre verskynsel word gereeld in Openbaring aangetref (sien Openbaring 3:17; 5:5; 6:4; 10:4; 10:9; 20:4-5; 20:12-13; 22:14) (Aune 1997:221). Osborne (2002:176) het dit reg as hy meld dat geen akkusatief hier teenwoordig is nie en dat dít wat “ontvang” en “gehoor” is, waarskynlik as voorwerp geneem moet word.

4.2.5.4 Waarskuwing en bedreiging

“As julle nie wakker word nie, sal Ek onverwags kom soos ‘n dief, en julle sal nie weet wanneer Ek op julle sal afkom nie” (Openbaring 3:3, NAV).

¹⁴ Osborne (2002:176) redeneer dat τήρει nie bloot net “bewaar” of “volhou” beteken nie, maar dat dit die idee van gehoorsaamheid insluit.

Groenewald (1986:63) is van mening dat hierdie teksverband nie na die skielike en onverwagse wederkoms van die Here verwys nie, maar eerder na “die koms van die Here op enige tyd in die geskiedenis van die gemeente.” Ook Ladd (1972:57) redeneer dat, alhoewel hierdie beeld van die dief in die nag gewoonlik op die onverwagsheid van Christus se wederkoms dui (sien Openbaring 16:5; Matteus 24:43; Lukas 12:39; 1 Tessalonisense 5:2; 2 Petrus 3:10), die konteks van die brief aan Sardis eerder op ‘n historiese gebeurtenis dui waartydens die Here die Sardis-gemeente sal besoek. Osborne (2002:178) sluit soos volg by hierdie redenasies aan: “The second coming is taught in [Revelation] 2:25; 3:11; and 16:15, but this is a warning that Christ will visit the church in judgement now if they do not repent.”

4.2.5.5 Aansporing en belofte

“Maar julle het darem ‘n paar mense daar in Sardis wat nie hulle klere besoedel het nie, en hulle sal altyd in wit klere by My wees omdat hulle dit waardig is. Elkeen wat die oorwinning behaal, sal sulke wit klere dra. Ek sal nooit sy naam uit die boek van die lewe uithaal nie, en Ek sal voor my Vader en voor sy engele verklaar dat hy aan My behoort” (Openbaring 3:4-5, NAV).

Volgens Morris (1969:76) kan ὀνόματα direk met “name” vertaal word, maar dit dui op die hele persoon. Hendriksen (1977:63-64) knoop aan hierdie gedagte en redeneer dat “mense” (ὀνόματα) op die feit dui dat die Here die getroue gemeentelede wat hulself rein gehou het, individueel geken het.

Die feit dat hierdie gemeentelede “nie hulle klere besoedel het nie” dui daarop dat “these have not besmirched their Christian profession in the manner of their fellows. They are alive and awake, and their works are approved by the Lord” (Beasley-Murray 1986:97). Morris (1969:76-77) verwys in die verband na Moffat se redenasie dat sekere geskifte in Klein-Asië daarop dui dat vuil klere godslasterlik is en dat diegene wat vuil klere dra van aanbiddingsgeleenthede geweier is. Morris (1969:76-77) impliseer hiermee dus dat diegene wat hulle klere skoon gehou het, in die teenwoordigheid van die Here welkom is.

Volgens Beasley-Murray (1986:97) dui die belofte van “wit klere” (ἱμάτιον λευκόν) op die voorreg wat gelowiges sal hê om in die teenwoordigheid van die Here in sy eskatologiese Koninkryk te wees. Die toekomstige tyd van die werkwoord περιπατήσουσιν dui op die eskatologiese aard van hierdie belofte (Osborne 2002:179-180). Ander interpretasies bepaal dat “wit klere” op reinheid, feestelikheid of oorwinning kan dui (Morris 1969:77). Ladd (1972:57) se verklaring van “wit klere” is egter die beste, omdat dit komponente van al bogemelde verklarings soos volg saamvat:

It is more likely that this is a promise of victory and purity in the messianic Kingdom when those who have remained faithful in a pagan and corrupt society will experience the consummation of fellowship with the Lord (see Ps. 104:; Rev. 7:9, 13).

Die tweede belofte wat aan die getroue gemeentelede in Sardis gemaak word is dat Christus nooit hulle name “uit die boek van die lewe [sal] uithaal nie”. Die “boek van die lewe” (ὁ βίβλος τῆς ζωῆς) is ‘n beeldspraak wat ontleen is aan die gebruik om inwoners van ‘n stad se name in ‘n register op te teken (sien Eksodus 32:32 en Psalm 69:29) (Groenewald 1986:64; Mounce 1977:113-114). In Daniël 12:1, Lukas 10:20, Filippense 4:3, Openbaring 20:12 en 21:27 word daar verwys na die “boek van die lewe” wat by God in die hemel is en diegene wie se naam nie daarin voorkom nie, gaan die verderf in (sien Openbaring 13:8; 17:8; 20:15) (Groenewald 1986:64; Mounce 1977:113-114). Hierdie belofte dui dus daarop dat die getroue gelowiges van redding binne die eskatologiese Koninkryk van God verseker is (Ladd 1972:58).

Die laaste belofte wat aan die getroue gelowige in Sardis gemaak word, is dat Christus voor sy Vader en sy engele sal verklaar dat hy aan Hom (dit is Christus) behoort. Thomas (1992:265) het dit reg dat Christus dieselfde dinge van gelowiges voor sy Vader en die engele sal sê as wat die gelowiges van Hom (Christus) voor die mense op aarde gesê het. Thomas (1992:265) staaf sy argument deur te verwys na die samestelling van ὁμολογέω uit ὁμος (een en dieselfde) en λέγω (ek sê). “Primarily it means to say the same thing as another” (Thomas 1992:265). Hierdie belofte is ‘n herhaling van die belofte wat

Jesus aan sy dissipels in Matteus 10:32 en Lukas 12:8 gemaak het (Ladd 1972:58; Swete 1977:52).

4.2.6 Die gemeente in Filadelfia (Openbaring 3:7-13)

Beloofde verlossing is kenmerkend van die gemeente in Filadelfia (Thomas 1992:269). In die volgende beskrywing van die gemeente in Filadelfia sluit Ramsey (1977:171) by hierdie gedagte van verlossing aan: “Philadelphia, or Spiritual power. A Church feeble, yet conquering.”

4.2.6.1 Die adres

Filadelfia is die jongste van die sewe stede en is in die tweede eeu voor Christus deur koning Attalus II van Pergamum (159-138 v.C.) gebou (Botha 1965:110; Groenewald 1986:65; Hendriksen 1977:64; Ladd 1972:58). Die naam van Filadelfia is afkomstig van die bynaam wat koning Attalus II se broer, Eumenes, vir hom (die koning) gegee het, naamlik Filadelfos (broederminnaar) (Botha 1965:110; Hendriksen 1977:64). Die skeppingsdoel van Filadelfia was om Grieks as taal, sowel as goeie Griekse sedes, ooswaarts na Lidië en Frigië te versprei (Botha 1965:110; Hendriksen 1977:64). Filadelfia was bekend vir wynbou en het gevolglik die wyngod Dionisius vereer (Groenewald 1986:65; Ladd 1972:58). Vervolging van die Kerk het egter vanuit Joodse kringe gekom. Die ontstaan van die gemeente in Filadelfia is onbekend (Botha 1965:110). Die gemeente in Filadelfia was nie groot nie, maar wel standvastig en getrou en net soos die gemeente in Smirna ontvang hulle slegs lof en nie teregwyding nie (Botha 1965:110; Groenewald 1986:65; Ladd 1972:58).

4.2.6.2 Die selfidentifisering van Christus

“So sê die Heilige, die ware God, Hy wat die sleutel van Dawid het, wat die deur oopsluit en niemand sal dit weer toesluit nie, en dit toesluit, en niemand sluit dit weer oop nie” (Openbaring 3:7, NAV).

Die woorde “die Heilige” (ὁ ἅγιος) word op ander plekke in Openbaring (4:8 en 6:10) aan God toegeskryf, maar is ook ‘n algemene benaming vir God se Messias in die Nuwe Testament (sien Markus 1:24; Lukas 4:23; Johannes 6:69; 1 Johannes 2:20) (Ladd 1972:58). Die titel “die Heilige” dui dus nie primêr op Christus se sondeloosheid nie, maar eerder op sy totale toewyding en verbintenis aan God (Ladd 1972:58). Ook Morris (1969:78) redeneer dat die titel “die Heilige”, in die lig van Jesaja 40:25 en Habakuk 3:3, op ‘n verbintenis met God dui.

Ladd (1972:58) redeneer dat die titel “die ware” (ὁ ἀληθινός) op twee maniere geïnterpreteer kan word, naamlik op grond van ‘n Griekse konteks en op grond van ‘n Hebreeuse konteks. In ‘n Griekse konteks dui ἀληθινός op dit wat werklik is en met die realiteit ooreenstem, maar in ‘n Hebreeuse konteks dui ἀληθινός op iemand wat getrou en betroubaar is. Ladd (1972:58) redeneer verder dat skrifte soos Eksodus 34:6, Psalm 146:6 en Jesaja 65:16 die Hebreeuse agtergrond skep waarteen ἀληθινός soos volg geïnterpreteer moet word: “In the present context, ‘the true one’ recalls the covenant made with Israel in Old Testament times which God has now faithfully fulfilled with his church in Jesus Christ”.

Beasley-Murray (1986:99) en Osborne (2002:186-187) haak aan die Hebreeuse konteks vir interpretasie deur te redeneer dat beide titels (“die Heilige, die ware God”) in Openbaring 6:10 gekombineer word om God te beskryf, maar dat dieselfde titels in Openbaring 3:7, Christus in Ou-Testamentiese terme beskryf. Die gedagte word dus hierdeur oorgedra dat Christus se woorde Goddelike outoriteit het, maar dat Hy ook deel in God se karakter van heiligheid en getrouheid (Beasley-Murray 1986:99).

Groenewald (1986:65), Ladd (1972:58-59) en Mounce (1977:116) is dit eens dat “die sleutel van Dawid” (ὁ κλεῖς Δαυίδ) ‘n terugwysing is na Jesaja 22:15-25, waar Sebna, die hoë amptenaar van die paleis van sy amp ontslaan en Eljakim in sy plek aangestel is om met die “sleutels van die koning se huis” oop te sluit (wat niemand sal kan toesluit nie) en toe te sluit (wat niemand sal kan oopsluit nie). Hierdeur het Eljakim, as verteenwoordiger van die koning, totale uitvoerende gesag van die koning ontvang (Ladd

1972:58-59). Die “sleutel van David” is dus die sleutel tot David se huis, die Messiaanse Koninkryk en is metafories van Christus se outoriteit (as die Seun van Dawid) oor toegang tot hierdie Koninkryk (Groenewald 1986:65; Ladd 1972:59; Mounce 1977:116). Die Jode in Filadelfia het egter geglo hulle, as ware Volk van God, besit die sleutels tot die Koninkryk van God (Ladd 1972:59). In die lig hiervan redeneer Morris (1969:78) en Osborne (2002:187-188) dat Jode in Filadelfia die Christene uit die Sinagoge verban het, maar dat Christus alleen die outoriteit het om die deure tot die hemelse Koninkryk “oop te sluit” en “toe te sluit”.

4.2.6.3 Lof aan die gemeente

“Ek weet alles wat julle doen. Kyk, Ek het ‘n deur voor julle oopgesluit en niemand kan dit weer toesluit nie. Ek weet dat julle min krag het, en tog het julle aan my boodskap vasgehou en My nie verloën nie” (Openbaring 3:8, NAV).

Hemer (1986:162), Ramsay (1963:404) en Swete (1977:54) argumenteer, in ooreenstemming met Skrifgedeeltes soos 1 Korintiërs 16:9, 2 Korintiërs 12:2 en Handeling 14:27, dat die frase “Ek het ‘n deur voor julle oopgesluit” (δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεωγμένην) op ‘n nuwe geleentheid vir evangelisasie dui. Sweet (1990:103), hierteenoor, redeneer dat Christus in Johannes 10:7-9 as “die deur van die skape” (OAV) beskryf word en daarom dui die verwysing na die oop deur in Openbaring 3:8 eerder as op Christus as die deur na ewige verlossing. Die algemeenste redenasie is egter dat die oop deur in Openbaring 3:8 na die “deur” tot die eskatologiese Koninkryk van God verwys, omdat dit die konteks van die vorige verse beter pas (Aune 1997:236; Beasley-Murray 1986:100; Gaebelien *et al.* 1981:452; Ladd 1972:59; Mounce 1977:117; Osborne 2002:188-189).

Groenewald (1986:66) redeneer dat krag (δύναμις) in die sinsnede “Ek weet dat julle min krag het” soms die betekenis van aardse vermoëns kry, en maak gevolglik die afleiding dat die gemeente in Filadelfia, net soos die gemeente in Smirna, klein en arm, tog getrou was. Ook Ladd (1972:60) beskryf die gemeente in Filadelfia as klein, arm en nie

invloedryk nie. Osborne (2002:189) het dit reg dat die verwysing na min krag nie as kritiek teenoor die gemeente gesien moet word nie, maar eerder as ‘n aanprysing omdat hulle, ten spyte van klein getalle en geen sosiale statuur nie (Hemer (1986:163) sluit vervolging vanuit Joodse kringe hierby in), getrou aan die Here gebly het.

4.2.6.4 Kritiek teen die gemeente

“Kyk, Ek beskik dat van die lede van die sinagoge van die Satan, die mense wat daarop aanspraak maak dat hulle Jode is, en dit nie is nie, maar lieg – kyk, Ek sal maak dat hulle kom en voor julle kniel en erken dat Ek julle liefhet” (Openbaring 3:9, NAV).

“Die sinagoge van Satan” (ἡ συναγωγή τοῦ Σατανᾶ) is saamgestel uit belydende Jode wat in die sinagoge aanbid het en daarop aanspraak gemaak het dat hulle die ware Israel is (Groenewald 1986:66; Thomas 1992:280). As gevolg van die Jode se vervolging van die Christene word die Satan die leier van die sinagoge genoem (Thomas 1992:280). Groenewald (1986:66) en Ladd (1972:60) het dit reg dat hierdie groep se “aanspraak [...] dat hulle Jode is” aan die volgende woorde van Romeine 2:28-29 herinner: “Nie hy is ‘n Jood wat dit uiterlik is nie [...] Nee, hy is ‘n Jood wat dit innerlik is” (NAV).

Volgens Mounce (1977:118) en Osborne (2002:190) kan die sinsnede, “kyk, Ek sal maak dat hulle kom en voor julle kniel en erken dat Ek julle liefhet”, op twee manier geïnterpreteer word. Eerstens kan hierdie sinsnede in dieselfde konteks as die “oop deur” in vers 8 gesien word en op ‘n oop deur van evangelisasie wys wat tot die bekering van Jode sal lei (Mounce 1977:118; Osborne 2002:190). Tweedens kan hierdie sinsnede ook daarop dui dat die Jode sal erken dat die Kerk, God se geliefde volk is (Mounce 1977:118; Osborne 2002:190). Ladd (1972:60-60) is van mening dat hierdie sinsnede op die eskatologiese bekering van die Jode dui en gee as agtergrond tot hierdie interpretasie, Ou-Testamentiese skrifte soos Jesaja 60:14, Esegïël 36:23 en 37:28. “These and many other passages look forward to a day of the triumph of Israel over the nations; sometimes it is expressed in terms of the humiliation of the gentiles to the faith of Israel” (Ladd 1972:61). Johannes ruil egter die rolle om omdat die Jode hulle reg tot die Volk van God

prysgegee het deurdat hulle die Messias verwerp het (Ladd 1972:61). Die Kerk is nou die ware Volk van God en alhoewel vervolgd deur die Jode sal daar 'n dag kom wat die Jode sal erken dat die Kerk, God se geliefde volk is (Ladd 1972:61). Ladd (1972:61) redeneer verder dat Romeine 11:17-26 saam met Openbaring 11 op die eskatologiese bekering van die Jode dui en dus die vervulling van hierdie belofte in vers 9 is. Aune (1997:238) verskil van Ladd (1972:61) en redeneer dat Openbaring 3:9 nie op die eskatologiese bekering van Jode kan dui nie, omdat slegs die Joodse gemeenskap in Filadelfia hier ter sprake is en nie die totale Joodse volk nie. Aune (1997:238) voer tweedens aan dat slegs “van die lede van die sinagoge van die Satan” betrek word en nie alle Jode in Filadelfia nie. Aune (1997:238), tesame met Osborne (2002:191), behou egter die eskatologiese element van Ladd (1972:61) se redenasie, maar is van mening dat Openbaring 3:9 eerder dui op die eskatologiese verhoging van die Kerk en die gevolglike onderwerping van die heidene onder hierdie nuutbedeelde gesag. Aune (1997:238) sluit sy redenasie af deur te meld dat die sinsnede “dat Ek julle liefhet” eerder op uitverkiesing as op liefde dui.

4.2.6.5 Waarskuwing en bedreiging

“Omdat julle aan die boodskap van my volharding in lyding vasgehou het, sal Ek julle ook vashou in die tyd van beproewing wat oor die hele wêreld gaan kom om die bewoners van die aarde op die proef te stel. Ek kom gou. Hou vas wat julle het, sodat niemand julle kroon wegvat nie (Openbaring 3:10-11, NAV).

Morris (1969:79-80) en Osborne (2002:192) is van mening dat “die boodskap van my volharding” (ὁ λόγος τῆς ὑπομονῆς μου) op die lering oor Christus wat in sy standvastigheid vergestalt is, dui. Ook Swete (1977:56) en Thomas (1992:283) redeneer dat die “boodskap van my volharing” nie dui op God se opdrag oor volharding nie, maar eerder op die boodskap oor Christus se volharing.

Twee interpretasies van die volgende sinsnede is moontlik: “Ek [sal] julle ook vashou in die tyd van beproewing wat oor die hele wêreld gaan kom om die bewoners van die aarde

op die proef te stel” (Morris 1969:80). Eerstens kan dit daarop dui dat Christus sal keer dat gelowiges deur die tyd van beproewing gaan, maar tweedens kan dit daarop dui dat Christus gelowiges deur die tyd van beproewing sal dra (Morris 1969:80). Aune (1997:239-240), Beasley-Murray (1986:101), Hemer (1986:164-165) en Mounce (1977:119) koppel hierdie Skrifgedeelte aan Johannes 17:15 en 2 Petrus 2:9, waar dit duidelik staan dat gelowiges deur aardse beproewing sal gaan, en deur dit bewaar sal word. Thomas (1992:284-288) redeneer egter dat die konteks van Johannes 17:15 verskil van Openbaring 3:10 se konteks, omdat Jesus se gebed in Johannes 17:15 op die alledaagse worsteling met die Bose dui en nie op die finale en toekomstige geveg met die Bose nie. Volgens Thomas (1992:284-288) dui Openbaring 3:10 op hierdie finale geveg met die Bose waarvan gelowiges bewaar sal word deur vooraf weggeneem te word. Osborne (2002:193) het dit reg dat beide interpretasies sterk argumente aanvoer, maar dat die konteks van Openbaring 3:10 eerder as maatstaf geneem moet word om die korrekte interpretasie vas te stel. Hierop redeneer Osborne (2002:193) verder dat “die tyd van beproewing” (ἡ ὥρα τοῦ πειρασμοῦ) op die finale konflik voor die aanbreek van die eskatologiese Koninkryk van God dui. Ook Ladd (1972:62) sien hierdie tyd van beproewing as “a distinct eschatological reference to the ‘messianic woes’ which are to precede the return of the Lord”. Volgens Ladd (1972:62) word hierdie tydperk van verdrukking in Daniël 12:2, Markus 13:14 en 2 Tessalonisense 2:1-12 beskryf en behels dit twee aspekte, naamlik die vervolging van die Christene deur die Antichris (sien Openbaring 13:7-8), en die oordeel van God oor “bewoners van die aarde” (dit is die goddelose mense). Christus sal egter sy Kerk in hierdie tyd vashou.

4.2.6.6 Aansporing en belofte

“Elkeen wat die oorwinning behaal, sal Ek ‘n pilaar in die tempel van my God maak, en hy sal vir altyd daar bly. Ek sal op hom die Naam van my God skrywe en die naam van die stad van my God, die nuwe Jerusalem, wat van my God af uit die hemel uit afkom. En Ek sal ook my eie nuwe Naam op hom skrywe” (Openbaring 3:12, NAV).

“’n Pilaar in die tempel van my God” (στῦλος ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου) dui volgens Aune (1997:241) nie op ‘n aardse tempel nie, maar op die eskatologiese verlossing van die kinders van God. Ook Hemer (1986:166) redeneer dat ‘n “pilaar in die tempel van [...] God” op gelowige persone (sien 1 Timoteus 3:15 en Galasiërs 2:9) se toekomstige stabiliteit en standvastigheid (Jeremia 1:18) in die nuwe Jerusalem dui en nie op ‘n ondersteunende rol wat hulle sal vervul nie (Jesaja 22:23). Hierdie stabiliteit is die produk daarvan dat hulle wat oorwin permanent in die teenwoordigheid van God sal wees (Morris 1969:80-81). Die feit dat gelowiges “vir altyd daar sal bly” is beduidend, omdat inwoners van Filadelfia na die aardbewing in 17 n.C. tydelik buite die stad moet gaan woon (Osborne 2002:197).

Volgens Ladd (1972:63) en Morris (1969:81) dui “die Naam van my God” (τό ὄνομα τοῦ θεοῦ μου) op eienaarskap van God, met ander woorde dat die gelowiges aan God behoort. Die Naam van God is in Numeri 6:27 op Israel gelê (Ladd 1972:63). Ook word die naam van die dier in Openbaring 13:17 op sy volgelinge aangebring, maar die volgelinge van Christus ontvang sy Naam as teken op hulle voorkoppe dat hulle aan Hom behoort (sien Openbaring 7:3; 14:1) (Groenewald 1986:67-68; Ladd 1972:63).

Die woorde “die naam van die stad van my God, die nuwe Jerusalem” dui op die burgerreg van gelowiges in die nuwe eskatologiese Koninkryk van God (Groenewald 1986:68; Ladd 1972:63; Morris 1969:81). Die sinsnede “my eie nuwe Naam” (τό ὄνομά μου τό καινόν) is “a symbolic way of suggesting the glory and majesty of Christ at his revelation, which will be shared by his followers” (Ladd 1972:63). Ook Groenewald (1986:68) en Morris (1969:81) is dit eens dat die nuwe Naam van Christus op ‘n kulminasiepunt van sy verlossingswerk en ‘n nuwe era dui.

4.2.7 Die gemeente in Laodisea (Openbaring 3:14-22)

Thomas (1992:295) beskryf die gemeente in Laodisea soos volg: “Church of lukewarmness”. Ook Ramsey (1977:179) haak in die volgende woorde aan hierdie

gedagte van geestelike louheid: “A Church strong, self-sufficient, but lukewarm and loathsome.”

4.2.7.1 Die adres

Antiochus II van Sirië (261-246 v.C.) het hierdie stad gebou en dit na sy vrou, Laodise, vernoem (Botha 1965:118; Groenewald 1986:68). Laodisea was geleë op die kruising van drie belangrike roetes asook die bymekaarkomplek van die Likus- en Meanderrivier (Botha 1965:118; Groenewald 1986:68-69; Hendriksen 1977:65; Ladd 1972:64). Hierdie ligging het daartoe aanleiding gegee dat Laodisea in ‘n belangrike ekonomiese sentrum van bankwese en industrieë ontwikkel het; die rykste van al die sewe stede wat in Openbaring 2-3 genoem word (Botha 1965:119; Groenewald 1986:69; Hendriksen 1977:65; Ladd 1972:64). Die finansiële vermoëndheid van Laodisea blyk uit die feit dat hierdie stad homself, sonder steun van die imperiale tesourie, na die aardbewing in 60-61 n.C. opgebou het (Botha 1965:118-119; Groenewald 1986:69; Hendriksen 1977:65; Ladd 1972:64). Die vervaardiging van fyn wolmateriaal, asook die beroemde mediese skool wat oogsalf gemaak het, het Laodisea een van die vooraanstaande stede in Asië gemaak (Botha 1965:119; Groenewald 1986:69; Hendriksen 1977:65; Ladd 1972:64). Botha (1965:119) redeneer dat, in die lig van hierdie rykdom en industrieë, dit ironies is dat Openbaring 3:17 hierdie gemeente as “arm, blind en kaal” beskryf. Hierdie stad was ook naby warmwaterbronne geleë en vandaar die beeld in Openbaring 3:15-16 wat na die louheid van Christene verwys (Hendriksen 1977:65). Nêrens kan afgelei word dat die Kerk in Laodisea blootgestel was aan Joodse antagonisme, vervolging of dwaalleraars nie, intendeel, die Kerk kom eerder selfvergenoegd voor (Hendriksen 1977:65). Die gemeente in Laodisea was deel van ‘n materieel oorvloedige samelewing; dit is egter hierdie oorvloed wat dodelik was vir die geestelike welstand van die Kerk (Botha 1965:119; Hendriksen 1977:65).

Die gemeente in Laodisea was nog nie deur Paulus besoek tydens die tyd van sy eerste gevangenskap nie en daar word vermoed dat hierdie gemeente deur Epafras (Kolossense 1:7; 4:12) gestig is (Botha 1965:119; Ladd 1972:64). Uit Kolossense 4:16

blyk dit duidelik dat Paulus welbekend met hierdie gemeente in Laodisea was (Botha 1965:119; Ladd 1972:64).

4.2.7.2 Die selfidentifisering van Christus

“So sê die Amen, die geloofwaardige en ware getuie, Hy deur wie God alles geskep het” (Openbaring 3:14, NAV).

In die Hebreeus dui “Amen” op egtheid en bevestiging (Ladd 1972:64; Osborne 2002:203). Die eerste titel van Christus, “die Amen” (ὁ Ἀμήν), is ‘n eggo van Jesaja 65:16 en dui op die getrouheid en betroubaarheid van God (karakterieenskappe wat nou aan Christus gekoppel word) en gevolglik ook op die waarheid van die boodskap van Christus (Ladd 1972:64; Morris 1969:82; Osborne 2002:203-204). Hierdie gedagte van betroubaarheid herhaal in die tweede titel van Christus, naamlik “die geloofwaardige en ware getuie” (ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός) (Ladd 1972:65). “This expression is an emphatic one intended to make *ho Amēn* more specific” (Thomas 1992:300).

Gaebelein *et al.* (1981:457), Mounce (1977:124-125) en Thomas (1992:303-304) redeneer dat die titel “Hy deur wie God alles geskep het” (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ) die woorde van Kolossense 1:15-18 resoneer. In Kolossense 1:18 stel Paulus ‘n dwaallering in die gemeente reg, en dit is waarskynlik dat die geestelike louheid en gevolglike dwaling van die gemeente in Kolosse na die gemeente in Laodisea oorgespoel het (Gaebelein *et al.* 1981:457; Hemer 1986:184; Mounce 1977:124-125; Thomas 1992:303-304). Morris (1969:82) en Swete (1977:59) het dit reg dat hierdie titel van Christus nie daarop dui dat Hy eerste geskape is nie, maar dat Hy die bron van die skepping is (sien Johannes 1:3). As Christus egter as die eersteling onder die skepsele van God gesien word, dan is Hy bloot ‘n skepsel (Groenewald 1986:69). Dit is hierdie dwaallering wat deur dit titel “Hy deur wie God alles geskep het” tot niet gemaak word en bevestig dat alle mag en gesag aan Christus behoort (Groenewald 1986:69).

4.2.7.3 Lof aan die gemeente

“Ek weet alles wat julle doen. Ek weet dat julle nie koud is nie, en ook nie warm nie. As julle tog maar koud of warm was! Maar nou, omdat julle lou is, nie warm nie en ook nie koud nie, gaan Ek julle uit my mond uitspoeg” (Openbaring 3:15-16, NAV).

Hemer (1986:186-191) en Osborne (2002:205-206) redeneer albei dat die simboliek agter “koud”, “warm” en “lou” uit die watervoorsiening van Laodisea ontleen is. “Warm” verwys na die warmwaterbronne by Hierapolis (sewe myl noord van Laodisea) wat medisinale waarde gehad het, terwyl “koud” na die koue water van Kollose verwys wat baie verfrissend was (Gaebelein *et al.* 1981:457; Hemer 1986:188). Laodisea het geen eie waterbronne gehad nie en water is vanuit die warmwaterbronne van Denizli (sowat ses myl suid van Laodisea) aangelê (Osborne 2002:202, 205). Beide die louwarm hitte en hoë mineraalinhoud het hierdie water feitlik ondrinkbaar gemaak (Osborne 2002:205). Morris (1969:82-83) redeneer dat “warm” simbolies van geesdrif is (sien Romeine 12:11) en dat “koud” na ‘n totale ontkenning van Christus verwys. Morris (1969:82) beskryf “lou” in die woorde van 2 Petrus 2:21: “Dit sou vir hulle beter gewees het as hulle die wil van God nie leer ken het nie as dat hulle dit wel leer ken het en daarna afgewyk het” (NAV). Alhoewel Gaebelein *et al.* (1981:457-458) met hierdie redenasie van Morris (1969:82) akkoord gaan, maak hy die volgende belangrike stelling: “To be a Christian means to be useful to Christ.” Hiermee skuif Gaebelein *et al.* (1981:457-458) die fokus weg van die geestelike temperatuur van die gemeente in Laodisea na die bruikbaarheid van hierdie gemeente in die Koninkryk van God. Bruikbaarheid pas ook beter by die historiese agtergrond, omdat die warm water van Hierapolis medisinale waarde gehad het en die koue water van Kolosse drinkbaar was. Ook Osborne (2002:206) fokus soos volg op die bruikbaarheid van die Kerk in sy verklaring van “koud”, “warm” en “lou”: “The Laodiceans should have been known for their spiritual healing (like Hierapolis) or their refreshing, life-giving ministry (like Colosse). Instead, as Jesus’ next statement reads, they were ‘lukewarm.’ They were devoid of works and useless to the Lord.” Daar kan dus saam met Mounce (1977:125) gestem word dat “warm”, “koud” en “lou” nie na die geestelike temperatuur van die gemeente verwys nie, maar eerder na die warm, koue en lou water in en om Laodisea, en dat hierdie water op die effektiwiteit van die gemeente

sinspeel. Thomas (1992:309) het dit reg dat die sinsnede “[Ek] gaan [...] julle uit my mond uitspoeg” nie op ‘n onmiddellike oordeel dui nie, maar op die eskatologiese oordeel van God. Ook Mounce (1977:126) redeneer dat die oordeel nie dadelik voltrek sal word nie, maar dat die gemeente in Laodisea steeds kans het om hulself te bekeer. Hierdie tydperk van genade sluit aan by Groenewald (1986:70) se redenasie dat die gebruik van μέλλω daarop dui dat Christus se besluit geneem is, maar dat Hy tog kans wil gee vir bekering.

4.2.7.4 Kritiek teen die gemeente

“Julle sê: ‘Ons is ryk, skatryk, en ons het niks meer nodig nie,’ en julle weet nie dat julle ellendig en beklaenswaardig is nie, arm blind en kaal. Daarom raai Ek julle aan om by My goud te koop wat deur vuur gelouter is, sodat julle ryk kan word; en koop wit klere sodat julle julle kan aantrek en julle skande, julle naaktheid, nie gesien word nie; en koop oogsalf om aan julle oë te smeer sodat julle kan sien” (Openbaring 3:17-18, NAV).

“Die gemeente is selftevrede en selfgenoegsaam” (Botha 1965:121). Swete (1977:61) knoop aan hierdie selftevredeheid deur te meld dat Laodisea een van die welvarendste stede in Klein Asië was en dat hierdie selfgenoegsaamheid na die Kerk oorgespoel het. Selfgenoegsaamheid in die samelewing blyk duidelik uit die feit dat Laodisea, na die vernietigende aardbewing in 60 n.C., geen imperiale hulp gekry het nie, maar deur eie hulpbronne haarself weer opgebou het (Morris 1969:83). Ook Ladd (1972:66), in lyn met Swete (1977:61) se verdere redenasie, lig die selfgenoegsaamheid van die Laodisea-gemeente uit deur daarop te wys dat πεπλούτηκα impliseer dat die gemeente in Laodisea gedink het dat hulle hierdie rykdom deur eie inspanning verkry het. Hierdie stoflike welvaart het aanleiding gegee tot geestelike louheid en daarom word die gemeente beskryf as “ellendig en beklaenswaardig” (Groenewald 1986:70). Hendriksen (1977:67) onderstreep die feit dat die gemeente in Laodisea nie ongelukkig is nie, maar beklaenswaardig: “Wie is meer bejammerenswaardig as ‘n mens wat homself verbeel dat hy ‘n goeie Christen is terwyl Christus self van hom walg?” Ook staan “arm”, “blind” en “kaal” in direkte kontras tot die rykdom, mediese oogsalf en fyn wolmateriaal waarvoor

Laodisea so bekend was (Botha 1965:119; Groenewald 1986:69; Hendriksen 1977:65; Ladd 1972:66).

Om “goud te koop wat deur vuur gelouter is” verwys na die onskatbare waarde van die seëninge van die Koninkryk van God (Ladd 1972:66). Beide Morris (1969:84) en Osborne (2002:208-209) vergelyk hierdie sinsnede met 1 Petrus 1:7. Swete (1977:62) redeneer dat die loutering van die goud moontlik na vervolging kan verwys. Mounce (1977:127), hierteenoor, handhaaf ‘n meer beredeneerde siening naamlik dat “goud” na geestelike rykdom verwys wat gelouter en daarom ook betroubaar is (teenoor die onbetroubaarheid van hulle aardse rykdom). Mounce (1977:127) knoop in sy verdere redenasie aan Morris (1969:84) en Osborne (2002:208-209) se verwysing na 1 Petrus 1:7 en meld dat die sinsnede “goud [...] wat deur vuur gelouter is” die egtheid van ware geloof uitbeeld. Ook die verwysing na “wit klere” dui op egtheid en reinheid (Ladd 1972:66).

4.2.7.5 Waarskuwing en bedreiging

“Ek bestraf en tug elkeen wat Ek liefhet. Laat dit dan vir julle erns wees en bekeer julle” (Openbaring 3:19, NAV).

Volgens Ladd (1972:67) en Morris (1969:84) dui die bestraffing op die Here se liefde vir sy Kerk, omdat die bestraffing en tug nie van onbekende en vyandige magte kom nie, maar van die Here self (Spreuke 3:12; Hebreërs 12:6). Thomas (1992:318) het dit reg dat die vermaning aan gelowiges gerig is: “The discipline here applies to those who are born again, but who have become indistinguishable from the lukewarm pretenders around them.” Die aanhoudende erns en ywer van die gelowiges in Laodisea word deur die teenwoordige aktiewe vorm van die werkwoord aangedui en die finaliteit van hulle bekering deur die aoristusvorm van die werkwoord μετανόησον (Morris 1969:84).

4.2.7.6 Aansporing en belofte

“Kyk, Ek staan by die deur en Ek klop. As iemand my stem hoor en die deur oopmaak, sal Ek by hom ingaan en saam met hom die feesmaal hou, en hy saam met My” (Openbaring 3:20, NAV).

Hendriksen (1977:68, 203) verduidelik die rol van God en die rol van die mens wat in Openbaring 3:20 uitgebeeld word, die heel beste in die volgende woorde:

Dit is nie die persoon wat binne is wat die inisiatief neem nie. Nee, hierdie teks is in volkome harmonie met die hele Bybel wat sy leer aangaande soewereine genade betref. Dit is die Here wat by die deur staan, nee, téén die deur – niemand het Hom geroep nie – dit is Hy wat klop, nie net een keer nie, maar herhaaldelik; dit is Hý wat roep, en hierdie stem van die Here is die evangelie, soos dit deur die Gees op die hart toegepas word, is die *krag van God tot saligheid*. Daarom vind ons dat hierdie perikoop volle reg laat geskied aan Goddelike, soewereine genade sowel as aan menslike verantwoordelikheid. [...] Dit is natuurlik duidelik dat *die mens* – nie God nie – hier voorgestel word as die een wat die deur oopmaak. Die *mens* het berou. Gevolglik verwys die oopmaak van die deur na bekering.

Ook Morris (1969:84) sluit by hierdie tema van soewereine genade aan deur te redeneer die Here die gelowige uitnooi om die hoofmaal (δειπνήσω) saam met Hom te hou. Die sinsnede “en hy met My” (καὶ αὐτὸς μετ’ ἐμοῦ) dui op aanhoudende gemeenskap tussen God en die gelowige, aldus Morris (1969:84). Ladd (1972:68) aksentueer die genade van God deur te meld dat ‘n gesamentlike maaltyd in die Joodse tradisie ‘n ryke simboliek van aangetrokkenheid, geloof en intimiteit was.

“Elkeen wat die oorwinning behaal, sal Ek saam met My op my troon laat sit, net soos Ek ook die oorwinning behaal het en saam met my Vader op sy troon gaan sit het” (Openbaring 3:21, NAV).

Osborne (2002:214) en Ramsey (1977:216) is dit eens dat die belofte om saam met Christus op die troon te sit, ooreenkomstig die belofte is wat aan die gemeente in Tiatira

gemaak is, naamlik “mag en gesag oor die nasies”. Osborne (2002:214-215) redeneer verder dat daar in die Bybel ‘n drievoudige ontwikkeling bestaan oor die begrip, *die troon van God*. In die Ou Testament sit Jahweh op die troon om te heers en te oordeel (Osborne 2002:214). In die Evangelies deel Christus in hierdie gesag van die troon van God (sien Matteus 19:28) (Osborne 2002:214). Hierdie tweede vlak word in Openbaring herhaal waar Jahweh in Openbaring 4 op sy troon verhewe is en Christus, deur sy verlossingswerk, in Openbaring 5 in hierdie heerskappy deel (Osborne 2002:214). Derdens is dit duidelik uit Openbaring 2:26-27, 1 Korintiërs 6:2, Matteus 19:28 en 2 Timoteus 2:12 dat gelowiges wat oorwin, deel in die heerlikheid en heerskappy van die troon in die eskatologiese Koninkryk van God (Osborne 2002:215). Die troon van God simboliseer koninklike eer, omdat ‘n plek saam met Christus die hoogste ereplek is (Morris 1969:85).

4.3 Samevatting

Samevattend kan gesê word dat die genre van Openbaring ‘n kombinasie van drie genre-tipes is, naamlik apokalips, profesie en brief. Definiëring van die kenmerke van apokaliptiese geskrifte is kompleks en ‘n drievlakbenadering word gevolg waar onderskeid tussen die tipe teks (apokalips), die eskatologiese benadering en sosiale aspekte (apokaliptisisme) gemaak word. Openbaring toon sterk kenmerke wat ooreenstem met die vorm van apokaliptiese geskrifte, maar die gerigtheid daarvan bly egter profeties-eskatologies. Openbaring toon sterk ooreenkomste met profetiese geskrifte, maar word nie as profesie bestempel nie. Die gesag, doel en plasing van die skrywer van Openbaring word grootliks deur die profetiese eienskappe bepaal. Alhoewel die genre van Openbaring nie as ‘n pastorale brief bestempel kan word nie, toon die styl daarvan wel sterk ooreenkomste met die narratiewe vorm van die Nuwe-Testamentiese pastorale briewe. Die knoping aan hierdie briefstyl aksentueer, aan die een kant, die sosio-historiese omstandighede van die eerste lesers van Openbaring, maar maak aan die ander kant die boodskap daarvan aktueel. Die teks van Openbaring word in die woorde van Openbaring 1:19 verdeel in “wat nou daar is en wat hierna gaan gebeur” deurdat

Openbaring 1-3 handel oor “wat nou daar is” (gebeure in die gemeentes van Klein-Asië) en Openbaring 4-22 oor “wat hierna gaan gebeur” (visioene). Openbaring 1-3 word in twee verdere subafdelings verdeel, naamlik Openbaring 1 (inleiding) en Openbaring 2-3 (sewe briewe aan die gemeentes in Klein-Asië). Eksegese van Openbaring 2-3 word gedoen na gelang van die volgende sewe indelings van elke brief: ‘n Aanhef van groete en die adres van die brief; die selfidentifisering van Christus; ‘n aanduiding dat Christus weet wat in elke gemeente aangaan; kritiek teen die Kerk; waarskuwing en bedreiging; vermaning en aansporing en belofte.

HOOFSTUK 5:Βασιλεία TEENOOR Βασιλείς, ‘n TEKSKRITIESE BESKOUING VAN OPENBARING 1:6

Die term Βασιλεία (*basileia*: koninkryk) word slegs twee keer in Openbaring 1-3 aangetref, naamlik in 1:6 en 1:9.

Vir die doel van hierdie studie sal daar aanvanklik op Openbaring 1:6 gefokus word aangesien die gebruik van Βασιλεία in hierdie vers grootliks sal help met die definiëring van die begrip *Koninkryk van God*.

5.1 “Koninkryk” (Βασιλεία) teenoor “konings” (Βασιλείς)

Die problematiek rondom die gebruik van Βασιλεία in Openbaring 1:6 hou verband met twee verskillende weergawes van hierdie teks. Die NAV vertaal Openbaring 1:6 soos volg: “En ons sy koninkryk gemaak, priesters vir God sy Vader. Aan Hom behoort die heerlikheid en die krag tot in ewigheid! Amen.” Die OAV van 1933 vertaal die teks as: “En ons gemaak het konings en priesters vir sy God en Vader, aan Hom die heerlikheid en die krag tot in alle ewigheid! Amen.”

Hierdie verskil in vertaling kom ook in die Engelse vertalings van Openbaring 1:6 voor, soos weergegee deur Harris *et al.* (1990:22-23): “And hath made us kings and priests unto God and his Father” (KJV), “a spiritual kingdom” (Lamsa), “has made us a kingdom and priests serving His God” (Beck).

Hierdie verskil is te wyte aan die gebruik van twee verskillende tekstipes. Volgens Harris *et al.* (1990:22-23) lees die *Textus Receptus*, Βασιλείς (konings), terwyl die gebruik van Βασιλεία (koninkryk) gerugsteun word deur die Aleksandrynse teks soos

opgeneem in die teks saamgestel deur Westcott en Hort en later weergegee in die *United Bible Society se Greek New Testament*.

Die problematiek van Openbaring 1:6 setel dus in die gebruik van koninkryk (Βασιλεία) teenoor konings (Βασιλείς). Die vraag wat onder die loep geneem word, is watter lesing van Openbaring 1:6 die outentieke weergawe van die oorspronklike is en dus die gesaghebbende teks (outograaf).

5.1.1 Kriteria in die bepaling van die outograaf

Volgens Black (1994:34-36) hou outentifiserende tekstkritiek (die studie van die oorspronklike teks) rekening met beide interne en eksterne kriteria om die betroubaarste tekswaergawe te bepaal.

Black (1994:34-36) hanteer uiterlike kriteria om te bepaal watter vertaling deur die betroubaarste bronne ondersteun word, dit wil sê Griekse manuskripte, verskillende vertalings en aanhalings deur die vroeë kerkvaders. Hierdie bronne kan hoofsaaklik in drie tekstipes of teksfamilies ingedeel word, naamlik:

- die Aleksandryse teks;
- die Westerse teks; en
- die Bisantynse teks.

Tekskritici sal dus die volgende eksterne kriteria gebruik om te bepaal watter teks die naaste aan die oorspronklike teks, of outograaf, is:

- Tekste wat deur die oudste manuskripte gerugsteun word.
- Tekste wat deur die wydste geografiese area ondersteun word.
- Tekste wat deur die grootste verskeidenheid tekstipes ondersteun word.

Interne kriteria behels beide kopiëringsoorwegings (met ander woorde die gewoontes en gebruike van die kopieerders) en literêre oorwegings (met ander woorde die outeur se

skryfstyl, taalgebruik en woordkeuse). As beginsel geld deurentyd dat die tekslesing wat die duidelikste die oorsprong van die ander tekslesing verklaar, heel waarskynlik die oorspronklike teks is. Teksvoorkeure behels die volgende:

- Die kortste teks.
- Die moeilikste teks.
- Die teks wat die beste ooreenstem met die skrywer se skryfstyl en woordkeuse.
- Die teks wat die beste inskakel by die konteks en teologie van die skrywer.
- Die minder harmonieuse teks.

Die toepassing van Black (1994) se kriteria op Openbaring 1:6 lewer die volgende op:

5.1.1.1 Eksterne kriteria

Volgens Harris *et al.* (1990) word die *Textus Receptus* se gebruik van Βασιλείς (konings), soos weergegee in die Griekse teks van *The Greek New Testament according to the majority text* (1982), gerugsteun deur manuskripte 025P, 1 en die Bisantynse teks.

Die gebruik van Βασιλεία, soos weergegee in die Griekse teks van Nestle Aland se *Novum Testamentum Graece* en die *United Bible Societies se Greek New Testament* (1983), word onderskryf deur manuskripte 018-org., 02A en 04C.

Hierdie eksterne kriteria kan soos volg opgesom word:

Eksterne kriteria	Koninkryk (Βασιλεία)	Konings (Βασιλείς)
Oudste manuskripte	<ul style="list-style-type: none"> • 018-org: Majuskels; Codex Sinaiticus, 4de eeu n.C. • 02A: Majuskels; Codex Alexandrinus; 	<ul style="list-style-type: none"> • 025P: Majuskels; 9de eeu n.C. • 1: Minuskels: 12de eeu n.C. • Bisantynse teks: 5de eeu n.C.

	5de eeu n.C. <ul style="list-style-type: none"> • 04C: Majuskels; Codex Ephraemi Rescriptus; 5de eeu n.C. 	
--	---	--

Die eksterne kriteria dui onmiskenbaar daarop dat die gebruik van Βασιλεία gerugsteun word deur die oudste, maar ook deur die betroubaarste manuskripte, soos *Codex Sinaiticus* (McDowell 1999:19). Zorn (1962:64) het dus reg as hy sê: “Βασιλείαν appears in the oldest authorities so that the verse should read, ‘And hath made us a kingdom, priests unto God and his Father’.”

Alhoewel die gebruik van Βασιλείς deur meer tekstipes ondersteun word, word die aangeduide manuskripte nie hoog aangeslaan nie. So word die *I: Minuskels* deur Hodges en Farstad in hulle M^c-groep geplaas, ‘n subgroep van die Andreas-tekst (Elliot 2005).

Ook volgens Botha (1965:46) ondersteun die beste teksgetuies die tekslesing Βασιλεία.

5.1.1.2 Interne kriteria

Soos vroeër genoem, sal die tekslesing wat die duidelikste die oorsprong van die ander tekslesings verklaar, heel waarskynlik op die oorspronklike teks dui. Die verandering van Βασιλεία na Βασιλείς is volgens Zorn (1962:64) “all but obliterated in the A.V. [...] since it is based upon later authorities who changed ‘Kingdom’ to ‘kings’ in the interest of making it agree with ‘priests’”.

Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat beide interne en eksterne getuies daarop dui dat die tekslesing wat Βασιλεία bo die gebruik van Βασιλείς verkies, heel waarskynlik die naaste aan die outograaf is.

5.1.2 Koninkryk en priesters in Openbaring 1:6

Die verbinding tussen βασιλεία (koninkryk) en ἱερείς (priesters) in Openbaring 1:6, en later in 5:10, het 'n ryk historiese agtergrond. Reeds in Eksodus 19:5-6 vind ons die woorde wat God aan Israel rig: “As julle My gehoorsaam en julle aan my verbond hou, sal julle uit al die volke my eiendom wees, **‘n koninkryk wat My as priesters dien**, en ‘n gewyde nasie. Die hele aarde behoort immers aan My” (NAV).¹⁵

Die Hebreeuse frase מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים (*mamleket kōhânîm*) het egter verskillende verbindingsmoontlikhede (Aune 1997:47-48; Du Preez 1979:182):

- מַמְלֶכֶת (*mamleket*: koninkryk) kan as attribuut van כֹּהֲנִים (*kōhânîm*: priesters) gesien word. Hierdie verbinding stem ooreen met die LXX se vertaling, naamlik “‘n koninklike priesterdom”, ‘n vertaling wat by 1 Petrus 2:9 aansluit;
- כֹּהֲנִים kan egter ook as attribuut van מַמְלֶכֶת gelees word; dus “‘n priesterlike koninkryk”. Hierdie vertaalmoontlikheid word weergegee in die Latynse teks van die Vulgata: *regnum sacerdotale*, ‘n “koninkryk van priesters” of ‘n “priesterlike koninkryk”.
- מַמְלֶכֶת kan egter ook absoluut opgevat word. Hierdie vertaling van “koninkryk en priesters” of “koninkryk, priesters” kom uit die Targoemse¹⁶ begrip van מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים as twee aparte selfstandige naamwoorde. Dieselfde gedagtegang word in Filo gehandhaaf (*Abr. 56; Sob. 66*), 2 Macc. 2:17 en die *Peshitta Syriac*. Hieruit volg Osborne (2002:75) se siening:

¹⁵ My aksente

¹⁶ “McNamara (*Targum*, 227-30) has shown that all the texts of the targums understand מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים *mamleket kōhânîm*, ‘kingdom of priests,’ as two distinct substantives, though the targums use the paraphrase ‘kings and priests’ rather than John’s ‘a kingdom, (and) priests’” (Aune 1997:48).

Revelation 1:6 has a similar reading to that of Symmachus and Theodotion (in the Lagarde edition of the Syro-Hexaplar, though not in the Göttingen and Cambridge editions), seeing “kingdom” and “priest” as separate but connected nouns rather than as a single idea.

Die afsonderlikheid van “koninkryk” en “priesters” in Openbaring 1:6 kan terugherlei word na Eksodus 19:6. Openbaring 1:6 skakel die Nuwe-Testamentiese Kerk met Israel. Die Kerk is nou die nuwe Israel wat die geestelike voorregte van die “volk van God” beërwe (Ladd 1972:27). Die skrywer van Openbaring gryp in 1:6 terug na die vroeë Joodse opvatting van Eksodus 19:6 as **twee** pertinente **voorregte** wat die volk van Jahweh geniet het, naamlik God se **Koninkryk** en dat hulle **priesters** was.

Hierdie tweeledigheid is een van die Torah se sterkste **verbondsbeloftes** (Aune 1997:48). Die konteks van Eksodus 19:4-6 ondersteun hierdie verbondsbeeld pragtig (Du Preez 1979:182). In vers 4 herinner God, Israel aan sy koninkryksbelofte: “Julle het self gesien wat Ek aan die Egiptenaars gedoen het, en dat Ek julle op arendsvlerke gedra en julle na My toe gebring het” (OAV). God het Israel uitgekies as sy eie en indien hulle in gehoorsaamheid op hierdie uitverkiesing reageer, “sal julle my eiendom uit al die volke wees, want die hele aarde is myne” (OAV). Die konteks van Openbaring 1:4-8 sluit ten nouste aan by hierdie konteks van Eksodus 19:3-6. In Openbaring is Christus die “Owerste oor die konings van die aarde”; in Eksodus 19 behoort die hele aarde aan Jahweh. In Openbaring het Christus die Kerk losgekoop van hulle sondes; in Eksodus 19 het God vir Israel “op arendsvlerke gedra” en na Hom toe getrek. Die heerskappy van God is dus onveranderd daar, en die volk van God (Kerk) word in hierdie sfeer van Goddelike heerskappy ingetrek.

Ladd (1972:27) stel die volgende vraag in verband met die woord **koninkryk**: “The question here is whether the church is called a kingdom because it is a people under a king, or because it fulfils a kingly function.” Ook Du Preez (1979:184) beredeneer die korrekte verstaan van koninkryk en plaas ‘n aktiewe verstaan van koninkryk (regeer) teenoor ‘n passiewe verstaan daarvan (om regeer te word). Alhoewel hierdie vraag

duideliker beantwoord sal kan word na die bespreking van die begrippe, *Koninkryk van God* (Hoofstuk 6) en *Ekklesia* (Hoofstuk 7), asook die wisselwerking tussen hierdie twee terme (Hoofstuk 8), kan Openbaring 5:10 (NAV) as antwoord hierop aangehaal word: “U het hulle ‘n koninkryk en priesters vir ons God gemaak **en hulle sal oor die aarde regeer.**”¹⁷ As koninkryk heers die Kerk saam met Christus. Ladd (1972:27) stel hierdie heerskappy saam met Christus uit tot die messiaanse ryk (Matteus 5:2-5; 19:28; Lukas 22:30) terwyl Du Preez (1979:184) meld dat Christene nou reeds aan hierdie oorwinning deelagtig is, midde-in ‘n sondige wêreld. Die konteks van Openbaring 1:6 dui op die gelowiges se heerskappy saam met God (Ladd 1993:109). Tereg meld Osborne (2002:65) dat Openbaring verskeie kere noem dat die Kerk saam met God regeer (vgl. 2:26 mag oor die nasies; 3:21 saam met My sit op my troon; 5:10 op die aarde heers; 20:4 aan hulle is die oordeel gegee; 20:6 as konings geregeer saam met Christus), en onderstreep hierdie punt in die volgende woorde:

They are a “kingdom” in the sense not only of inhabiting God’s kingdom (i.e., the realm within which God reigns) but also of ruling with Christ in it (i.e., royalty); in other words, the abstract “kingdom” (taking the singular noun in the corporate sense) stands also for the concrete “king”.

Alvorens daar meer oor hierdie deelagtigheid in God se heerskappy gesê word sal daar eers na die “priester”-funksie van die gelowige gekyk word, omdat dit as basis dien vir heerskappy saam met God.

Openbaring 1:6 en Eksodus 19:6 bestempel gelowiges ook as **priesters**. Ladd (1972:27) redeneer dat priesterskap nie beteken dat die Kerk as tussenganger tussen God en die mensdom optree nie, maar eerder dat dit dui op die gelowige se direkte toegang tot die teenwoordigheid van God, waar priesterlike funksies soos aanbidding en lofprysing, vrylik uitgevoer kan word (vgl. Romeine 12:1; Hebreërs 13:15; 1 Petrus 2:5). Alhoewel met Ladd (1972:27) saamgestem kan word oor die direkte toegang wat die gelowige in die Nuwe Testament tot die teenwoordigheid van God het, verskil Groenewald (1986:36) tereg van Ladd (1972:27) deurdat hy redeneer dat priesterskap wel op die Kerk se funksie as tussenganger tussen God en die wêreld dui. “Die priester is afgesonder en geheilig om

¹⁷ My aksente.

op ‘n besondere wyse in diens van God te staan”, aldus Groenewald (1986:36). Du Preez (1979:184) knoop aan die doel van hierdie heilige afsondering as priesters deur te wys op die gelowige se onderdanigheid aan God se koningskap. In hierdie onderdanigheid aan God se heerskappy word die koningskap van God aan die wêreld weerspieël.

Koninkryk en priesterskap is dus onlosmaaklik verbind aan mekaar. “Slegs in die priesterlike onderworpenheid aan die Priester-Koning vorm die volk van God ‘n onoorwinlike Βασιλεία in die wêreld” (Du Preez 1979:184).

Hierdie deelagtigheid in God se heerskappy, word in Openbaring weerspieël deurdat die Kerk as die nuwe Eksodus-gemeenskap gesien word. Beide 1 Johannes en Openbaring, wat gebruik maak van Eksodus 19:6, het ‘n sterk ondertoon van vervolging en wil graag hul lesers herinner dat hulle God se spesiale besitting is (Osborne 2002:65). Ook Swete (1977:8) verduidelik dat:

[...] as Hort observes, “in Exodus ‘Kingdom’ is little more than a synonym of ‘people’ or nation, with the idea of government by a king added”; and this sense suits the present context. The Apoc. is largely a protest against the Caesar-cult and the attitude of the Empire towards the Church, and at the outset it places the Divine Kingdom in sharp contrast to the imperial power. As Israel when set free from Egypt acquired a national life under its Divine King, so the Church, redeemed by the Blood of Christ, constituted a holy nation, a new theocracy.

Twee motiewe kan hier uitgelig word, naamlik dat God soewerein is en oor die hele aarde heers. Sy Koninkryk is verhewe bo enige aardse koninkryk (hierdie heerskappy word ook in die boek Daniël onderstreep). Tweedens is Israel (en die Kerk) deur hierdie soewereine, dog genadige God uitgekies as sy besitting en is dus onlosmaaklik verbind aan hierdie ewige God en sy Koninkryk. Daarom deel hulle ook in die beskerming en gemeenskap van hierdie heerskappy. Βασιλεία (koninkryk) dui dus op heerskappy saam met God en nie, soos Βασιλείς, op alleenheerskappy nie. Ladd (1993:109) vat die kernbetekenis van wat tot dusver oor Βασιλεία (koninkryk) gesê is, in die volgende woorde saam:

In biblical idiom, the Kingdom is not identified with its subjects. They are the people of God's rule who enter it, live under it, and are governed by it.

Die heerskappy van God is onveranderd daar en die Kerk word ingetrek in hierdie sfeer van Goddelike heerskappy, in so 'n mate dat dit die identiteit van hierdie onsigbare Koninkryk (tans onsigbaar, maar met die eskatologiese vervulling van die fisiese ryk) op 'n konkrete vlak weerspieël.

Die Kerk gee dus in 'n sekere sin vorm aan God se Koninkryk op aarde, "those who are Christ's constitute the kingdom" (Morris 1969:49). Om God se Koninkryk op aarde te vorm, beteken dat gelowiges in die Kerk, as priesters hulle bestaan onder beheer van God se onsigbare heerskappy voer, maar ook saam met God regeer om hierdie Koninkryk te vorm, dit wil sê dit op aarde te vestig.

5.2 Samevatting

Opsommend kan gesê word dat die Kerk in Openbaring 1:6 as 'n koninkryk bestempel word. Die gebruik van koninkryk (Βασιλεία) word bo die gebruik van konings (Βασιλείς) verkies, aangesien die interne en eksterne kriteria van tekskritiek eersgenoemde tekslesing ondersteun.

Hier simboliseer koninkryk (Βασιλεία) twee spesiale voorregte wat die Kerk van God geniet. Net soos Israel by die berg Sinai deur God as sy spesiale volk uitgekies is, het Christus die Kerk gekoop, deur sy eie bloed, as God se spesiale besitting. Die Kerk **behoort** aan God, hulle is nou sy ryk waaroor Hy totale heerskappy het.

Tweedens weerspieël die Kerk op aarde die heerskappy en oorwinning van die Koninkryk waaraan dit behoort. In kontras met die aardse koninkryk, behoort gelowiges aan 'n sterker dominerende en ewige hemelse Koninkryk waarvan hulle die beginsels en krag moet reflekteer.

Aan die begin van hierdie hoofstuk is daar genoem dat op Openbaring 1:6 gefokus sal word aangesien die gebruik van Βασιλεία in hierdie vers grootliks sal help met die definiëring van die begrip *Koninkryk van God*. Die kern van die argumentering in hierdie hoofstuk oor die gebruik van koninkryk (Βασιλεία) teenoor konings (Βασιλείς), is dat koninkryk (Βασιλεία) uitgesoekte afsondering en heerskappy **saam met God** simboliseer. Die gebruik van konings (Βασιλείς) sinspeel op **alleenheerskappy**, 'n begrip wat nie in die kanon aangetref word nie. Gelowiges heers slegs omdat God in en deur hulle heers. Die Kerk op aarde is ambassadeurs van 'n Goddelike heerskappy.

HOOFTUK 6: DIE KONINKRYK VAN GOD AS GODDELIKE HEERSKAPPY

6.1 Inleiding

Wat is die Koninkryk van God? Hierdie vraag vorm die kern van die beredenering in die hoofstuk. ‘n Teologies-historiese blik op die interpretasie van die Koninkryk van God toon verskeie interpretasieteorieë waarvan die bipolêre interpretasiemodel die beste is. Die begrip *Koninkryk van God* in die Ou Testament, asook in die Nuwe Testament pas in by die inklusiewe interpretasie van die Koninkryk van God, soos ondersteun deur die bipolêre eskatologie.

6.2 Basiese vertrekpunt

As ‘n basiese vertrekpunt en punt van verwysing in ‘n agtergrondstudie oor interpretasiemodelle, kan Ladd (1993:54-67) se kort definiëring van die begrip *Koninkryk van God* aangehaal word: “The Kingdom is God’s kingly rule.” Ook Vos (1979:21) definieer die Koninkryk van God op ‘n soortgelyke wyse: “God’s kingdom is always his reign, his rule.” Die fokuspunt van die begrip *Koninkryk van God* val op die feit dát God regeer (Conner 1982:34). As vertrekpunt is dit belangrik om eers te beseef dat die Koninkryk van God, primêr God se soewereine heerskappy is.

Hierdie abstrakte betekenis dat die Koninkryk van God, Goddelike heerskappy is, kom ook in die Hebreeuse מְלֻכּוּת (*malkûwth*: koninkryk) voor (Ladd 1993:60). Ou-Testamentiese skrifte wat hierdie abstrakte betekenis van מְלֻכּוּת (*malkûwth*: koninkryk) ondersteun, is:

- Psalm 145:11, 13 wat lui, “Hulle vertel van u koninklike mag en getuig van u groot krag. [...] U koningskap is ‘n koningskap van alle tye, u heerskappy strek oor die geslagte heen” (NAV); en
- Psalm 103:19 wat lui, “Die Here het sy troon in die hemel gevestig, sy heerskappy strek oor alles en almal” (NAV).

Ook in die Rabbynse literatuur van latere Judaïsme, val die klem in die koninkryksbegrip op die abstrakte, naamlik dát God regeer: “The true and original sense of מלכות שמים [die koninkryk van die hemele], as an abstract construction to denote the fact that God is King, always persisted” (Kittel 1964:571-572). In ‘n poging om uit eerbied die naam van Jahweh nie verbaal te gebruik nie, is die begrip *Koninkryk van God* in latere Judaïsme vervang met “koninkryk van die hemele”, maar hierdie twee uitdrukkings dra dieselfde betekenis. Hierdie gebruik om die naam “God” met “hemele” te vervang, word ook in die Grieks-geskrewe Evangelie van Matteus geëggo. Ladd (1993:60-61) bevestig die abstrakte koninkryksbegrip van geskrifte in latere Judaïsme en trek dit soos volg deur na die Nuwe Testament:

In late Judaism, the Kingdom of God means God’s rule or sovereignty. This is also the best point of departure for understanding the Gospels. Several times the RSV renders *basileia* by the English word “kingship,” or “kingly power” (Lk. 19:12; 23:4-2; Jn. 18:36; Rev. 17:12). The meaning “reign” or “rule” is obvious in other passages. The coming of the Kingdom for which we pray in the Lord’s Prayer means that God’s will be done on earth, i.e. that his rule be perfectly realized (Mt. 6:10).

Die abstrakte betekenis van die Hebreeuse מַלְכוּת (*malkûwth*: koninkryk) in die Ou Testament, asook in die Rabbynse literatuur van latere Judaïsme, is oorgedra aan die Griekse woord, Βασιλεία (*basileia*: koninkryk), en dui daarop dat die kern van die begrip *Koninkryk van God* die soewereine heerskappy van God is. Sonder om hierdie hooffokus te verloor, beredeneer Van der Walt (1985:9) die verskillende betekenis wat in die begrip *Koninkryk van God* opgesluit is verder. Daar kan eenvoudigheidshalwe drie kernbetekenisse onderskei word:

- Die eerste (en belangrikste) is: *dát* God Koning is, *dát* Hy regeer – dus eintlik: die koningskap van God, die koning-wees van die Here.
- Dit kan tweedens ook die *gebied* aandui waaroor God regeer en die mense van wie Hy die koning is – dus: die magsfeer van God, sy ryksbereik en die burgers van sy heerskappy.
- En in die derde plek word dit ook gebruik vir wat daar in sy domein *gebeur* en wat sy onderdane *ten deel val* – met ander woorde, die vrugte, die gevolge, die seëninge van sy heerskappy, soos vrede, saligheid, geregtigheid, heerlikheid.

Kort saamgevat: die feit, die terrein en die wyse van God se koningsheerskappy. Maar die eerste betekenis is en bly die hoofsaak. “Die Koninkryk van God” beteken dus meestal: *dát* God Koning is, *dát* die Here regeer.

Balz en Schneider (1990:201) asook Vos (1979:21) se gedagtes kom ooreen met die van Van der Walt (1985:9) in hulle redenasie dat die term *koninkryk* (Βασιλεία) in sekulêre Grieks, sowel as in Bybelse Grieks, ‘n funksionele, asook ‘n geografiese betekenis gehad het. Hierdie tweeledige gebruik kom ook in die Hebreeuse מְלֻכּוּת (*malkûwth*: koninkryk) voor en, net soos in die Grieks, word hierdie twee betekenis afwisselend gebruik.

Funksioneel verwys Βασιλεία na soewereiniteit, waardigheid, koninklike heerskappy en die heersende amp, soos reeds bespreek is. Die gebruik van Βασιλεία in Openbaring 1:6 en Lukas 19:12 val binne hierdie funksionele kategorie (Balz & Schneider 1990:201; Vos 1979:21).

Die geografiese gebruik van Βασιλεία verwys na ‘n geografiese gebied of letterlike koninkryk waaroor regeer word. Die gebruik van Βασιλεία in Openbaring 16:10, Matteus 4:8 en Markus 6:23 word in hierdie hoedanigheid aangewend (Balz & Schneider 1990:201; Vos 1979:21). Alhoewel nie Openbaring 16:10, Matteus 4:8 of Markus 6:23 na die Koninkryk van God verwys nie, is dit belangrik om te besef dat hierdie geografiese betekenis wel in die betekenis van Βασιλεία ingesluit is. ‘n Latere verduideliking van die eskatologiese Koninkryk van God sal meer lig op hierdie saak werp.

Die anker en vertrekpunt van hierdie hoofstuk is dat die Koninkryk van God hoofsaaklik op Goddelike heerskappy dui. Ander aspekte tot hierdie kernbegrip is waar, wanneer en hoé die heerskappy van God neerslag vind. Die res van hierdie studie sal daaraan gewy word om te kyk na die verskillende interpretasies van hierdie aspekte, asook die toepassing daarvan.

6.3 Interpretasiemodelle

Müller (1985:9-11) en T. Van der Walt (1969:97-98) identifiseer die volgende verskillende eskatologiese interpretasiemodelle:

- die liberale skool,
- die konsekwente eskatologie,
- die gerealiseerde eskatologie,
- die transendente eskatologie/bo-tydelike eskatologie,
- die eksistensiële eskatologie,
- die futuristies-horizontale eskatologie,
- die evolusionistiese eskatologie, en
- die eskatologie in die spanning tussen die *reeds* en die *nog nie*/bipolêre eskatologie.

Al hierdie eskatologiese interpretasiemodelle is die produk van dogmatiese ontwikkeling deur die eeue heen en vorm 'n bepaalde hermeneutiese raamwerk waarbinne tekste rakende die Koninkryk van God verklaar word (Müller 1985:9). Alhoewel die bestudering van al bogemelde interpretasiemodelle waarde het, sal daar in hierdie hoofstuk hoofsaaklik gefokus word op **die liberale skool, die konsekwente eskatologie en die eskatologie in die spanning tussen die reeds en die nog nie/bipolêre eskatologie**. Volgens Müller (1985:9) staan die liberale skool ('n eties-religieuse interpretasie van die Koninkryk van God) teenoor die konsekwente eskatologie (suiwer eskatologiese interpretasie van die Koninkryk van God). Dit is belangrik om beide

hierdie interpretasie-metodes deeglik te bespreek, omdat dit die basis vorm van die beredenering van die eskatologie in die spanning tussen die *reeds* en die *nog nie*. Hierdie eskatologie “bevat die twee pole waarsonder ‘n Bybelse eskatologie nie kan bestaan nie. Enige poging om die een ten koste van die ander te aksentueer, sal met ‘n eensydige en gevolglik spanninglose en kragtlose eskatologie bly sit. Dit gaan nie om ‘n ‘konsekwente’ eskatologie wat óf die toekoms óf die presensie van die Ryk [...] wil beklemtoon nie [...] Hierdie dialektiek is ook vir die moderne verbinding tussen eskatologiese boodskap en etiese behandeling noodsaaklik” (Müller 1985:10-11).

6.3.1 Die liberale skool

Alvorens die eskatologie van die liberale skool nagevors word, sal daar as agtergrond kortliks gekyk word na van die teologies-historiese gedagtes oor die Koninkryk van God wat die liberale skool voorafgegaan het. Die vroeë Kerk het as gevolg van verdrukking en vervolging ‘n sterk verlange na en intense verwagting van die tweede koms van Christus gehad en wat aanleiding gegee het tot ‘n (radikaal-) eskatologiese fokus (Müller 1985:9; Van der Walt, S.J. 1969:152). Na aanleiding hiervan is die einde van die wêreld spoedig verwag, terwyl die koms van die Koninkryk as uitsluitlik toekomstig gesien is (Van der Walt, S.J. 1969:153).

Die tydperk tussen Augustinus [354-430 n.C.] en die Reformasie [31 Oktober 1517 tot die middel-1600’s] is die Koninkryk van God gelyk met die Kerk gestel en het dit as die algemene model gedien waarvolgens die Koninkryk van God geïnterpreteer is (Ladd 1993:55). “*Vir Augustinus* [en gedurende die Middeleeuse tydperk] *is die kerk die koninkryk van God*. Dit is die *civitas Dei* en staan teenoor die staat as *civitas mundi*. Die kerk staan bokant die staat en deel die gawes van die Godsryk uit. Die gelowiges is eintlik onderdane van die kerk, *en mettertyd het die kerk die hele lewe ook op sosiale en politieke terrein vir homself begin opeis*” (Van der Walt, S.J. 1969:158-159). Hierdie model veronderstel dat God heers, maar dat sy heerskappy tot die Kerk beperk is. Die manier hoe Hy heers, die area waarvoor Hy heers en die tyd wanneer Hy heers is tot die

kader van die institusionele Kerk beperk (sien 'n volledige verduideliking oor die rol van die institusionele Kerk in Hoofstuk 7). Maar God kan nie beperk word nie, juis omdat Hy God is en omdat Hy heers. Daar kan dus eerder saam met Conner (1982:34) gestem word dat die heerskappy van God wel die Kerk insluit, maar nie tot die Kerk beperk is nie. God heers universeel oor die hele heelal en alles daarin, insluitend alle engele en mense. God se heerskappy is ewig en onbeperk, dit is allesomvattend. Die Kerk, daarenteen, is beperk tot slegs die mense wat deur Christus gered is. Die Kerk manifesteer binne die beperking van tyd en is ruimtelik gebind tot die aarde. Die Kerk se lidmate is dus deel van die Koninkryk van God, maar die Kerk is nie gelyk aan die Koninkryk nie (Conner 1982:34; Heyns 1992:341-317; Ladd 1993:55). Alhoewel die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Kerk in Hoofstuk 8 verder bestudeer word, definieer Conner (1982:34) hierdie verhouding voorlopig soos volg:

The Church becomes the instrument for the full demonstration of the Kingdom.[...] The Church is in the Kingdom and the Kingdom is in the Church. But the Church is not the totality, but only a part of the Kingdom of God. The Kingdom is far more inclusive than the Church.

Daar kan dus van die staanspoor af gesê word dat **die Koninkryk van God nie aan die Kerk gelyk is nie.**

Hierdie inklusiwiteit van die Koninkryk laat Ritschl [1822-1889], aan die einde van die negentiende eeu, wegbreek van die teorie dat die institusionele Kerk aan die Koninkryk van God gelyk is (Moon 1998). Volgens Moon (1998) interpreteer Ritschl die Koninkryk van God in **eties-religieuse** terme:

For him the kingdom of God is understood in the ethical category as the highest good ("summum bonum") [...] Ritschl stresses the ethical and social aspects of Christianity. He has no interest in God itself, rather he focuses on the impacts of God's Work toward human beings and the Kingdom of God as the supreme good."

Nieteenstaande die feit dat Bybelse kritiek sterk ontwikkel het tydens die Reformasie (sewentende eeu), het die tema “redding”¹⁸ in hierdie tydperk die hoofokus geniet, terwyl die tema “regverdigmaking/heiligmaking” nie uitgesluit was nie. Dit is eers tydens die Verligting-beweging (agtiende eeu) wat ‘n nuutgevonde histories-kritiese interpretasie van die Bybelse teks, ‘n skeiding gebring het tussen dogmatiese en Bybelse geleerdheid, en gevolglik ‘n splitsing gebring het in die konserwatiewe siening om die temas “redding” en “regverdigmaking/heiligmaking” saam te hanteer. Volgens Ridderbos (1975:17-18) maak die liberale teologie dus ‘n onderskeid tussen

the juridical-forensic ‘line,’ which they explained form Judaism, an[d] ethical (or mystical-ethical) line, which was said to find its expression in the contrast of flesh and spirit and to be oriented, not to Judaism, but to Greek-Hellenistic thinking.¹⁹

Ooreenkomstig hierdie liberale teologie, gebruik Ritschl ‘n kritiese eksegeese om die persepsie oor Jesus se lewe los te maak van dogmatiese invloede. In sy studie fokus hy op die temas “regverdigmaking” en “versoening” in die gelowige en nie ook op “redding” soos tydens die Reformasie nie. Hy sien Jesus primêr as ‘n morele leraar wat deur God gebruik word om God se korrekte etiese weg aan te dui. Volgens Ritschl lê die onus op die individu om hierdie etiese weg na te volg (Chilton 1984:4-6; Hasel 1972:18-31; Ridderbos 1975:17-22). Ritschl formuleer die Koninkryk van God op grond van Immanuel Kant se teorie dat die Koninkryk ‘n moreel geordende gemeenskap is (Chilton 1984:5; Ridderbos 1969:xiii). Samevattend sien Ritschl, in die woorde van Ridderbos (1969:xii), die Koninkryk van God as:

the **ethical-religious** community founded by Jesus and composed of all who wish to practise the evangelical law of love. It is this community which must be promoted by the church. The character of this kingdom of God is entirely immanent, because it belongs to this world, and is strongly determined by the idea of development and human activity. The basic law of this kingdom is found in

¹⁸ Hiermee word objektiewe redding bedoel.

¹⁹ In hierdie Grieks-Hellinistiese idee is die gees en die vlees (σάρξ: *sarx*) twee teenpole. Die gees is die belangrikste en moet superieuriteit oor die minder belangrike vlees kry en dit gevolglik in onderdanigheid hou (Ridderbos 1975:18).

Jesus' commandments, and lends a predominantly ethical character to the entire process of its coming and its revelation.

Hierdie immanensie van die Koninkryk word deur Adolf Harnack [1851-1930 n.C.] in sy boek, *What is Christianity*, verder gevoer. Harnack het saam met Wilhelm Hermann [1846-1922 n.C.] en ander teoloë, Ritschl se metode en teorie, om onder andere die Koninkryk van God **eties-godsdienstig** te definieer, tot 'n kredietwaardige en wetenskaplike teologie ontwikkel (Rucks 2002). Soos in die geval van Ritschl, sien Harnack die Koninkryk primêr as God se heerskappy in die individu (immanent), maar ook dat die Koninkryk van God tot die hier en nou behoort en dus tot hierdie aarde beperk word (Chilton 1984:6; Ladd 1993:55; Rucks 2002). Harnack sien Jesus se apokaliptiese (of eerder eskatologiese) verkondiging van die koms van die Koninkryk, wat teenstrydig is met die teorie dat die Koninkryk slegs tot hierdie wêreld behoort, slegs as die tyd-gekondisioneerde verpakking waarin die etiese kode van die Koninkryk van God aan sy dissipels oorgedra is (Chilton 1984:6; Ladd 1993:55; Rucks 2002). Die immanensie van die Koninkryk, soos dit neerslag vind in God se vaderskap teenoor die individu, die gemeenskap van gelowiges, die ewigheidswaarde van die individuele siel en die wet van liefde, word teenoor die eskatologiese karakter van die Koninkryk gestel (Chilton 1984:6; Ladd 1993:55; Rucks 2002). Die immanente Koninkryk in die individu moet dan in menslike aktiwiteit uiting vind. Hierdie menslike aktiwiteit word die duidelikste beskryf as etiese gedrag en die wet van die liefde (Chilton 1984:6; Ladd 1993:55; Rucks 2002). Rucks (2002) onderstreep die belangrikheid van morele menslike aktiwiteite in Harnack se teologie met die volgende woorde: “the view of Christian religion as practical ethical activity [a Kantian approach], and the interpretation of the biblical notion of the Kingdom of God in moral terms”.

Alhoewel Ritschl en Harnack reg is dat die heerskappy van God **in** die Kerk moet wees, “God's Kingdom – His rule and reign – is to be established in the Church”, word God se heerskappy nie tot net die Kerk beperk nie (Conner 1982:34). Die **eties-godsdienstige** model sluit baie nou aan by die Middeleeuse model van interpretasie, waar die Koninkryk van God aan die Kerk gelykgestel is. Die verskil is dat daar in die eerste model, hoewel

beperk, ruimte gelaat word vir die eskatologies aard van die Koninkryk, terwyl die **eties-godsdienstige** model dit negeer tot die reeds genoemde tyd-gekondisioneerde verpakking waarin die etiese kode van die Koninkryk van God aan sy dissipels oorgedra is.

Opsommend: Die liberale skool interpreteer die Koninkryk van God deur middel van 'n **eties-godsdienstige** model. Hierdie model definieer die Koninkryk van God as 'n immanente koninkryk wat beperk word tot etiek en godsdiens in die Kerk. Ritschl en Harnack lig uit dat die Koninkryk **in die individu** is, dat dit **in hierdie wêreld** is en onderhewig aan 'n **proses van ontwikkeling**. Daar word gefokus op temas soos **“regverdigmaking”** en **“versoening”**, en nie op objektiewe redding nie. Klem word gelê op die **mens se aandeel** om die **wet van liefde** in 'n eties-geordende **gemeenskap van gelowiges** uit te leef. In kort kom dit daarop neer dat die heerskappy van God beperk word tot die **etiese ontwikkeling** van die **immanente lewe** van die **gemeenskap van gelowiges** in die **hier en nou**.

6.3.2 Die konsekwente eskatologie

Weiss (1964) breek weg van hierdie nie-eskatologiese interpretasie van die Koninkryk van God deur aan te toon dat Jesus se siening van die Koninkryk ten nouste saamhang met die Joodse apokaliptiese skrywes, naamlik dat dit uitsluitlik toekomsgerig en **eskatologies** van aard is. Waar Ritschl die vader van die eties-godsdienstige model is, het Weiss (1964), 'n student van Ritschl, die weg gebaan waarlangs die **eskatologiese** interpretasiemodel van die Koninkryk van God sou ontwikkel. Teenoor Ritschl se fokus op regverdigmaking en versoening, interpreteer Weiss (1964) die lering van Jesus suiwer eskatologies en bring hy weer die fokus op die temas **“redding”** en **“oordeel”**. Hiermee verwerp hy die definiëring van die Koninkryk as 'n ontwikkelende etiese gemeenskap in die teenswoordige wêreld. In die hemel het die Koninkryk van God reeds die Satan oorwin, daarom verkondig Jesus dat die Koninkryk op aarde gaan kom. Die Koninkryk kan nie in die teenswoordige wêreld geopenbaar word nie. In Weiss (1964) se teorie oor die Koninkryk maak die einde van hierdie wêreld ruimte vir 'n nuwe wêreld en 'n nuwe

bedeling. Teenoor die ontwikkelingsaspek van Ritschl en Harnack se teorie, sien Weiss (1964) die koms van die Koninkryk as ‘n oombliklike en bonatuurlike daad van God wat Jesus, as die hemelse Seun van die Mens, laat triomfeer (Chilton 1984:7-8; Ladd 1993:55; Ridderbos 1969: xii-xiv).

Schweitzer (1954) het Weiss (1964)²⁰ se **eskatologiese interpretasie** van die Koninkryk van God verpsigologiseer. Schweitzer (1954) interpreteer nie net Jesus se lering in eskatologiese terme nie, maar Sy hele aardse lewe. Schweitzer (1954:193-221) trek sterk te velde teen die liberale beweging wat Jesus as ‘n etiese leraar van tydlose waarhede sien. Deur sy “**konsekwente eskatologie**”²¹ sien Schweitzer (1968:68-130) Christus se hele lewe en leer teen die agtergrond van ‘n eskatologiese opvatting van die Koninkryk. Volgens hom het dié Jesus die koms van die Koninkryk spoedig verwag, en toe dit nie gebeur nie het die historiese Jesus (deur die verdrukking voor die koms van die Koninkryk op homself te neem) ontnugter en teleurgesteld gesterf. Schweitzer sien die historiese Jesus as ‘n misleide profeet van die eerste eeu. In hierdie interpretasiemodel is Christus se etiese leringe slegs van toepassing op die kort wagtyd voor die koms van die Koninkryk en glad nie op die alledaagse lewe nie (Chilton 1984:8-9; Ladd 1993:55; Ridderbos 1969:xiv-xvi; Schweitzer 1954; 1968).

Ridderbos (1975:29-32) lig die eskatologiese motief in Schweitzer (1954) se siening oor die Koninkryk verder uit, deur na Schweitzer se eskatologiese interpretasie van Paulus se lering te verwys. Volgens Schweitzer is die kern van Paulus se lering in die term *Christus-mistisisme* opgesluit. Hierdie term dui op die Kerk se betrokkenheid by die dood en opstanding van Christus deur beide *in* en *saam met* Christus te wees. Die Pauliniese gebruik van die indikatief teenoor die imperatief, of die *alreeds* en die *nog nie*, (wat breedvoerig aan die einde van hierdie hoofstuk beskryf sal word) word hierdeur uitgelig. Teenoor die liberale denke van Ritschl en Harnack (gewortel in die Grieks-Hellenistiese dualisme van gees teenoor vlees), verklaar Schweitzer hierdie Pauliniese

²⁰ Hierdie datums kan verwarrend wees, omdat Schweitzer nie in 1954 Weiss se boek van 1964 kon evalueer nie. Daar moet egter verstaan word dat Schweitzer (1875-1965) later geleef het as Weiss (1869-1914). Die datums waarop hulle onderskeie boeke gedruk/herdruk is, skep die verwarring.

²¹ Dit is eskatologies weer opnuut saamgestel vanuit apokaliptiese geskrifte (Chilton 1984:8).

dualisme in Joods-eskatologiese terme. Die nuwe eskatologiese era het teenwoordig geword in die dood en opstanding van Christus. Dit skep egter 'n paradoks, omdat die kulminasiepunt van die koms van die Koninkryk (naamlik die opstanding van die dode, die oordeel van die wêreld, ensovoorts) nog nie plaasgevind het nie. Die paradoks is dus hierin opgesluit: Christus se opstanding het *alreeds* plaasgevind, maar die finale kulminasie van die koms van die Koninkryk het *nog nie* plaasgevind nie. Schweitzer bied 'n moontlike oplossing vir hierdie dualisme deur op die eskatologie te fokus. In die Messiaanse Koninkryk ontmoet die natuurlike en die bonatuurlike mekaar deurdat dit teleskopies in mekaar in vou. Met die opstanding van Christus het hierdie oorvleueling van krag geword. Elke gelowige het deel aan die opstanding van Christus en is dus reeds deel van die opstanding op 'n tasbare wyse. Met die opstanding van Christus het die opstanding van die dode reeds begin. Christene is gevolglik nie meer natuurlike wesens nie, maar bonatuurlik. Hierdie mistisisme is dus nie in innerlike gevoelens en geestelikheid gesetel nie, maar eerder in 'n objektiewe mistisisme van feite (Ridderbos 1975:29-30). Alhoewel daaraan toegegee kan word dat Schweitzer in hierdie redenasie reeds 'n tussenposisie begin inneem tussen die eskatologiese en die etiese verstaan van die Koninkryk, is dit belangrik om tog daarop te let dat hy steeds vanuit 'n suiwer eskatologiese verstaan van die Koninkryk van God redeneer.

'n Verdere belangrike raakpunt tussen Weiss en Schweitzer is dat laasgenoemde, Weiss se eskatologiese konstruksie van die Christusbeeld hoog aanslaan (Chilton 1984:8). Lategan (1967:31-34) verduidelik Weiss se redenasie dat Paulus die hemelse Christus en die aardse Jesus as identies verbeeld. Die sleutel tot gelykstelling van die hemelse Christus en die aardse Jesus lê vir Weiss in die Pauliniese "gedagte-beeld van 'n hemelse Messias" (Lategan 1967:31). Hierdie hemelse Messiasbeeld, wat reeds voor sy bekering in Paulus se gedagtes was, het na sy bekering 'n werklikheid geword. Vir Weiss, in die woorde van Lategan (1967:32), gaan die Pauliniese Christologie

om 'n visioen, waarin Paulus eensklaps Jesus herken. Dit impliseer dat bepaalde trekke van die beeld wat hy sien in werklikheid voorstellings is wat lank reeds in hom leef en nou [...] in nuwe verbinding plasties en grypbaar tot 'n oortuigende beeld gevorm word.

Waar Weiss die historiese Jesus aan die hemelse Christus gelykstel (met die primêre fokus op die aardse Jesus), tref Schweitzer egter 'n onderskeid tussen hierdie twee Christusbeelde deurdat hy die historiese Jesus as 'n vreemdeling beskryf. Vir Schweitzer is dit belangrik om op die gees van die hemelse Christus te fokus wat lewens transformeer (Chilton 1984:8-9).

Opsommend kan dus gesê word dat die konsekwente eskatologie die Koninkryk van God deur middel van 'n suiwer **eskatologiese** model interpreteer. Weiss (1964) en Schweitzer (1954) lig uit dat die Koninkryk **universeel** is, en dat dit nie tot hierdie wêreld behoort nie, maar tot 'n **volgende bedeling** waar 'n **nuwe aarde** geskep sal word. Die Koninkryk bestaan reeds **in die hemel**, maar die koms daarvan word as 'n **oombliklike en bonatuurlik daad van God** gesien. Temas soos "**redding**" en "**oordeel**" word uitgelig. In kort word die heerskappy van God tot die **hemel** en 'n **nuwe bedeling** beperk. Dit sluit die huidige wêreld en mense uit. Die koms van die Koninkryk word as 'n **onmiddellike** gebeurtenis gesien.

6.3.3 Die gerealiseerde eskatologie

Rudolf Otto (1943), 'n student van Albrecht Ritschl, beklee 'n tussenposisie in hierdie debat oor die interpretasie van die Koninkryk van God. Otto (1943) gebruik die geskiedkundig-religieuse metode²² om aan te toon dat die Koninkryk van God 'n bonatuurlike, dog aktiewe krag is wat deur Jesus beleef en uitgeleef is; die krag wat Jesus se bediening op aarde geïnspireer het. Otto (1943:155) bring die immanensie en die ander-wêreldsheid van die Koninkryk bymekaar uit in die persoon van Christus:

The kingdom of God was for Christ always the future kingdom of the new age, and was conceived on strict eschatological terms. [...] But what distinguished his own eschatology from previous forms was, on the one side, that he already lived in the miracle of the new age which was active even in the present; that with clear growing around himself; that he knew himself to be supported by powers which

²² Waar die Koninkryk van God binne konteks van die algemene ontwikkeling van antieke godsdienste geplaas word. Sien ook August von Gall (1926) se studie oor *Basileia tou Theou* (Chilton 1984:9).

[...] were already penetrating the world, and, supported and filled by these power, he worked and preached; on the other side, that through works, speech, parable, and charismatic bestowing of power, he mediated contact with this miracle of the transcendental as a private possession to a circle of adherents who came into his train.”

Ook Chilton (1984:9) beklemtoon dat Otto die Koninkryk van God as ‘n bonatuurlike teenwoordige krag interpreteer wat in en deur Jesus gewerk het: “the kingdom is the inbreaking power of God which focuses on Jesus so as to make his messianic claims possible”. Waar Weiss (1964) en Schweitzer (1954) aan die een kant aangetoon het dat die Koninkryk uitsluitlik eskatologies is, en waar Ritschl en Harnack aan die ander kant eensydig gewys het op die immanensie van die Koninkryk, het Otto in verstaanbare eskatologiese terme aangetoon dat die Koninkryk van God **reeds gekom** het in die persoon van Jesus Christus (dit is immanent). Otto (1943:13-155) se metode om Jesus se lering te verduidelik deur na die Iranese godsdiens te verwys (die geskiedkundig-religieuse metode), laat veel te wense oor aangesien navorsing, sedert Otto, aangetoon het dat Zoroastriese bronne²³ veels te resent is om gebruik te word met die doel om voor-Christelike godsdiens te verklaar (Chilton 1984:9). Die belangrikste bydrae wat Otto egter gelewer het tot die debat oor die interpretasie van die Koninkryk van God is dat hy, deur aan te toon dat die Koninkryk van God beide toekomstig en teenswoordig is in die persoon van Jesus Christus, die weg gebaan het waarlangs toekomstige besprekinge oor die Koninkryk van God sou ontwikkel (Chilton 1984:9-10, 27-35; Otto 1943:13-155).

In navolging van Otto se tussenposisie, en in reaksie op Schweitzer (1954) se “konsekvente eskatologie”, het Dodd (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxxii) in sy boek *The Parables of the Kingdom*, op die **teenwoordigheid** van die Koninkryk in hierdie wêreld klem gelê, maar nie ten koste van die eskatologiese karakter van die Koninkryk nie. Anders as Harnack verwerp Dodd (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxxii) nie die eskatologiese beskrywing van die Koninkryk nie, maar sien dit eerder as ‘n reeks simboliese werklikhede wat nie vir die mens verstaanbaar is nie. Die Koninkryk van God, beskryf in eskatologiese terme, stel ‘n hoër orde voor

²³ “Its source is to be found in the religion of the great Aryan prophet Zoroaster of Bactria” (Otto 1943:70).

wat buite die dimensie van tyd en ruimte funksioneer – die sogenaamde “wholly other”. In die vleeswording en missie van Jesus het hierdie “wholly other” die huidige wêreldgeskiedenis binnegebring (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxxix). Dodd (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxxix) se “realized eschatology” bepaal dat alles waarop die Ou-Testamentiese profete gehoop het, reeds in die heilsgeskiedenis gerealiseer is. Hierdie tussenmodel van Dodd (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxxix) staan direk teenoor Schweitzer (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxxix) se “konsekvente eskatologie”, omdat Schweitzer redeneer dat die Koninkryk uitsluitlik tot ‘n volgende bedeling behoort. Dodd (in Ridderbos 1969:xxxix), daarenteen redeneer dat “the eschaton has become present instead of future, from the sphere of expectation it has passed into that of experience”. Alhoewel teenwoordig, redeneer Dodd (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxxix) dat die Koninkryk slegs tot die geesteswêreld behoort, met ander woorde tot die “wholly other” wat buite die dimensie van tyd en ruimte is. Die feit dat Dodd (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxxix) die Koninkryk tot slegs die geesteswêreld beperk, vorm die grootste kritiek teen Dodd se siening oor die Koninkryk van God, omdat dit die toekomsverwagting met betrekking tot die eskatologiese klimaks oor die koms van die Koninkryk negeer. In sy latere boek, *The Founder of Christianity*, erken Dodd (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxxix) egter dat die voltrekking van die Koninkryk “beyond history” is. Die waardevolste bydrae wat Dodd (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxxix) gemaak het deur sy “realized eschatology” is om lig te werp op die **teenwoordigheid** van die Koninkryk in hierdie wêreld, terwyl die eskatologiese aard van die Koninkryk nie totaal geïgnoreer is nie. Vir Dodd (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxxix) skuif die eskatologiese Koninkryk as’t ware bo-oor die huidige bedeling en bestaan dit as ‘n werklikheid in die geesteswêreld. Die Koninkryk van God word ‘n realiteit in die missie en vleeswording van Jesus.

Chilton (1984:13), Ladd (1993:56) en Ridderbos (1969:xx-xxi) toon aan dat Kümmel by Dodd se redenasie aansluit, naamlik dat die Koninkryk van God in die vleeswording en missie van Jesus teenwoordig is. Kümmel (in Chilton 1984:13; Ladd 1993:56; Ridderbos

1969:xx-xxi) redeneer egter dat die Koninkryk van God op aarde slegs in Jesus Christus teenwoordig is en nie in sy dissipels nie. Vir Kümmel (in Chilton 1984:13; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xx-xxi) setel die Koninkryk van God in 'n nuwe era, gelyksoortig aan die Joodse apokaliptiek, maar hierdie toekomstige eskatologiese Koninkryk het reeds in die missie van Jesus begin. Die feit dat Kümmel (in Chilton 1984:13; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xx-xxi) die Koninkryk beide as toekomstig en **teenwoordig** in die missie van Jesus sien, is vaag. Ook Craig (in Chilton 1984:13; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xx-xxi) poog om die toekomstigheid en die teenwoordigheid van die Koninkryk bymekaar te bring deur te redeneer dat die Koninkryk nog nie op aarde gekom het nie, maar dat die koms daarvan so naby is, dat die effek reeds teenwoordig is. Dibelius (in Chilton 1984:13; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xx-xxi) redeneer soortgelyk aan Craig (in Chilton 1984:13; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xx-xxi) dat die koms van die Koninkryk toekomstig is, maar in die lig van die naderende einde van hierdie wêreld is die tekens van die Koninkryk wel al **teenwoordig**.

Jeremias (1972) se gedagtes is soortgelyk aan die van Dodd (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxx) se teorie dat die Koninkryk van God teenwoordig is, maar hy kritiseer Dodd egter op grond van die feit dat hy die eskatologiese koms van die Koninkryk misken (Chilton 1984:12-13; Jeremias 1972; Ladd 1993:56). Teenoor Dodd (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxx) se teorie van 'n "realized eschatology", hou Jeremias (1972:230) die eskatologie voor as 'n "proses van realisering". Jesus se hele lewe word deur Jeremias (1972) gesien as 'n proses waardeur die Koninkryk van God op aarde verwesenlik word. Selfs Johannes die Doper word deur Jeremias (1972) midde in die proses van realisering geplaas, omdat die Gees van die Here op hom neergedaal het en die tyd van redding gevolglik aanbreek het. In Jeremias (1972) se teorie het Jesus se prediking oor die Koninkryk en Sy uitdryf van bose geeste, die Koninkryk van God op aarde laat deurbreek. Jesus het egter, volgens Jeremias (1972) (en hier in ooreenstemming met Dodd), die onmiddellike eskatologiese voltrekking van die Koninkryk van God in sy opstanding en hemelvaart verwag; die finale oorwinning van God se ryk. Die vroeë Kerk sou eers nadat Christus die aarde verlaat het, 'n onderskeid tussen Sy opstanding en hemelvaart tref (Chilton 1984:12-13; Jeremias 1972;

Ladd 1993:56). Jeremias (1972) beredeneer die aspek oor die teenwoordigheid van die Koninkryk van God, deur te wys op die teenwoordigheid, sowel as die eskatologiese voltrekking van die Koninkryk van God, alhoewel slegs in die persoon van Christus.

Craig (in Chilton 1984:13; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xx-xxi), Dibelius (in Chilton 1984:13; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xx-xxi), Dodd (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxxix), Jeremias (1972) en Kümmel (in Chilton 1984:13; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xx-xxi) neem dus (deur die teenwoordigheid van die Koninkryk in die huidige wêreld uit te lig, sonder om die eskatologiese element in die lering van Jesus te ignoreer) 'n tussenposisie in ten opsigte van 'n eskatologiese en 'n etiese (immanente) verstaan van die Koninkryk van God. Alhoewel die *gerealiseerde eskatologie* waarde het deur dat dit klem lê op die teenwoordigheid van die Koninkryk van God, hou dit min van die toekoms van die Koninkryk oor (Van der Walt, T. 1969:98).

6.3.4 Die transendente of bo-tydelike eskatologie

Barth (in Müller 1985:10) “verwys reeds in sy Römerbrief na die eschaton as die transendente oordeel van God oor al die mensgemaakte moraal, kultuur en religie”. Wat Barth (in Van der Walt, T. 1969:98) hiermee bedoel is dat die eschaton bo die tyd van die wêreld staan en telkens deurbreek (sonder om deel daarvan te word). Volgens Barth (in Van der Walt, S.J. 1969:174) vergaan die kosmos “en aan die rand van die geskiedenis, waar alles in die niet versink, verrys die ligryk, waarvan Christus die begin en die einde is”. Die hele wêreldgeskiedenis staan as't ware “in eskatologiese lig, wat beteken dat die wêreld in homself sterwe om in Christus op te staan. Dit gebeur elke oomblik en is nie iets wat ons aan die einde van die geskiedenis moet verwag nie” (Van der Walt, S.J. 1969:174). Barth (in Müller 1985:10) plaas in sy transendente of bo-tydelike eskatologie 'n groot klem op die realiteit van die Koninkryk: “Die mens leef in hierdie tyd reeds in 'n 'ander tyd'.”

6.3.5 Die eksistensiale eskatologie

Bultmann (in Müller 1985:10; Van der Walt, S.J. 1969:174-175; Van der Walt, T. 1969:108) se eksistensiale eskatologie val binne dieselfde kader as die transendente of bo-tydelike eskatologie deurdat dit elke vorm van “futuristiese eskatologie” verwerp. Die gebeure tydens Christus se wederkoms dui volgens Bultmann (in Müller 1985:10; Van der Walt, S.J. 1969:174-175) nie op ‘n dramatiese einde nie. Wat wel waarde het is ‘n eksistensiële ontmoeting tussen die mens en God, deur Jesus Christus: “Daarin word die oordeel van God oor ons voltrek en is elke oomblik vir ons met eskatologiese erns vervul” (Van der Walt, S.J. 1969:175). Hierdie eskatologiese dimensie in die gelowige se lewe staan in skrilte kontras met die wêreld waarin geleef word (Müller 1985:10).

6.3.6 Die futuristies-horizontale eskatologie

In reaksie op Barth en Bultmann, formuleer Moltmann (in Müller 1985:10; Van der Walt, S.J. 1969:179; Van der Walt, T. 1969:108) ‘n futuristies-horizontale eskatologie, waarin sterk klem op *hoop* geplaas word. Vir Moltmann (in Müller 1985:10) is eskatologie die korrekte begrip van dit waarop gehoop kan word en die korrekte toepassing daarvan. “Vir die Messiaanse verwagting lê volgens Moltmann die toekoms, die Godsryk nie alles reeds ‘kant en klaar’ nie; dit moet in die krag van die Gees nog op die terrein van die geskiedenis gerealiseer word deur middel van ‘n politieke betrokkenheid in hierdie wêreld” (Müller 1985:10). S.J. Van der Walt (1969:179) het dit reg dat die leemte van die futuristies-horizontale eskatologie daarin geleë is dat die “laaste dinge” so vervaag teen die poging om dit relevant tot die hede te maak, dat die toekomstige vrederyk van God “heeltemal uitgestorwe skyn te wees”. Müller (1985:10) lig ‘n verdere leemte uit deur te meld dat die futuristies-horizontale eskatologie nie genoegsaam rekening hou met die gevolge van die sondeval nie.

6.3.7 Die evolusionistiese eskatologie

Teilhard de Chardin (in Müller 1985:10; Van der Walt, S.J. 1969:177) in sy evolusionistiese eskatologie, bewerkstellig 'n soort sintese tussen hemel en aarde, deurdat hy die ontstaan en ontwikkeling van die universum as 'n proses van Christuswording (Christogenese) sien ('n kosmogenetiese proses wat by biogenese begin). Vir De Chardin (in Van der Walt, S.J. 1969:177) is Christus "die Goddelike middelpunt van die wêreld, in wie die wêreld vergoddelik word, deur 'n proses van ewolusie. [... Die heelal] is eintlik 'n ontwikkelingsfeer wat sy pad gebaan het uit die materie deur die soösfêre (lewe) en noösfeer (denke) of hominisasie (menswording) tot Godwording in Christus, waardeur die wêreld uit die geogenese oor biogenese en psigogenese heen kom tot die 'Überleben', die heerlike voleinding, wanneer God alles in almal sal wees."

6.3.8 Die eskatologie in die spanning tussen die *reeds* en die *nog nie/bipolêre* eskatologie

Die koms van die Koninkryk van God word tereg deur hierdie interpretasiemodel as 'n ellips, met twee brandpunte, voorgestel: die eerste koms van Christus (dit is die beslissende deurbraak vir die Koninkryk) en die wederkoms van Christus (dit is die finale voltooiing van die Koninkryk) (Ladd 1993:67; Van der Walt, T. 1969:98). "Die spanning tussen die hede en die toekoms van die heil in die hele boodskap van die Nuwe Testament verbied allerlei vereenvoudigde 'konsekwente' standpunte. Eerder sou ons moet praat van 'n konsekwent-eskatologiese dialektiek, of 'n eskatologiese 'gelykertyd' waarin die werklikheid van die 'reeds' en die betroubare belofte-aard van die 'nog nie' eerbiedig word" (Müller 1985:10).

T. Van der Walt (1969:98-100) onderskei vier belangrike eienskappe van die bipolêre eskatologie. Eerstens moet die handeling van God nie as losstaande en insideneel gesien word nie, maar eerder as geïntegreerde handeling wat soos golfslae een allesomvattende beweging is (Van der Walt, T. 1969:98). "God werk (skematies gesien)

van buite en van bo (die vertikale of transendente), maar terselfdertyd loop in sy werke ‘n lyn dwarsdeur die geskiedenis (die horisontale of immanente)” (Van der Walt, T. 1969:98). Tweedens word drie aspekte in die begrip *Koninkryk* onderskei, naamlik dát God regeer, die terrein waaroor Hy regeer en die wyse waarop Hy regeer. Die feit dát God regeer bly egter die hoofsaak (Van der Walt, T. 1969:99). Derdens redeneer T. Van der Walt (1969:99) tereg dat, alhoewel God die enige en ewige Koning is, daar ‘n anti-koning is, die Satan en sy ryk, wat God se heerskappy teëstaan. “En nou is die hele wêreldgeskiedenis niks anders nie as die stryd tussen die ware Koning, die drie-enige [sic] God, en die valse koning, die saboteur Satan – die stryd tussen die ryke van die lig en van die duisternis” (Van der Walt, T. 1969:99). Vierdens strek die koms van die Koninkryk van die skepping af (waar God alles mooi gemaak het, maar die verval gekom het deur die sondeval), deur die heilsgeskiedenis heen tot waar God regeer in sy Nuwe Ryk (wanneer al sy vyande verslaan is en waar die drie aspekte van sy Koninkryk weer in harmonie is, naamlik dát God regeer, die terrein waaroor Hy regeer en die wyse waarop Hy regeer) (Van der Walt, T. 1969:100).

Profetiese eskatologie en apokaliptiese eskatologie sien die koms van die Koninkryk van God verskillend. Riekert (2005:39-42) onderskei tussen profetiese eskatologie en apokaliptiese eskatologie,²⁴ oos kortliks in Hoofstuk 4 verduidelik is, deur aan te dui dat profetiese eskatologie op die toekoms fokus, maar ‘n toekoms veronderstel wat kontinu is aan die heilsgeskiedenis van God se volk/Kerk op aarde. Finale redding val binne die kader van hierdie wêreldbedeling en die koms van die Koninkryk word in aardse terme uitgedruk. Dit is dus histories reëel van aard. Apokaliptiese eskatologie, aan die ander kant, veronderstel ‘n breuk tussen die huidige wêreld en die toekomstige era; “hierdie eeu is boos: die komende eeu is die era van God se Koninkryk” (Riekert 2005:39). Hierdeur word apokaliptiese eskatologie pessimisties en ‘n ondergangsreligie kom tot stand; “apocalypticism had become pessimistic – not with reference to the final act of God to establish his Kingdom, but with reference to God’s acting in present history to save and bless his people. Jewish apocalyptic despaired of history, feeling that it was given over

²⁴ Eskatologie is ‘n term wat dui op die studie oor die toekoms in die algemeen. Inderwaarheid is dit Bybelse eskatologie wat in profetiese en apokaliptiese eskatologie verdeel word.

to evil powers” (Ladd 1993:59). In apokaliptiese eskatologie word die huidige bese wêreld katastrofies vernietig en ‘n nuwe paradys word daargestel. In apokaliptiek bestaan daar geen kontinuïteit tussen die hier en nou en die toekoms nie. Die redding van die teenswoordige sintuiglike wêreld word dus na ‘n bo-sintuiglike ruimte (hemel) en tyd (nuwe era/hiernamaals) verskuif. Apokaliptiese eskatologie is dus ideëel oor die toekoms. Daar moet egter gewaak word dat *profetiese eskatologie* nie afgewater word tot ‘n term sonder definisie nie. Tereg merk Beker (1994:127) op dat profetiese eskatologie, “in neo-orthodox circles becomes a term that no longer has any precise meaning”. Profetiese eskatologie verloor sy definisie as daar slegs op die huidige bedeling gefokus word en gevolglik uit die oog verloor word dat daar wel ‘n eskatologiese kulminasiepunt van voltrekking is wat oorspoel na die volgende bedeling: “Die nuwe orde wat tot stand sou kom by die koms van Gods koninkryk, word beskryf in terme van aardse realiteite, maar tog sou dit anders wees in die sin dat ellende, geweld, boosheid en dies meer, nie meer sal bestaan nie [...] Hierdie nuwe era sal ingelei word deur die visitasie van God en nie deur immanente magte wat in die geskiedenis werksaam is nie” (Riekert 2005:39). Gevolglik moet gewaak word teen eskatologiese opvattinge soos die van Paul Althaus: “To this extend all the hours of history are the self-same last hour” (Beker 1994:127).

Riekert (2005) se onderskeid tussen profetiese eskatologie en apokaliptiese eskatologie het waarde, omdat hierdie verdeling duidelikheid bring oor die oriëntering van die reeds bespreekte interpretasiemodelle oor die Koninkryk van God. Deist en Du Plessis (1981:138) redeneer reg oor die voltrekking van die Koninkryk, deur te meld dat die Joodse apokaliptiese eskatologie dit slegs moontlik maak om na ‘n toekomstige koninkryk te verwys, omdat die messiasverwagting nog nie vervul is nie. Gevolglik is teenswoordige verlossing, ten spyte van ‘n gevalle wêreld, vir enige Jood ondenkbaar (Deist & Du Plessis 1981:138). Hierdie miskennings van die teenwoordigheid van die Koninkryk deur die Jode, baan die weg tot die erkenning van die belangrike rol wat Christus, as die Messias, in die totstandkoming van die Koninkryk van God vertolk.

Verdere beredenering oor koms van die Koninkryk van God wys op drie aspekte. **Eerstens** kan gesê word dat die eskatologiese Koninkryk, in ‘n sekere sin, inbreuk

gemaak het op die teenwoordige in die persoon van Christus. Anders as wat Dodd (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxx), Craig (in Chilton 1984:13; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xx-xxi) en Dibelius (in Chilton 1984:13; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xx-xxi) beweer, is dit nie noodwendig die effek van die eschaton wat in die bediening van Jesus op aarde te sien was nie, maar eerder die koninklike heerskappy van God wat die magsgebied van Satan aangeval het deur die bevryding van mense uit die mag van die Bose (Ladd 1993:85-87). “Jesus Christus moes die koningsheerskappy van God Drie-enig weer in die wêreld tot openbaring bring, en aan die ander kant moet Hy die koningsamp wat die mens nie meer volbring het nie, in sy plek volbring met alles wat daarmee saamhang” (Postma 1969:66). Van der Walt (1985:13) bestempel die kruisdood en opstanding van Jesus Christus as die keerpunt in die geskiedenis ten opsigte van God se heerskappy. Ook Ladd (1993:67) meld dat “in some real sense God’s Kingdom *came* into history in the person and mission of Jesus”. Ons kan dus sê dat die eerste moment in die koms van die Koninkryk in Christus plaasgevind het en dat die Ou-Testamentiese verwagting oor die Koninkryk van God, in Christus se vleeswording en oorwinning setel. Heyns (1967:9-16) sluit by hierdie eerste Christologiese moment van die koms van die Koninkryk aan, deur te meld dat die persoon van Jesus, as die Messias, die spilpunt is waarom alles wat die Skrif oor die Koninkryk van God sê, sentreer. Hiermee verwys Heyns (1967:9-16) spesifiek na Christus se gehoorsaamheid aan die Vader, sy uitdrywing van bose geeste en sy algemene wondermag, sowel as sy oorwinning aan die kruis. Prinsipiël is die Koninkryk van God deur die lewe en dood van Christus na hierdie bedeling gebring. In hierdie sin is die koms van die Koninkryk deur die lewe en bediening van Christus ‘n **bonatuurlike daad van God**, maar die **mens se aandeel** in hierdie hele proses word nie opsy geskuif nie (Ladd 1993:85-87).

Die **tweede** “koms” van die Koninkryk is nie noodwendig ‘n objektiewe koms nie, maar meer ‘n subjektiewe toetrede tot die Koninkryk deur ‘n individu. Hierdie gedagte sluit nou aan by die immanente Koninkryk wat deur die eties-godsdienstige interpretasiemodel vooropgestel is. God is ‘n liefdevolle, soekende God wat redding aan almal bied, maar diegene, **individueel** (Matteus 23:13, 33) en **universele** stede (Matteus 11:20-24; Lukas 10:13-15) wat die aanbod van die Koninkryk verwerp, kom onder God se oordeel (Ladd

1993:85-87). Elke gelowige wat in Christus glo, tree toe tot hierdie Koninkryk en geniet gevolglik die voorregte van 'n hemelse Koninkryk. "It is important to note, however, that *basileia* can designate both the manifestation or coming of God's kingly rule and the eschatological realm in which God's rule is enjoyed. In this sense, inheriting eternal life and entrance into the Kingdom of God are synonymous with entering into the Age to Come" (Ladd 1993:61-62).

Heyns (1967:9-16) knoop aan hierdie individuele belewenis van die Koninkryk deur uit te brei op die definiëring van wat die Koninkryk van God in wese is. Ladd (1993:54-67), Vos (1979:21) en Conner (1982:34) is dit eens dat die Koninkryk van God eerstens op God se soewereine heerskappy dui. Waar God regeer, wanneer Hy regeer en hoe Hy regeer is sekondêr tot die feit dát Hy regeer. Heyns (1967:9-16) brei uit op die definiëring van die Koninkryk as God se heerskappy:

Dit is Gods heerskappy *en* die gehoorsame aanvaarding daarvan deur Sy [sic] onderdane (stof, plant, dier, mens en engele). [...] Hiervolgens kan in elk geval 'n dubbele aspek in die begrip Koninkryk van God onderskei word: die *objektiewe*, nl. Gods heerskappy (die handeling van God) en die *subjektiewe*, nl. die aanvaarding van en onderwerping aan Sy [sic] heerskappy (die handeling van die onderdane).

Ook Ladd (1993:59, 85-87) verduidelik hierdie begrip van 'n *objektiewe* en *subjektiewe* beskouing van die Koninkryk van God in die Ou Testament. God se objektiewe heerskappy was altyd te sien in oordeel en redding wat kristalliseer in historiese gebeure soos die eksodus-uittoeg en die Babiloniese ballingskap van Israel (Ladd 1993:85-87). Ladd (1993:59) se subjektiewe beskouing van die Koninkryk van God in die Ou Testament vind uiting in sy interpretasie van die rol wat die wet in die heerskappy van God in Israel gespeel het. Die heerskappy van God en die uitvoering van hierdie heerskappy was deur die wet. Om die wet op aarde te gehoorsaam was dus om die heerskappy van die Koninkryk te ervaar (Ladd 1993:59). Ook volgens die Rabbyne teologie is die מלכות שמים (*malkûwth shamaim*: die Koninkryk van die hemel) beperk tot Israel, maar laat dit 'n keuse by die individu om toe te tree tot die sfeer of bedeling waarbinne die Koninkryk ervaar word. In 'n sekere sin kom die Koninkryk nie na die

individu toe nie, maar rus die onus op die individu om die Koninkryk te kies (Ladd 1993:59).

Hierdie *subjektiewe* begrip oor die Koninkryk van God kom duidelik na vore in die reeds bespreekte eties-godsdienstige interpretasiemodel van Ritschl en Harnack, waarin 'n sterk klem op die aanvaarding en uitlewing van die Koninkryk in die individu gelê word. Hierdie immanente heerskappy van die eties-godsdienstige interpretasiemodel is nodig omdat die sonde veroorsaak het dat daar 'n verandering aan die *subjektiewe* begrip van die Koninkryk gekom het. Die mens het as gevolg van die sondeval nie meer God se heerskappy aanvaar nie, maar dit verwerp en hulle daarteen verset. Ook het die aarde onder dieselfde vervloeking van weerstand teen God se heerskappy gekom (Genesis 3:17, 19). Aan die ander kant moet besef word dat die *objektiewe* begrip van God se heerskappy onveranderd gebly het. God is steeds Koning oor die aarde en die heelal, maar die funksionering en openbaring van sy heerskappy is deur die sonde belemmer. (Heyns 1967:9-16)

Van der Walt (1985:11) het soortgelyke beskouings oor die belemmering van God se Koninkryk in die *subjektiewe* sin van die woord (dit is die aanvaarding van en onderwerping aan sy heerskappy), deur te wys op die teëparty, die duiwel, wat nie net teen God se heerskappy inwerk nie, maar self in die plek van God koning wil word. Hierdie teëstand teen God se heerskappy verklaar waarom Ladd (1993:58) die volgende skynbare teenstrydige uitlating maak: “While God is the King, he must also become King.”

Hierdie stelling van Ladd (1993:58) open dan die deur na die **derde** koms van die Koninkryk van God, naamlik die eskatologiese klimaks (die tweede moment in die koms van die Koninkryk volgens die ellips-beeld wat vroeër genoem is). Die eskatologiese kulminasiepunt van die Koninkryk van God is wanneer die teëparty, die duiwel, finaal uit die weg geruim sal word, sodat God se alleenheerskappy ten volle herstel sal wees (Van der Walt 1985:12). Ook Heyns (1967:12) verwys na 1 Korintiërs 3:12 vv. om aan te toon dat die huidige bedeling nie die volheid en heerlikheid is wat in die toekomstige era

openbaar sal word nie; “Gods handeling in hierdie bedeling [het] nog nie hul *einddoel* bereik nie. Reikhalsend word uitgesien na dié oomblik wanneer dit wél sal gebeur en God sal wees alles in almal.” Die toekomstige era word ingelyf deur die finale vernietiging van die duiwel en sy bose magte (Matteus 25:41), die totstandkoming van ‘n volkome heilige gemeenskap (Matteus 13:36-43) asook perfekte samesyn met God en die messiaanse fees wat sal plaasvind (Lukas 13:28-29) (Heyns 1967:12; Ladd 1993:62; Van der Walt 1985:12).

Christus vorm die skakel tussen die teenswoordige belewenis van die eskatologiese era van die Koninkryk van God en die toekomstige volheid daarvan. Ladd (1993:78) verduidelik soos volg die skakelingsrol wat Christus se redding vertolk:

This is the meaning of the presence of the Kingdom as a new era of salvation. To receive the Kingdom of God, to submit oneself to God’s reign meant to receive the gift of the Kingdom and to enter into the enjoyment of his blessings. The age of fulfilment is present, but the time of consummation still awaits the Age to Come.

Ook Deist en Du Plessis (1981:137-138) knoop aan die teenswoordigheid en toekomstigheid van die Koninkryk deur te meld dat die gelowige individu reeds nou die heerskappy van God ervaar alhoewel dit met stryd gepaard gaan, maar dat die toekomstige volkome openbaring van die heerskappy van God verwag kan word. Ladd (1993:66-67) bring in die volgende woorde nie net die teenswoordigheid en die toekomstigheid van die Koninkryk bymekaar uit nie, maar dui ook op die profetiese eskatologie van die koms van die Koninkryk teenoor dié van Joodse apokaliptiese eskatologie:

Jesus’ teaching about the Kingdom of God radically modifies the redemptive time line. The Old Testament and Judaism looked forward to a single day – the Day of the Lord – when God would act to establish his reign on the earth. [...] the Age to Come moves on an higher level than this age, and that the time between the resurrection and the parousia is a time of the overlapping of the two ages. The church lives “between the times”; the old age goes on, but the powers of the new age have irrupted into the old age. [...] There is a twofold dualism in the New

Testament: God's will is done in heaven; his Kingdom brings it to earth. In the Age to Come, heaven descends to earth and lifts historical existence to a new level of redeemed life (Rev. 21:2-3).

Opsommend kan daar dus gesê word dat 'n inklusiewe verstaan aspekte van meer as een eskatologiese interpretasiemodel bevat. Klem word geplaas op die teenwoordigheid van die Koninkryk op aarde in die hier en nou, sowel as op die toekomstige eskatologiese kulminasiepunt van die koms; dit is die Koninkryk in sy totaliteit. Die inklusiewe interpretasiemodel van Deist en Du Plessis (1981), Ladd (1993), Müller (1985), Heyns (1967), Van der Walt (1985), S.J. Van der Walt (1969) en T. Van der Walt (1969) bevat 'n gebalanseerde siening oor die interpretasie van die begrip, *Koninkryk van God*. Die Koninkryk is Goddelike heerskappy en die aanvaarding daarvan. Twee hoofmomente word uitgelig: die vervulling van die Ou Testamentiese beloftes in die historiese lewe van Jesus, asook die kulminasiepunt in hierdie era wanneer die toekomstige era ingelui word deur die eskatologiese koms van die Koninkryk. Hierdie interpretasiemodel is profeties-eskatologies van aard, en nie apokalipties-eskatologies nie, deurdat daar 'n kontinuïteit tussen die teenswoordige en die toekomstige era bestaan. Die realisering van God se Koninkryk op aarde is onderhewig aan 'n proses van ontwikkeling tot 'n kulminasiepunt wat die volgende bedeling inlui. Alhoewel die huidige sondige era aangaan, het die Koninkryk van God, in die lewe en missie van Jesus, tot die wêreldgeskiedenis deurgebreek. Daar bestaan dus vir die Nuwe-Testamentiese Kerk 'n konsekwent-eskatologiese *dialektiek* of eskatologiese 'gelykertyd' waarin die werklikheid van die 'reeds' en die betroubare belofte-aard van die 'nog nie' eerbiedig moet word.

6.4 Ou-Testamentiese konteks van die begrip *Koninkryk van God*

Nieteenstaande die feit dat die presiese term *Koninkryk van God*, nie in die Ou Testament aangetref word nie (Beasley-Murray 1986:17; Ladd 1993:58; Ridderbos 1969:3-8), was Jesus en Johannes die Doper se verkondiging van die Koninkryk nie 'n vreemde begrip

vir Israel nie (Ridderbos 1969:3; Vos 1979:14). Hierdie vertrouetheid met die begrip *Goddelike heerskappy* wys op ‘n verband tussen die heerskappy van God en die volk Israel. “To what extent was this hope of the kingdom integral to Israel’s thought, and how significant did it appear to the people?” (Beasley-Murray 1986:17).

Ladd (1993:58) en Ridderbos (1969:4) verduidelik dat God, deur die Ou Testament heen, as koning bestempel word, beide van Israel (Eksodus 15:18; Numeri 23:21; Deuteronomium 33:5; Jesaja 43:15) en van die wêreld (2 Konings 19:15; Jesaja 6:5; Jeremia 46:18; Psalm 29:10, 99:1-4). Alhoewel God nou koning is, verwys geskifte soos Jesaja 24:23, 33:22, 52:7; Sefanja 3:15 en Sagaria 14:9 na ‘n tyd wat God koning gaan word en oor sy volk sal regeer. “This leads to the conclusion that while God is the King, he must also become King, i.e. he must **manifest**²⁵ his kingship in the world of human beings and nations”, aldus Ladd (1993:58). Die volk Israel se begrip van Goddelike heerskappy was gesetel in Jahweh se heerskappy in die hede, maar daar was ook ‘n verwagting van ‘n meer intense heerskappy in die toekoms; die inklusiewe interpretasiemodel, wat op teenwoordigheid en toekomstigheid dui, is dus reeds van toepassing vir die verstaan van God se Koninkryk in die Ou Testament.

Daar kan dus van Vos (1979:27) verskil word wat beweer dat die Koninkryk in die Ou Testament uitsluitlik toekomsgerig was (apokalipties-eskatologies). Hierteenoor meld Deist en Du Plessis (1981:89): “Bybelse Godsbegrip [...] koppel God aan die menslike geskiedenis en hou aan ons ‘n God voor wat nie in ‘n mitologiese wêreld van sy eie leef en die mense aan hulle lot oorlaat nie”. Vir Deist en Du Plessis (1981:89-90) ontwikkel die Godsvoorstelling in die Ou Testament van die “God van my vader” na die “God van Moses”, die “God van Israel” en uiteindelik tot “die God wat oor die hele wêreld regeer en ook aan die tyd ‘n einde sal maak wanneer Hy die groot slag van Armageddon teen die Bose wen”. Hierdie voorstelling is profeties-eskatologies van aard. In ballingskap en deur die profete openbaar God homself aan Israel as die God wat aan die wêreldgeskiedenis rigting gee.

²⁵ My aksent.

‘n Inklusiewe model van interpretasie veronderstel dat die Koninkryk van God beide teenswoordig en toekomstig is. Dit is dus belangrik dat die toekomsgerigte aard van die Koninkryk in die Ou Testament, en daarom ook die verwagting van Israel as volk, nie uit die oog verloor word nie. Net soos Deist en Du Plessis (1981:89-90) is Ladd (1993:58) van mening dat “while there is considerable diversity in the description of the Kingdom in the Old Testament, it always involves an inbreaking of God into history when God’s redemptive purpose is fully realized”. In sy redenasie bring Ladd twee uiteenlopende Koninkrykspunte, toekoms en hede, bymekaar: “the light of the future shine on the present, that Israel may be confronted by history in the here and now. For this reason, there is a coalescing of the near and the distant future”. Die feit dat Jahweh in die hede Koning is, gee momentum aan ‘n verwagting in Israel dat Hy, in ‘n meer intense en eskatologiese sin, Koning sal word (Ridderbos 1969:8).

Per definisie kan daar dus gesê word dat die Koninkryk van God in die Ou Testament beide in die hede en in die toekoms was; dus deel van ‘n inklusiewe model van interpretasie. Jahweh is nie net koning oor Israel nie, maar heers oor die ander volke en die ganze heelal. Soos in die inklusiewe model, kom ook die aspek van progressie ten opsigte van Jahweh se heerskappy (proses teenoor die onmiddellike koms van die Koninkryk), asook Israel se deelname aan hierdie heerskappy (die mens se aandeel teenoor die bonatuurlike daad van God), sterk na vore.

Progressie, soos reeds aangedui, is nog ‘n aspek van ‘n inklusiewe verstaan van die Koninkryk. Die ontwikkeling van die gebruik van die woord מְלָכּוּת (*malkûwth*: koninkryk/heerskappy) in die Ou Testament is in ooreenstemming met hierdie progressie. Die gebruik van מְלָכּוּת (*malkûwth*: koninkryk/heerskappy) is voor die boek Daniël hoofsaaklik aangewend om ‘n politieke magsgebied aan te dui (1 Samuel 20:31; 1 Konings 2:12). Die godsdienstige wêreld het maar min van hierdie woord gebruik gemaak. In ooreenkoms met Jahweh se beskrywing as מֶלֶךְ (*melek*: koning), word die sfeer waaroor Hy regeer in die volgende Skrifgedeeltes as sy Koninkryk מְלָכּוּת (*malkûwth*) beskryf: Psalm 103:19; 145:11, 13; Daniël 3:33. Dit is eers in die boek

Kronieke wat die oorgaan in die gebruik van מְלָכוּת (*malkûwth*: koninkryk/heerskappy) van ‘n suiwer politiese nuanse na ‘n meer eskatologiese betekenis gemaak word. In 2 Samuel 7:16 word Dawid deur die profeet Natan in sy koninkryk bevestig. “Koninkryk” verwys hier na ‘n politieke geografiese gebied waaroor regeer word. In 1 Kronieke 17:14 spreek Natan egter die volgende profesie oor Dawid uit: “Maar Ek sal hom laat bestaan in my huis en in my koninkryk tot in ewigheid.” Ook Salomo “sit op die troon van die koningskap van die HERE oor Israel” (1 Kronieke 28:5). In 1 Kronieke 29:23 en 2 Kronieke 9:8 is dit duidelik dat die Dawidiese koninkryk met die Koninkryk van Jahweh vergelyk word en dat die nageslag van Dawid op die troon van Jahweh sit. Die feit dat die Kroniekskrywer in ‘n era ná die Dawidiese heerskappy leef, toon aan dat hy ‘n sterk klem lê op die realisering, dog nie die eskatologiese realisering nie, van die Koninkryk van Jahweh. Daar word dus deur die Kroniekskrywer ‘n brug gebou tussen die uitsluitlike politieke gebruik van מְלָכוּת (*malkûwth*: koninkryk/heerskappy) in die Ou Testament, na ‘n betekenis waar die nuanse van die realisering van God se Koninkryk sterk te bespeur is (Von Rad 1964:570).

Die uitbouing van die betekenis van koninkryk word in die boek Daniël voortgesit. ‘n Apokaliptiese stroming het in die laaste eeu of twee voor die Nuwe-Testamentiese tyd onder die Jodedom voorgekom (Deist en Du Plessis 1981:86-87). Hierdie apokaliptiese stroming het teenoor ander groepe, soos die Priesterskrywers gestaan, en het die hele geskiedenis as goddeloos beskou (Deist en Du Plessis 1981:86-87). “Die geskiedenis verloop in verskillende tydvakke en stuur af op die finale eindstryd. Vromes moet diè dag met volharding afwag [...] Iets van hierdie siening word weerspieël in die boek Daniël, wat omstreeks 145 v.C. op skrif gestel word” (Deist en Du Plessis 1981:87). Uit Daniël 7 is dit duidelik dat die koninkryk מְלָכוּת (*malkûwth*: koninkryk/heerskappy) van bo is en sluit aan by die apokaliptiese perspektief in Daniël wat ‘n skerp kontras tussen die huidige en toekomstige bedelings daarstel (apokaliptiek) (Von Rad 1964:570-571). Jahweh gee die koninkryk מְלָכוּת (*malkûwth*: koninkryk/heerskappy) aan wie Hy wil (Daniël 2:44, 4:22), maar in Daniël 7:27 word die heerskappy en koningskap “gegee aan die volk van die heiliges van die Allerhoogste; hulle koninkryk is ‘n ewige

koninkryk, en al die heerskappye sal hulle vereer en gehoorsaam wees” (Von Rad 1964:570-571). Die koninkrykklem is in Daniël nie op Jahweh se Koninkryk en óf Hy regeer nie, maar eerder op ‘n reeks opeenvolgende aardse koninkryke totdat die heerskappy van die heiliges ingelui word (Von Rad 1964:570-571). Die koms van die Seun van die Mens kan in die lig hiervan geïnterpreteer word (Daniël 7:13vv.) (Von Rad 1964:570-571). Daar kan dus gesê word dat die Nuwe-Testamentiese tyd deur ‘n sterk verwagting voorafgegaan word, naamlik dat God finaal in die geskiedenis gaan ingryp deur die Bose te oorwin en sy Koninkryk permanent te vestig (Deist en Du Plessis 1981:86-87).

Dit is dus duidelik dat daar reeds in die kanonieke boeke van die Ou Testament die gebalanseerde standpunt gehandhaaf word dat God reeds Koning is, maar dat hy op ‘n meer intense manier Koning gaan word. Die apokaliptiese perspektief, van byvoorbeeld die boek Daniël, moet in ooreenstemming met hierdie profeties-eskatologiese proses gesien word. Hierdie progressie hang nou saam met die heilsgeskiedenis van God op aarde en loop uiteindelik uit op ‘n volgende bedeling. Die “volk van God” speel ‘n kardinale rol in hierdie realisering van die Koninkryk op aarde.

6.5 Nuwe-Testamentiese konteks van die begrip *Koninkryk van God*

Tot dusver het ‘n vergelyking van die eties-godsdienstige met ‘n eskatologiese interpretasiemodel ‘n meer inklusiewe model opgelewer wat die tweeledigheid van die Koninkryk van God, naamlik die teenwoordigheid en die toekomstigheid, uitlig. Hierdie tweeledigheid is van waarde vir dié studie oor die Koninkryk van God, omdat dit help met die fynere definiëring van God se heerskappy. Ook het ons gesien dat hierdie inklusiewe interpretasiemodel in ooreenstemming is met die Ou-Testamentiese verstaan van die Koninkryk van God. Ten einde hierdie tweeledigheid tussen die hede en die toekoms duideliker uit te lig, sal daar in die fokus op die Nuwe-Testamentiese konteks stilgestaan word by die Pauliniese gebruik van die imperatief versus die indikatief. Die

rede hiervoor is dat dit die dualistiese aard van die Koninkryk van God duideliker sal maak.

Giles (1995:99) gaan van die standpunt uit dat die eskatologiese Koninkryk van God inbreuk gemaak het op die wêreldgeskiedenis deur die dood en opstanding van Jesus Christus en dat dit die hartklop van Paulus se teologie vorm. Net soos Ladd (1993:61-62, 402, 595) is Giles (1995:101) van mening dat, “The framework of thought is therefore thoroughly eschatological. Adam and those in union with him belong to that order that is doomed to pass away; Christ and those in union with him belong to the age to come that is now breaking into human history” (Giles 1995:101).

Die raamwerk waarbinne die Pauliniese denke funksioneer is eskatologies van aard deurdat die toekomstige realiteit van die toekomstige era reeds neerslag in die vleeswording van Christus gevind het. Alhoewel daar in Hoofstuk 8 breedvoerig oor die verhouding tussen die Kerk en die Koninkryk uitgebrei sal word, is dit vir die vloei van die argument belangrik om nou reeds te noem dat die Kerk verbind is aan Christus en daarom aan hierdie voorregte van die toekomstige era deelagtig is. Die Kerk bevind haar egter steeds binne die huidige, sondige bedeling en is in sekere opsigte steeds onderworpe aan die effek van die sondeval. ‘n Spanning bestaan dus tussen die *reeds* werklike ervaring van die toekomstige era versus die volle aardse realisering wat *nog nie* plaasgevind het nie. “The kingdom of God comes to us in the form of both ‘presence’ and ‘promise’. These are often referred to as the ‘already’ and the ‘not yet’ aspects of the Christian faith” (Rottenberg 1980:43). Müller (1985:10) sluit hierby aan deur die volgende stelling: “Die eskatologie in die spanning tussen die ‘reeds’ en die ‘nog nie’ bevat die twee pole waarsonder ‘n Bybelse eskatologie nie kan bestaan nie. Enige poging om die een ten koste van die ander te aksentueer, sal met ‘n eensydige en gevolglik spanninglose en kragtlose eskatologie bly sit.” Eensydige interpretasies van die Koninkryk van God, soos Schweitzer se “konsekvente eskatologie” of Dodd (in Chilton 1984:10-11; Ladd 1993:56; Ridderbos 1969:xxxix) se “gerealiseerde eskatologie” pas dus nie in die kanonieke konteks van die begrip *Koninkryk van God* nie. “Eerder sou ons moet praat van ‘n konsekvent-eskatologiese *dialek*, of ‘n eskatologiese ‘gelykertyd’

waarin die werklikheid van die ‘reeds’ en die betroubaarheid van die ‘nog nie’ eerbiedig word” (Müller 1985:10).

Dit is dan teen hierdie agtergrond wat daar by die Pauliniese gebruik van die imperatief versus die indikatief stilgestaan sal word.

Spanning tussen die huidige bedeling en die toekomstige vorm die interne raamwerk van die Pauliniese denke (Ladd 1993:407 vv.) met betrekking tot God se heerskappy en die aanvaarding daarvan deur die mensdom (Heyns 1967:9-16). Van der Walt (1985:13-14) lig die volgende twee Skrifgedeeltes uit ter verduideliking van hierdie spanning wat daar bestaan tussen die sondige aardse bedeling en die toekomstige nuwe era:

In alles word ons verdruk, maar ons is nie terneergedruk nie;
ons is oor raad verleë, maar nie radeloos nie;
ons word vervolg maar nie deur God verlaat nie;
op die grond neergegooi maar nie vernietig nie
(2 Korintiërs 4:8-9 NAV).

Ons ontvang eer en oneer,
Ons word beledig en geprys.
Ons word behandel as verleiers, en tog is ons betroubaar;
as onbekendes, en tog is ons goed bekend;
as sterwendes en, soos julle sien, ons lewe;
as gestraf, maar ons is nie doodgemaak nie;
as bedroefdes, en tog is ons altyd opgeruimd;
as armes, maar ons maak baie ander ryk;
as mense wat niks het nie, en tog besit ons alles
(2 Korintiërs 6:8-10 NAV).

Die heersende spanning in hierdie konsekwent-eskatologiese *dialek* (Müller 1985:10) en die tweeledigheid van die Koninkryk van God, skep die raamwerk vir die Pauliniese gebruik van die indikatief versus die imperatief. “The indicative involves the affirmation

of what God has done to inaugurate the new age; the imperative involves the exhortation to live out this new life in the setting of the old world” (Ladd 1993:568). Juis omdat die Christen die nuwe bedeling van redding betree het, is hy Christus se dood deelagtig (Romeine 6:5); hy is inderwaarheid saam met Christus gekruisig (Galasiërs 2:20) “sodat ons sondige bestaan beëindig kon word” (Romeine 6:6 NAV). “Die wat aan Christus behoort, het hulle sondige natuur met al sy hartstogte en begeertes gekruisig” (Galasiërs 5:24 NAV). Die “besnydenis deur Christus” het “die sondige natuur van die mens” weggeneem (Kolossense 2:11 NAV). Paulus maak hierdie stellings in die indikatief. Volgens Heyns (1967:9-16) se beskouing is die indikatief die objektiewe aspek van die Koninkryk van God en dui dit op die volmaaktheid van God se plan om weer alleenheerskappy te kry. Dit dui op die bonatuurlike daad van God om sy Seun te stuur ten einde versoening te bewerk (vergelyk met aspekte van die eskatologiese interpretasiemodel). Die indikatief dui ‘n nuwe stand van bestaan vir die gelowige aan, maar wat in die milieu van die ou wêreld uitgeleef moet word. Die nuwe het gekom (2 Korintiërs 5:17) en op die oue inbreuk gemaak; immanent in die gelowige, maar ook universeel. Selfs hier word die spanning tussen die ou sondige bedeling en die nuwe era beleef. Die nuwe lewe gebeur nie spontaan en is nie onweerstaanbaar nie, dit gebeur nie outomaties nie. Gelowiges word deur die imperatief aangemoedig om die nuwe lewe in die konteks van die ou milieu uit te leef, dit wil sê om hulself deurentyd aan God se heerskappy te onderwerp. “The indicative is not enough; there must be the imperative – humanity’s response to God’s deed” (Ladd 1993:568); dit is Heyns (1967:9-16) se subjektiewe komponent van die Koninkryk van God. So word gelowiges aangemoedig om “deur die Gees ‘n einde te maak aan [...] sondige praktyke” (Romeine 8:13 NAV) en om die “aardse dinge” dood te maak (Kolossense 3:5 NAV). Die klem in die Pauliniese imperatief is nooit om nie te sondig nie, maar eerder om te keer dat sonde nie oor die gelowige heers nie (Ladd 1993:536), omdat die gelowige nou aan God se Ryk behoort. Hierdie onderwerping aan die heerskappy van God kom duidelik uit in Galasiërs 5:17, 25. Ladd (1993:569) verduidelik hierdie spanning tussen lewend gemaak deur die Gees (indikatief) en ‘n lewe deur die Gees gelei (imperatief) soos volg:

Christians live in this age, but their life pattern, their standard of conduct, their aims and goals are not those of this age, which are essentially human-centred and

prideful. The aim of the individual who has experienced the life of the new age is to conform to the will of God. However, the will of God is not a decision that arises from within in answer to each moral decision that must be made; it must be “proven” – discovered, affirmed. The will of God here is not proper conduct in specific situations; it is the redemptive purpose of God for humankind. “God’s will is that one should put his whole being at God’s disposal. In this total ‘belonging’ to him he is to apply himself to what is good.”

Laastens kan genoem word dat die imperatiewe onderwerping aan die indikatiewe heerskappy van God op ‘n eskatologiese kulminasiepunt sal uitloop. Romeine 14:10 is baie duidelik dat almal voor die regterstoel van God sal verskyn (toekomstige era), waar ons rekenskap oor ons dae in die huidige era sal gee. Daarom word gelowiges aangemoedig om reeds nou die realiteite van die toekomstige era in die huidige bedeling uit te leef (vgl. Romeine 8:15; 2 Korintiërs 7:1; Efesiërs 6:5; Filippense 2:12; Kolossense 3:25) (Ladd 1993:536, 563, 565, 568-569).

6.6 Samevatting

Opsommend kan gesê word dat die Koninkryk van God primêr die soewereine heerskappy van God is, maar dat dit ook op ‘n geografiese gebied kan dui. Tydens die Middeleeue, die Reformasie en die Verligting het verskillende interpretasies van die begrip *Koninkryk van God* aanleiding gegee tot die formulering van verskeie interpretasieteorieë. Die liberale skool definieer die Koninkryk van God as ‘n immanente koninkryk wat tot etiek en godsdiens van die Kerk beperk word. Hierdie eties-religieuse interpretasiemodel lê ‘n sterk klem op die ontwikkeling van die Koninkryk van God op aarde wat onderhewig is aan die mens se aandeel om die wet van liefde in ‘n eties-geordende gemeenskap van gelowiges uit te leef. Die konsekwente eskatologie definieer die Koninkryk van God in eskatologiese terme. Die Koninkryk van God is universeel, behoort tot die volgende bedeling (bestaan egter reeds in die hemel) en die koms daarvan op aarde word as ‘n oombliklike en bonatuurlik daad van God gesien. In die vergelyking

van die etiese-religieuse met die eskatologiese interpretasiemodel kom 'n inklusiewe model (bipolêre eskatologie) na vore wat aspekte van verskeie ander modelle bevat. Die inklusiewe model lê klem op die teenswoordigheid van die Koninkryk van God in die hier en nou sonder om die toekomstige eskatologiese koms daarvan ter syde te stel; daar is dus kontinuïteit tussen die teenswoordige en toekomstige era. 'n Bestudering van die Ou-Testamentiese konteks van die begrip *Koninkryk van God* dui op progressie deurdat Jahweh reeds Koning is, maar op 'n meer intense manier Koning gaan word. Die Nuwe-Testamentiese konteks van die begrip *Koninkryk van God* ondersteun die konsekwent-eskatologiese *dialektiek* deur die Pauliniese gebruik van die imperatief en indikatief (alreeds en nog nie). Die imperatiewe onderwerping aan die indikatiewe heerskappy van God gee aanleiding tot progressie wat op 'n eskatologiese kulminasiepunt van die Koninkryk van God sal uitloop.

HOOFSTUK 7: DIE EKKLESIA (KERK) AS EENHEID

7.1 Inleiding

Reeds in Openbaring 1:4 word daar geles dat hierdie Apokalips gerig is “Aan die sewe gemeentes in die provinsie Asië” (NAV). *Sewe* dui op ‘n meervoudigheid en is problematies, omdat hierdie studie oor die *eenheid* van die Kerk handel. Wat beteken die meervoudigheid van die sewe gemeentes in Openbaring 1-3 as daar geredeneer word dat die Kerk ‘n eenheid is? Hendriksen (1977:4) onderstreep die eenheidsfaktor in die sewe gemeentes deur die simboliese gebruik van die getal sewe: “Die briewe – hoofstukke 2 en 3 – is gerig aan die sewe gemeentes. Sewe is die getal wat volmaaktheid simboliseer. Daarom dui dit duidelik aan dat die vermaninge en vertroostinge van hierdie boek bedoel was vir die Kerk oor die eeue heen” (Hendriksen 1977:4). Ook Du Preez (1979:77) huldig die simboliese verstaan van die getal sewe: “Die sewe gemeentes van Openb. [sic] 2-3 verteenwoordig die universele Kerk. Universeel dan, nie net in ruimtelike sin nie (die Kerk is oral en onder alle volkere) maar ook in temporele sin: die Kerk van alle tye tot by die wederkoms.” Alhoewel die getal sewe op ‘n simboliese volmaaktheid dui, bly die vraag steeds wat die karakter van die eenheid in die Kerk is. Twee hoofmomente kan uitgelig word, naamlik die sigbare eenheid van die Kerk en die onsigbare of mistieke eenheid van die Kerk. Die ontstaan en gebruik van die Griekse term ἐκκλησία (*ekklēsia*: kerk), sal dan bespreek word in die lig van die skynbare opposisie tussen die sigbare en onsigbare eenheid van die Kerk. Laastens sal die bevindinge van hierdie studie herlei word na die beskrywing van die sewe gemeentes in Asië, soos beskryf in Openbaring 1-3.

7.2 Die sigbare en onsigbare eenheid van die Ekklesia

7.2.1 Die sigbare eenheidsmodel

Alfred Loisy (Giles 1995:26) beredeneer vroeg in die twintigste eeu dat die Kerk uitsluitlik 'n sigbare struktuur is en maak gevolglik die volgende radikale stelling: “Jesus foretold the kingdom and it was the church that came.” Volgens Loisy het Jesus verkondig dat die Koninkryk gedurende Sy bediening op aarde, of direk daarna, sou kom. Hierdie siening oor die koms van die Koninkryk het Loisy tot die gevolgtrekking gebring dat daar in Jesus se lering geen voorsiening gemaak is vir die ontstaan van 'n sigbare gemeenskap of organisasie nie. Die ontstaan van die Kerk was dus, volgens Loisy, die reaksie van die dissipels op die feit dat die onmiddellike koms van die Koninkryk van God nie gerealiseer het nie (Giles 1995:26). Hierdie stelling van Loisy impliseer dat die sigbare Kerk direk opponerend tot die Koninkryk van God staan.

Giles (1995:196) redeneer soos volg verder oor die sigbaarheid van die Kerk:

One of the most observable and entrenched manifestations of the institutional form of the church in the world today is its denominational character. [...] Thus most Christians tend to think of ‘the church’ primarily as the centralized, denominational structure represented by the bishop, or the elected overseer with a characteristic title. [...] ‘the church’ is for them their denomination seen as a single entity.

Giles (1995:196) se redenasie is vir die Kerk belangrik, omdat organisatoriese strukture soos geestelike leiers en ruimtelike strukture vir publieke aanbidding vir die laaste 2 000 jaar bygedra het tot die geordenheid en effektiwiteit van die Kerk. Sonder hierdie “institusionele dimensie” sou die Kerk in die bedeling van die Nuwe Testament ongeorganiseer en oneffektief gewees het. Selfs Jesus lê deur sy bediening sekere beginsels vir die sigbare gemeenskap van sy dissipels neer. Gereelde byeenkomste met die breking van die brood, die doop en leierskap in die persoon van Petrus, word deur

Christus vasgelê as die “basiese reëls van die gemeenskap” (Giles 1995:41). Ook Paulus lê in die Pastorale Briewe klem op die sigbare strukture van die Kerk en sien die Kerk as ‘n “stewige en georganiseerde bolwerk vir die waarheid” (Cilliers & Strauss 2004:4).

Die vorming van sigbare institusionele strukture is van belang vir die voortbestaan van enige groep en is daarom ook van toepassing op die Kerk: “It is part of the givenness of social existence; groups spontaneously create structures to govern their life together and further their purpose” (Giles 1995:187-188). Dit is belangrik om te besef dat institusionele strukture in die Kerk bestaansreg het ter wille van die Kerk se voortbestaan en effektiewe funksionering, maar aan die ander kant moet gewaak word dat die Kerk nooit uitsluitlik bestaan ter wille van institusionele strukture nie.

‘n Gevaar ontstaan wanneer die institusionele dimensie van die Kerk **oorbeklemtoon** word. Dulles (1981:31-32) beskryf hierdie oorbeklemtoning van die institusionele strukture in die Kerk as

the institutional vision of the Church – that is to say, the view that defines the Church primarily in terms of its visible structures, especially the rights and powers of its officers. [...] By institutionalism we mean a system in which the institutional element is treated as primary.

Heyns (1992:348) meld dat die valse kerk in artikel 29 van die Nederlandse Geloofsbelydenis juis skuldig is aan hierdie oorbeklemtoning van institusionele regeringstelsels wat die plek van Christus se heerskappy inneem. As Loisy (Giles 1995:26) dus sou redeneer dat institusionalisme, as ‘n onsigbare krag wat primêr die fokus plaas op die institusionele dimensie in die Kerk, direk teenoor die Koninkryk van God staan, het sy argument waarde. Wat Loisy (Giles 1995:26) egter bedoel het is dat die Kerk, in sy sigbare institusionele vorm, ‘n opposisie teenoor die Koninkryk vorm. In hierdie konteks kan daar nie met die stelling van Loisy saamgestem word nie, omdat sigbare elemente, soos geestelike leiers en ruimtelike strukture vir openbare aanbidding, wel waarde het vir die voortbestaan en funksionering van die Kerk. As institusionele strukture egter, aan die ander kant, die spil word waarom die sigbare Kerk se bestaan wentel, lei dit juis tot die verbrokkeling van die eenheid van die Kerk.

Die verbrekking van die eenheid van die oorspronklike Christen-gemeenskap was die gevolg van 'n eensydige oorbeklemtoning van die institusionele strukture in die Kerk. Drie historiese gebeure het aanleiding gegee tot die vertakking van die een oorspronklike Christelike Kerk (Sadgrove 1982:354-355). Sadgrove (1982:354-355) identifiseer hierdie drie historiese gebeure soos volg: (a) die proses waarin die Oosterse Ortodokse Kerk en die Westerse Katolieke Kerk in die vyfde eeu na Christus van mekaar weggegroe het; (b) die finale skeur in 1054 n.C. tussen die Oosterse Ortodokse Kerk en die Rooms-Katolieke Kerk; en (c) die Reformasie in die 16de eeu wat die skeiding tussen die Rooms-Katolieke Kerk en die Protestantse Kerke veroorsaak het. Daar kan egter saam met Meiring (1996:140) gestem word dat die versplintering tussen die Oosterse Ortodokse Kerk en die Westerse Rooms-Katolieke Kerk na die vyfde eeu na Christus in intensiteit toegeneem het totdat dit op die finale skeuring tussen hierdie twee kerkgroepe in 1054 uitgeloop het. Hierdie twee gebeurtenisse kan dus eerder as een uitgerekte historiese gebeurtenis gesien word.

Die eenheid van die oorspronklike Christelike Kerk gedurende die eerste vyf eeue na Christus was in die leierskap van die "geestelike vaders" gesetel wat elk onderskeidelik verantwoordelikheid geneem het vir die Christen-gemeenskappe in Rome, Antiochië, Jerusalem, Alexandrië en Konstantinopel. Saam met 'n polsende gemeenskapslewe het die bepaling van eenvormige leerstellings en 'n vasgestelde kanon van die Skrif, die Kerk van die eerste vyf eeue in 'n eenheid, maar nie 'n eendersheid nie, saamgesnoer (Hale 2004:14).

Die eerste weggroei-beweging van die oorspronklike een-Kerk, na die vyfde eeu na Christus, was die gevolg van onenigheid oor die sigbare institusionele strukture van kerklike leierskap, asook verskille oor leer en liturgie (Sadgrove 1982:354-355). Na die verdeling van die Romeinse Ryk in die vierde eeu na Christus en die val van die Westerse Romeinse Ryk in 476 n.C., het die Oosterse Romeinse Ryk (Bisantynse Ryk) 'n bloeitydperk binnegegaan. Hierdie bloeitydperk in die Bisantynse Ryk het daartoe aanleiding gegee dat die hoof van die Oosterse Kerk gelyke status as dié van die Pous in

Rome vereis het. Hierdie gelyke status was problematies omdat die Pous in Rome superieure leierskap oor die Kerk vereis het (Hattstein s.a.:82-83). 'n Verwerping van die *Filioque*-klousule²⁶ deur die Oosterse Kerk, het 'n verdere wig tussen die Kerk in die Ooste en Weste ingedryf (Sadgrove 1982:354-355). Ook het Chrisostomus, die Patriarg van Konstantinopel in 345-407 n.C., se sterk liturgiese tradisie en die gebruik van ikone in aanbidding, toenemend aanleiding gegee tot spanning tussen die Oosterse en die Westerse Kerk (Meiring 1996:140). In 1054 n.C. het hierdie spanning 'n klimaks bereik toe die Bisantynse Christen-gemeenskap onder leiding van die patriarg van Konstantinopel, Michael Cerularius, geweier het om eer aan Pous Leo IX te betoon. Hierdie ontkenning van die Pouslike gesag het die ekskommunikasie van die Oosterse Kerk vanuit die Westerse Roomse Kerk tot gevolg gehad (Hale 2004:14; Meiring 1996:140). Die volgende historiese gebeurtenis wat tot die verbreking van die eenheid van die Kerk aanleiding gegee het, was die Reformasie in die 16de eeu na Christus. Weer eens het 'n verskil in leer (met spesifieke verwysing na Martin Luther se 95 artikels wat op 31 Oktober 1517 teen die deur van Wittenberg se kerk vasgespyker is) skeiding tussen die Rooms-Katolieke Kerk en die Protestantse Kerk gebring (Hale 2004:14; Hattstein s.a.:82-83; Krüger, Lubbe & Steyn 1996:201; Sadgrove 1982:354-355).

In 'n poging om die verdeeldheid van die Kerk op aarde teen te werk en aan die onsigbare eenheid van die Christen-gemeenskap, sigbare gestalte te gee, het kerklike denominasies wêreldwyd met **verskillende modelle** vorendag gekom. Hierdie modelle of denkpatrone het dit ten doel om die eenheid van die Kerk konkreet te manifesteer (ekumeniese²⁷ pogings).

So, byvoorbeeld, is die Rooms-Katolieke *hiërargiese eenheidsmodel* 'n poging om eenheid op plaaslike vlak deur die biskop te skep. Institusionele eenheid is 'n belangrike vertrekpunt vir die Rooms-Katolieke Kerk en wentel primêr om die byeenkoms van een intrakerklike organisasie (Heyns 1967:80-81) en die hiërargiese gesag van die Kerk wat

²⁶ *Filioque* beteken "en van die Seun". Hierdeur word bepaal dat die Heilige Gees vanuit Jesus, sowel as vanuit die Vader is, en as toevoeging dien deur die Westerse Rooms-Katolieke Kerk tot die oorspronklike geloofsbelydenis van Nisea (Hattstein s.a.:82-83; Sadgrove 1982:354-356).

²⁷ Sien A.J. van Wijk (red.) se boek, *Die Ekumene*, vir meer inligting oor hierdie term.

die een intrakerklike organisasie saambind. ‘n Hoër amp verseker progressief ‘n groter deel van die Kerk totdat die Pous, die Kerk verenig as verteenwoordiger van Christus op aarde (die “Stedehouer van Christus”). Die Pous staan dus aan die hoof van ‘n hiërargie van biskoppe, priesters en kardinale en maak daarop aanspraak dat die hoofskap van die Kerk direk vanaf Petrus (Matteus 16:18) aan die Pouslike posisie oorgedra is. Die kardinale het die verantwoordelikheid om die Pous te kies (Sadgrove 1982:354). Die tweede belangrikste hiërargiese strukture in die Rooms-Katolieke Kerk is die Roomse hof (*Curia Romana*), wat uit ‘n aantal kardinale bestaan en wat getaak is met die bestuur van die Vatikaanstad, die hoofsetel van die Pous op aarde (Meiring 1996:143-144). Alhoewel die Pous steeds die hoogste bindende gesag in die Rooms-Katolieke Kerk besit om uitsprake oor geloof en sedes te maak (*ex cathedra*), het die Tweede Vatikaanse Konsilie van 1962-1965 meer aandag gegee aan die gesamentlike gesag van die biskoppe, as ‘n episkopale liggaam. In wese bly selfs hierdie erkenning van die gesag van die konsilie ook hiërargies, omdat die onfeilbaarheid van besluite deur almal in die Roomse Kerk aanvaar en uitgevoer moet word (Heyns 1967:81). Die ekumeniese eenheid is dus vir die Rooms-Katolieke Kerk geleë in die institusionele *hiërargieë* van die Kerk met die Pous aan die hoof (Heyns 1967:80-81; König 1979:93-96; Sadgrove 1982:354).

Teenoor die hiërargiese eenheidsmodel van die Rooms-Katolieke Kerk, is die eenheid van die Oosterse Ortodokse Kerke nie in die hiërargiese gesag van een persoon, soos die Pous, gesetel nie. In ‘n poging om die onsigbare eenheid van die Kerk sigbaar te maak, is geestelike outoriteit in ‘n groep biskoppe gesetel, die Ekumeniese Raad, terwyl elke nasionale Ortodokse Kerk sy eie Patriarg het. Die Patriarg van Konstantinopel is die eerste-onder-gelykes. Sterk klem word gelê op die eenvormige tradisie van die liturgie in aanbidding, wat nou gekoppel is aan die gebruik van ikone (Krüger *et al.* 1996:194-195; Meiring 1996:144; Sadgrove 1982:354-356). König (1979:93-96) beskryf die model wat die Oosterse Ortodokse Kerke steeds gebruik, soos oorgeneem uit die Ortodokse tradisie voor die skeuring in 1054, as ‘n model van *konsiliêre eenheid* waardeur sterk klem gelê word op institusionele stelsels om sigbare eenheid in die Kerk te bewerk. Hier is ‘n baie goeie voorbeeld waar ‘n oorbeklemtoning van institusionele strukture, waaroor later meer gesê sal word, die groei van die Kerk inhibeer. In die *konsiliêre eenheidsmodel* het alle

gemeentes gelyke seggenskap oor kerksake binne 'n gemeenskaplike konsilie. Die skeuring tussen die Oos-Ortodokse en die Wes-Ortodokse Kerk (dit wil sê die Rooms-Katolieke Kerk) in die Middeleeue, het tot gevolg gehad dat daar nie daarin geslaag kon word om 'n gesamentlike konsilie van die hele Ortodokse Kerk (Oosterse Ortodokse en Westerse Rooms-Katolieke Kerk) te hou nie. Gevolglik word die besluite van die eerste agt konsilies, voor die skeuring plaasgevind het, as bindend vir die (Oosterse) Kerk gesien. Geen leerontwikkeling het nog sedert die skeuring plaasgevind nie (König 1979:93-96). Die eenheid van die Kerk is dus vir die Oosterse Ortodokse Kerk in die liturgiese tradisie van aanbidding en 'n model van konsiliêre eenheid gesetel.

Die *organisatoriese eenheidsmodel* van die Wêreldraad van Kerke is 'n uitvloeisel van die wêreldwye ekumeniese beweging en is in sy wese 'n poging om konkreet uitdrukking aan die geestelike eenheid van gelowiges te gee. Hierdie organisasie, in 1948 in Amsterdam gestig, poog om eenheid te bewerkstellig tussen alle Kerke wat Jesus Christus as God en Verlosser aanvaar (redelike eenheid in leer). Die meeste hoofstroomkerke is lede van die Wêreldraad van Kerke, behalwe die Rooms-Katolieke Kerk en die meeste charismatiese kerke. Die Rooms-Katolieke Kerk het egter sedert 1968 waarnemers na die sewejaarlikse vergaderings van die Wêreldraad van Kerke gestuur (Krüger *et al.* 1996:211; Sadgrove 1982:354-356). Die Algemene Vergadering van Uppsala (1968) het lidkerke van die Wêreldraad van Kerke opgeroep om te werk na een universele, ekumeniese konsilie, wat as spreekbuis vir die Kerk op aarde sal dien (König 1979:93-96). Die Wêreldraad van Kerke se poging om eenheid in die Kerk te stig deur 'n sigbare organisasie, het gedeeltelike resultate opgelewer in areas van sosiale betrokkenheid, opvoedkunde en hulpverlening aan onderdrukte volke in die Derdewêreldlande (Sadgrove 1982:356). Aan die ander kant inhibeer die Wêreldraad van Kerke die eenheid van die Kerk, omdat die ekumeniese pogings uitgebrei is na nie-Christelike organisasies soos Jode, Moslems en Hindoes (Krüger *et al.* 1996:211), terwyl sekere dele van die universele Kerk, soos die Rooms-Katolieke Kerk en die meeste die Pinksterkerke, steeds nie van hierdie organisasie deel is nie (Sadgrove 1982:356).

Die Rooms-Katolieke *hiërargiese eenheidsmodel*, die *konsiliêre eenheidsmodel* van die Oosterse Ortodokse Kerke en die *organisatoriese eenheidsmodel* van die Wêreldraad van Kerke is al drie pogings om op institusionele vlak, konkreet uitdrukking aan die geestelike eenheid van die Kerk te gee. Sigbare strukture word dus deur hierdie drie modelle aangewend om die geestelike en oorspronklike eenheid van die Kerk te herstel. Balans moet gevind word tussen ‘n oorbeklemtoning van institusionele strukture in die Kerk en ‘n totale ontkenning daarvan. Aan die ander kant het die pendulum gaan stilstaan by twee modelle wat poog om eenheid in die Kerk te bring deur die totale **ontkenning van enige institusionele strukture**. Ontkenning van institusionele strukture in die Kerk gaan hand aan hand met die oorbeklemtoning van die mistieke karakter van die Kerk. Hierdie mistieke karakter van die Kerk sal later breedvoerig bespreek word. König (König 1979:95-96) beskryf hierdie wanbalans as ‘n “*geestelike model* wat voorkom uit die oortuiging dat die ware Kerk onsigbaar is omdat net die Here weet wie waarlik gelowiges is, en dat die sigbare Kerk niks meer as ‘n mengsel van ware gelowiges en huigelaars is nie. Die eenheid is dus geestelik en hoef nooit sigbaar te word nie.” Die *geestelike model* van eenheid is “more democratic in tendency than the hierarchical models [...] They emphasize the immediate relationship of all believers to the Holy Spirit, who directs the whole Church” (Dulles 1981:49). Heyns (1967:45-50) weerlê hierdie argument dat die ware Kerk onsigbaar is, deur aan te toon dat die Kerk uit sigbare mense bestaan wat in dieselfde Drie-enige God glo: “Die kerk is in die Skrif [...] iets reël, iets werklik: die gelowiges in Christus, sigbaar en konkreet. Die gelowiges *is* die kerk, hulle is nie *in* die kerk nie, en die kerk is nie ‘n realiteit teenoor Christene nie.” Sadgrove (1982:355) knoop die *geestelike model* van eenheid aan die “Kwakers”-vertakking van die universele Kerk en toon aan dat die Kwakers alle sakramente en omskrywings van geloof verwerp en hoofsaaklik fokus op “stil aanbidding en innerlike leiding”. Ook Heyns (1992:339-340) meld dat moderne teoloë soos Paul van Buren, Paul Tillich, Harvey Cox en D. Sölle die waarde van die sigbare institusionele Kerk misken. Volgens Tillich (Heyns 1992:339-340) is die verborge Kerk aanwesig waar die “helende werklikheid van God werksaam is” en beteken dit dat die Kerk dan relatief word tot enige geleentheid waar mens tot mens na mekaar omsien. Sölle (Heyns 1992:339-340) identifiseer ‘n “kerk buite die kerk” wat voortdurend bou aan nuwe strukture ter

bevordering van geregtigheid op aarde. Vir hierdie groepe bly die eenheid van die Kerk dus onsigbaar en hoef dit nooit uiting te vind in 'n institusionele sigbaarheid nie.

Die tweede model wat nie deur institusionele strukture die eenheid van die Kerk wil herstel nie, is die sogenaamde *eskatologiese model*. Die *eskatologiese model* stel eenheid in die Kerk as't ware uit tot na die wederkoms van Christus (König 1979:93-96). Beide die *geestelike model* sowel as die *eskatologiese model* misken die sigbaarheid van die institusionele Kerk en oorbeklemtoon hierdeur die mistieke aard van die Kerk ten einde die eenheidsvraagstuk in die Kerk op te los. Die grootste waarde wat die erkenning van die *geestelike* en die *eskatologiese model* egter vir ons studie oor die eenheid van die Kerk inhou, is dat hierdie groepe in hoogmoedige afsondering juis die eenheid van die Kerk verbreek. Heyns (1992:340) merk tereg op dat hierdie groepe tot die gevolgtrekking kom: "Die kerk soos ons dit tans ken, verkeer in so 'n gevalle toestand dat ons beter af sou wees sonder 'n kerk."

7.2.2 Die onsigbare (mistieke) eenheidsmodel

Twee beelde wat die onsigbare (mistieke) eenheid van die Kerk openbaar is: (a) die liggaam van Christus; en (b) die volk van God (Dulles 1981:49-51; Van Zyl 1999:104-106). Die funksie van hierdie beelde is nie om, soos in die geval van die *geestelike* en *eskatologiese model*, die sigbaarheid van die institusionele Kerk te misken nie, maar eerder om die sigbare "kerk daardeur ook tot selfkennis te lei" (Heyns 1967:17). Sekere aspekte oor die eenheid van die Kerk word deur hierdie twee beelde duidelik gemaak, naamlik die gesamentlikheid; die uitverkorenheid; die eenheid in verskeidenheid; en die hoofskap van Christus. Die metaforiese beeld van die Kerk as die volk van God handel oor die eerste twee aspekte (gesamentlikheid en uitverkorenheid) terwyl die beeld van die liggaam van Christus te doen het met die laaste twee aspekte (eenheid in verskeidenheid en die hoofskap van Christus). 'n Nuwe skepping, uitverkore geslag, kinders, medewerkers van God, dissipels, vriende, slawe, gesante, lote van die Wynstok, skape en kudde, maagd en bruid van Christus, priesterdom, ensovoorts (Heyns 1967:5) is ander

metaforiese beelde wat ook op die Kerk dui. Die metaforiese uitbeelding van die Kerk as die volk van God en die liggaam van Christus dui egter die *eenheid* van die Kerk die duidelikste aan.

Die metaforiese voorstelling van die Kerk as **volk van God** het ontstaan deur die Pauliniese en vroeë kerklike gebruik van die woord *Ekklesia* en verwys na die konsep dat die Kerk, God se eie universele, maar ook eskatologiese gemeenskap is (Van Zyl 1999:105). Van Zyl (1999:105) trek verder die verband tussen die gesamentlikheid van Israel, as God se verbondsvolk, en die gesamentlikheid in die Nuwe-Testamentiese Kerk in die volgende woorde: “Ten grondslag van die begrip *ekklesia* lê die *qahal Jahwe*-gedagte, die OT volk van God wat in die kultus vergader.” Ook Swart (1959:85) en Giles (1995:24-25, 230-240) redeneer dat die Ou-Testamentiese eenheidsgedagte van die volk van God in die *qahal Jahwe*-konsep opgesluit is en dat hierdie gedagte van gesamentlikheid en eenheid in die Nuwe-Testamentiese gebruik van die Griekse woord *ἐκκλησία* (*ekklēsia*: kerk) tuishoort.

Dit is egter nie net die tema van gesamentlikheid wat in die metaforiese voorstelling van die Kerk as volk van God opgesluit is nie. Ladd (1993:582-585) toon aan dat die Nuwe-Testamentiese Kerk uitverkore is as die nuwe volk van God. Christus se aanstelling van *twaaalf* dissipels kan dus gesien word as ‘n simboliese profetiese aksie en dien as antwoord op die profetiese hoop wat in Israel teenwoordig was gedurende die tyd van Jesus. Hierdie profetiese hoop het veronderstel dat die Messias die twaalf stamme van Israel weer sou herstel (Esegiël 37:1-28, 39:23-29, 40-48). In die skepping van ‘n nuwe gemeenskap het Christus eintlik die verlore skape van Israel bymekaargemaak, die “oorblyfsel van die kudde” waarna Jeremia 23:3 verwys (Giles 1995:31-34). Die Kerk is die nuwe volk van God deurdat dit die nuwe eskatologiese gemeenskap van gelowiges word (Giles 1995:27-31; Ladd 1993:582-585; Theron 1978:38-54). Dit beteken egter nie dat Israel nie meer die volk van God is nie, maar eerder dat daar ‘n nuwe gemeenskap van gelowiges, die Kerk, langs Israel ontstaan het, maar op ‘n ander grondslag (Romeine 11:28 vv.). Hier moet egter onderskeid getref word tussen die heilige oorblyfsel in Israel wat aan God vasgehou het, teenoor die etniese volk, Israel, wat God en sy Messias

verwerp het (Romeine 2:28 vv., 9:6, 11:5). Die heilige oorblyfsel van Israel is by die Kerk gevoeg en is nou die een entiteit, naamlik die volk van God, die ware Israel wat die etniese volk, Israel, tot jaloersheid moet dwing (Romeine 11). Daar kom egter 'n tyd wanneer die etniese volk, Israel, weer op die Olyfboom ingeënt sal word. Hierdie redding sal op dieselfde grondslag geskied as wat die wilde olyftakke ingeënt is, naamlik deur geloof in Jesus Christus as die gekruisigde en opgestane Messias (Ladd 1993:582-585).

Die tweede metaforiese beeld wat die onsigbare eenheid van die Kerk uitbeeld is die **liggaam van Christus**. Volgens Van Zyl (1999:106) onderstreep die voorstelling van die Kerk as die liggaam van Christus twee gedagtes. Eerstens veronderstel die “liggaam”-idee dat die Kerk, net soos die menslike liggaam, uit verskillende dele bestaan, elk met sy eie unieke funksie (1 Korintiërs 12:12-31). Die verskillende dele van die liggaam werk dus nie teen mekaar nie, maar vul mekaar aan. Ook Ladd (1993:590-592) onderstreep die eenheid-in-verskeidenheid-tema in die liggaam-beeld van die Kerk en meld dat “the reason Paul draws upon the metaphor of the church as the body of Christ in Romans and Corinthians [...] is to establish the proper relationship of Christians to each other [...] there are admittedly great differences in the roles of different members of the body, but they all belong to the body, and the least member is important”. Eenheid in die Kerk op aarde beteken dus nie sigbare eendersheid nie, maar eerder dat elke deel van die Kerk sy betrokke rol sal vertolk.

Die tweede gedagte wat die metaforiese uitbeelding van die Kerk as die liggaam van Christus uitlig, is dat Christus die hoof van die liggaam is (Efesiërs 1:22-23, 4:15; Kolossense 1:18, 2:19). Dit is Hy wat die oorsprong en regeerder van die Kerk is. In sy wese is die eenheid van die Kerk gesetel in die hoofskap van Christus (Heyns 1967:19-21; Ladd 1993:590-592; Van Zyl 1999:106). Hierdie hoofskap van Christus kom baie duidelik in Openbaring 1-3 na vore. Johannes sien sewe goue staanlampe (1:12) en “tussen die lampe Iemand soos die Seun van die mens” (1:13 NAV). Die sewe staanlampe verteenwoordig die sewe gemeentes in Asië (Harris *et al.* 1990:27-29). Christus staan midde die gemeentes en weet presies wat in elke gemeente aangaan; “Ek

weet alles wat julle doen” (2:2, 2:9, 3:1, 3:8, 3:15); “Ek ken julle verdrukking en julle armoede” (2:9); “Ek ken die plek waar julle bly” (2:13). Dit is in die hoofskap van Christus wat al die dele van die liggaam saamkom en eenheid in die Kerk skep.

Die eenheid van die Kerk word egter nie verbreek deur verskillende metafore van die Kerk nie. Elke beeld dui op ‘n ander aspek van een Kerk (Heyns 1967:17-44). Theron (1978:38-54, 126-127) bring die twee beelde, naamlik die volk van God en die liggaam van Christus, sinvol bymekaar deur te onderskei

in die realisering van die eskatologiese volk van God tussen die *Christologiese* moment (representasie) en die *pneumatologiese* moment (inkorporasie). Die ingeslote-wees van die gemeente ‘in Christus’, vertoon die spesifiek Christologiese struktuur van die *plaasvervanging* waarin beide *eenheid* en *afstand* tussen representant en gerepresenteerde tot uitdrukking kom. Terwyl die mens *objek*-tief in Christus ingesluit is, word hy as *subjek* geïnkorporeer in die heilsgebeure deur die Heilige Gees. Pinkster vorm die ekklesiologiese parallel van die inkarnasie. Uit die teologiese (volk van God), Christologiese (liggaam van Christus) en pneumatologiese (tempel van die Heilige Gees) fundering van die gemeente, volg met noodsaak die *eenheid* daarvan.

Die mistieke eenheid van die Kerk hang dus nie in die lug nie, maar vind konkreet uiting in die Kerk op aarde.

7.2.3 Die bipolarêre eenheidsmodel

Aan die een kant dui die sigbare eenheidsmodel op die belangrikheid van institusionele strukture vir die effektiewe bestaan en voortbestaan van die Kerk op aarde. Hierdie institusionele strukture mag nie oorbeklemtoon of onderbeklemtoon word nie. Aan die ander kant dui die onsigbare (mistieke) eenheidsmodel op die metaforiese uitbeelding van die een Kerk as die volk van God en die liggaam van Christus. Hierdie **mistieke eenheidsmodel** sluit as’t ware die werklikheid oor die eenheid van die Kerk oop, wat dan **deur die institusionele Kerk sigbaar gemaak moet word**; dit is die kern van die

bipolêre eenheidsmodel. Giles (1995:196-211) knoop aan hierdie konkreetwording van die onsigbare eenheid van die Kerk as hy redeneer dat die Kerk beide ‘n teologiese (godsdiensige), sowel as ‘n sosiale realiteit is, en dat die een aspek nie sonder die ander kan bestaan nie. Primêr word die Kerk as die gemeenskap van Christene gedefinieer; dit is teologies (godsdiensig) en onsigbaar. Wanneer ‘n bepaalde denominasie dus ‘n ware uitdrukking is van hierdie gemeenskapslewe, alhoewel slegs een vorm van die intragemeentelike Kerk, is dit waarlik “Kerk”; dit is sosiaal en sigbaar (Giles 1995:196-211). Hierdie gedagte dat die onsigbare karakter van die Kerk, sigbaar moet raak, sluit nou aan by artikel 29 van die Nederlandse Geloofsbelydenis. Die ware Kerk word as beide ‘n organisme en ‘n instituut geklassifiseer; organisme en instituut mag nie geskei word nie (Feenstra 1966:320). “Met die term *organisme* word bedoel dat die kerk ‘n lewende werklikheid is [en dat die Kerk alles word waarna die metaforiese uitbeeldings van die Kerk verwys] in die mate waarin hulle dit uitleef [...] die kerk is ‘n organisme wat hom ook in institutêre vorm openbaar” (Heyns 1967:50, 53). Daar moet egter daarop gelet word dat die sigbare nie die onsigbare kwalifiseer nie, maar dat die onsigbare eienskappe die sigbare gestalte van die Kerk kwalifiseer. Hiermee word bedoel dat uiterlike aksies nooit die eenheid van die Kerk kan kwalifiseer nie. Die eenheid van die Kerk bestaan reeds, die Kerk beoefen slegs hierdie Godgegewe eenheid onder leiding van die Heilige Gees (Mersch 1938:584; Van Zyl 1999:105). In die lig hiervan moet daar gewaak word teen oordrewe menslike pogings om die Kerk in ‘n sigbare eenheid saam te probeer forseer. Soos reeds genoem is, bestaan hierdie eenheid reeds in Christus. Die onus wat op die Kerk rus is om, onder leiding van die Heilige Gees, hierdie eenheid uit te leef.

Die **gemeenskapsgedagte** is ‘n belangrike vertrekpunt van die bipolêre eenheidsmodel deurdat dit die eenheid van die Kerk, in die konkrete en sigbare uitdrukking van die abstrakte gemeenskapsbegrip van die Kerk setel. ‘n Latere bespreking van die korrekte verstaan van die Griekse woord *ἐκκλησία* (*ekklēsia*: kerk) sal dit duidelik maak dat die Kerk primêr as die gemeenskap van gelowiges geklassifiseer kan word. Die abstrakte gemeenskapsbegrip van die Kerk vind neerslag in die metaforiese uitbeelding van die Kerk in die Skrif en verlig hoe hierdie gemeenskap in verhouding tot God, haarself en die

wêreld behoort te staan.²⁸ Heyns (1967:20) knoop aan die gemeenskapsbegrip van die Kerk wat sigbaar moet word as hy soos volg redeneer: “die kerk is nie ‘n abstrakte, geestelike grootheid dieper of anderkant die konkreet versamelde kerk nie. Die kerk bestaan uit *mense*”. Mense vorm ‘n gemeenskap en tereg merk König (1979:95) op dat die metafore op die onsigbare eenheid van die Kerk dui en oor “sigbare mense wat tot ‘n sigbare organisasie behoort en in opdrag van die Here Jesus sigbare dinge doen [...] Trouens, die beelde van die Kerk maak dit onmoontlik dat die Kerk onsigbaar kan wees [...] Dié beelde het net sin as die Kerk sigbaar is.” Die abstrakte word dus konkreet deurdat dit waarlik uitdrukking vind in die gemeenskapslewe van die Kerk.

In die lig van die bipolêre eenheidsmodel kan die vraag nou ontstaan watter rol denominasies in die eenheid van die Kerk vertolk, omdat denominasies vir die meeste mense die ooglopende versigbare Kerk is (Giles 1995:196). Giles (1995:211) beantwoord hierdie vraag deur op te merk dat verskillende denominasies die oorspronklike toepassing van Christengemeenskap-wees verskillend interpreteer, en daarom verskillend uitdrukking aan hierdie gemeenskapslewe gee. Hierdie verdeeldheid sal nie in die hemel bestaan nie en daarom kan daar aan denominasies slegs “voorlopige teologiese goedkeuring” geskenk word. Denominasies dien as’t ware as ‘n vae aanduiding van die volle gemeenskapslewe wat met die wederkoms openbaar sal word. Heyns (1967:54) sluit in die volgende woorde by hierdie “voorlopigheid” van die institusionele Kerk aan: “Die instituut as die georganiseerdheid van die kerk is ‘n *tydelike* middel in die hand van Christus waarmee Hy Hom bedien, maar wat nou georganiseer word, naamlik gelowige mense wat die gemeenskap van die heiliges beoefen en hul harte verenig in lofverheffing van God – hulle sal daar wees vir altyd.” Aan die ander kant is dit belangrik om hier te herhaal (omdat dit in ‘n ander konteks aangewend word) dat wanneer ‘n bepaalde denominasie dus ‘n ware uitdrukking van die gemeenskapslewe op aarde is, alhoewel slegs een vorm van die intra-gemeentelike Kerk, dit waarlik “Kerk” is (Giles 1995:196-211).

²⁸ Sien Heyns (1967:17-44) vir ‘n breedvoerige verduideliking van al die metafore oor die Kerk en hoe dit in verband gebring word met die Kerk se verhouding tot God, haarself en die wêreld.

7.3 Vertaling van die woord *Ekklesia*

Die vraag kan gevra word waarom hierdie hoofstuk oor die eenheid van die Kerk nie begin is met 'n studie oor die Griekse woord ἐκκλησία (*ekklēsia*: kerk) nie. As antwoord op hierdie vraag kan daar saam met Giles (1995:182) gestem word dat die Kerk primêr as die “**Christen-gemeenskap**” gedefinieer moet word en dat hierdie gemeenskapsbegrip veel wyer strek as net ἐκκλησία (*ekklēsia*: kerk):

One significant aspect of our approach has been the argument that the word *ekklēsia* is not the right starting point, or the only issue to pursue, in seeking to discover what the New Testament says about the ‘church’, defined as the Christian community. The point was made when the word *ekklēsia*, in isolation, is made the main route to establish the ecclesiology of the New Testament, so much is missed, for often ‘the church idea’ (the Christian community) is present although the specific Greek word is not.

Die gemeenskapsbegrip van ἐκκλησία (*ekklēsia*: kerk) is belangrik vir ons studie oor die eenheid van die Kerk omdat die vertaling van ἐκκλησία (Hoofstuk 4 en die beredenering hieronder) ooreenkomstig die bespreking van die bipolarêre eenheidsmodel is en dus nie geïsoleer staan nie. Die studie oor die vertaling van ἐκκλησία sal die term *Kerk* in die bipolarêre eenheidsmodel duideliker definieer.

Die **gemeenskapsgedagte** van ἐκκλησία (*ekklēsia*) word reeds in die antieke gebruik van hierdie Griekse woord onderskei. Reeds in Handeling 19:39 word ἐκκλησία (*ekklēsia*) in sy antieke hoedanigheid gebruik en dui dit op die bymekaarkom van ‘n politieke liggaam (Ladd 1993:581-582). In klassieke Grieks was ἐκκλησία (*ekklēsia*) die term wat gebruik is vir die burgers van ‘n stad wat vergader. “It was an abstract noun that spoke of those actually gathered. When the people went home, the *ekklēsia* ceased to exist” (Giles 1995:24). Twee eienskappe kan dus in die antieke gebruik van ἐκκλησία (*ekklēsia*) onderskei word, naamlik dat dit as versamelnaam gedien het vir ‘n **sosio-politieke bymekaarkoms**, maar ook dat dit **tydelik** was; die ἐκκλησία (*ekklēsia*) het begin en het weer geëindig. Kittel (1964:291) haak aan die sosio-politieke aard en die tydelikheid van

die antieke gebruik van ἐκκλησία (*ekklēsia*) en meld dat die ἐκκλησία (*ekklēsia*) vanaf die vyfde eeu voor Christus gebruik is vir die bymeaarooep van alle volwaardige burgers van 'n stad. In Athene het die ἐκκλησία (*ekklēsia*) 30 tot 40 keer per jaar gebeur om te besluit oor sake soos die verandering van wette, die aanstelling van amptelike posisies, asook enige belangrike saak wat met beleid te doen gehad het, byvoorbeeld kontrakte, ooreenkomste, finansies, oorlog, ensovoorts. Die ἐκκλησία (*ekklēsia*) is geopen met offers en gebede tot die gode van daardie betrokke stad en elke wettige burger het die reg gehad om sy opinie te lug. Magtiging om deel te neem en die metode van stemming is streng gekontroleer (Kittel 1964:291-307). Die aanvanklike en antieke gebruik van ἐκκλησία (*ekklēsia*) kan duidelik onderskei word as 'n versamelnaam vir 'n bepaalde sosio-politieke bymeaarkoms wat plaasgevind het binne 'n bepaalde raamwerk met 'n definitiewe begin en einde; 'n tydelikheidsgedagte was aan die bymeaarkom gekoppel.

Maar ook die gedagte van **eksklusiwiteit** is in die antieke gebruik van ἐκκλησία (*ekklēsia*) opgesluit. Reeds in die antieke politieke gebruik van ἐκκλησία (*ekklēsia*), kom die gemeenskapsidee duidelik na vore. Die ἐκκλησία (*ekklēsia*) was slegs vir duidelik gedefinieerde, volwaardige burgers van 'n betrokke stad. Daar kan dus van Louw en Nida (1989:126) verskil word wat beweer dat die letterlike vertaling van ἐκκλησία (*ekklēsia*), naamlik “die wat uitgeroep is”, nie deur die Nuwe-Testamentiese verstaan van hierdie term ondersteun word nie. Volgens Kittel (1964:291) is ἐκκλησία (*ekklēsia*) afgelei van *ek-kaleō*, wat beteken “om uit te roep” en kan dit letterlik vertaal word as “die wat uitgeroep is” – aanvanklik gebruik om 'n weermag bymekaar te roep. Hierdie eksklusiwiteit sluit aan by die latere sosio-politieke aanwending van die term, soos hier bo beskryf. Die ἐκκλησία (*ekklēsia*) was uitsluitlik vir die wettige burgers van 'n stad, die uitgeroepenes, en het alle ander persone uitgesluit (Kittel 1964:291). Die gemeenskapsidee van ἐκκλησία (*ekklēsia*) kry dus definisie in die antieke sosio-politieke gebruik van die term deurdat dit sekere uitgesoekte (uitgeroepte) persone insluit, maar ander persone, wat nie aan die voorafbepaalde vereistes voldoen nie, uitsluit. Dit het waarde vir ons studie oor die eenheid van die Kerk omdat “die begrip: *uitgeroepenes* (*ekklēsia*) die gelowiges op 'n bepaalde plek aandui” (Heyns 1967:45), en hulle sodoende saam klassifiseer teenoor niegelowiges in dieselfde geografiese area.

In die **Ou Testament** resoneer die tydelikheids- en die sosio-ontmoetingskomponent ook in ἐκκλησία (*ekklēsia*) se Hebreuse ekwivalent, קָהָל (*qāhāl*). Kittel (1964:292) meld dat die Grieksvertaalde Ou Testament, die LXX, ἐκκλησία (*ekklēsia*) uitsluitlik gebruik vir die vertaling van die Hebreuse woord קָהָל (*qāhāl*) (byna 100 keer), terwyl קָהָל (*qāhāl*) ook 35 keer deur die Griekse woord συναγωγή (*synagōgē*) vertaal word. Giles (1995:24-25) verklaar hierdie gebruik van ἐκκλησία (*ekklēsia*) soos volg:

In earlier parts of the Old Testament, *qahal* clearly means virtually the same as *ekklēsia* in classical Greek. It speaks of Israel, or some group of people, actually in assembly.

Die tydelikheidsgedagte van קָהָל (*qāhāl*) word duidelik as dit vergelyk word met die Hebreuse woord, עֵדָה (*edah*), wat in die Ou Testament gebruik word om Israel as God se verbondsvolk en nimmereindigende gemeenskap aan te dui. Die woord עֵדָה (*edah*) word hoofsaaklik deur die Griekse woord συναγωγή (*synagōgē*) vertaal. Kittel (1964:295) verklaar die gebruik van עֵדָה (*edah*) teenoor die gebruik van קָהָל (*qāhāl*) soos volg:

If one compares the use of the two Heb. words, it becomes clear, from the passages in which both occur in the same context (e.g. Exod. 12:1 ff.; 16:1 ff.; Num. 14:1 ff.; 20:1 ff.; 1 Ki. 12:1 ff.) that ‘*ēdāh* is the unambiguous and permanent term for the covenant community as a whole. On the other hand, *qāhāl* is the ceremonial expression for the assembly that results from the covenant, for the Sinai community and, in the deuteronomistic sense, for the community in its present form.

Alhoewel daar saam met Ladd (1993:582) gestem kan word dat “in Paul the background of the word is the Old Testament use of *ekklēsia* of Israel as the people of God” en nieteenstaande die feit dat Van Zyl (1999:105) tereg noem dat die grondslag van die begrip ἐκκλησία (*ekklēsia*) die *qahal* Jahwe-gedagte is, moet daar steeds onderskei word tussen die tydelikheidsgedagte in die Ou-Testamentiese gebruik van קָהָל (*qāhāl*) en die

permanensie-gedagte in עדה (edah). ‘n Gelykstelling van קהל (qāhāl) en עדה (edah) lei tot die verkeerde gevolgtrekking dat Christene die term ἐκκλησία (ekklēsia) gebruik het om aan te dui dat die Nuwe-Testamentiese Kerk die ware Israel is. Soos reeds aangedui, het קהל (qāhāl) en עדה (edah) twee verskillende betekenisse, naamlik dat עדה (edah) die permanente term in die Ou Testament is wat na Israel as God se verbondsvolk verwys, terwyl קהל (qāhāl) eerder op die seremoniële bymekaarkom van hierdie verbondsvolk dui (Kittel 1964:295). Wat wel waar is, is dat קהל (qāhāl) se tydelikheidsgedagte in terme van bymekaarkomste, aangepas is in die latere dele van die Ou Testament, met spesifieke verwysing na Deuteronomium en Kronieke. In hierdie tekste verwys קהל (qāhāl) wel na Israel as die volk van God en hierdie ommeswaai na ‘n permanensie in die bymekaarkom van die gemeenskap as God se verbondsvolk, is oorgedra in die vertaling van ἐκκλησία (ekklēsia). Hierdie “oorgedraagde betekenis” wat קהל (qāhāl) ‘n permanensie-gedagte gegee het, en gevolglik aan ἐκκλησία (ekklēsia) oorgedra is, kom duidelik na vore in Philo se gebruik van ἐκκλησία (ekklēsia). Philo gebruik ἐκκλησία (ekklēsia) in die meeste gevalle in sy antieke betekenis (van tydelikheid) wat verwys na ‘n gemeenskap wat bymekaarkom, maar gebruik dit ook aan die ander kant om te verwys na Israel as ‘n eie (permanente) entiteit (Giles 1995:24-25). Dit is dus belangrik om eerstens te verstaan dat die gedagte van ‘n **tydelike bymekaarkoms** en die gedagte van ‘n **permanente bymekaargekome gemeenskap**, vanuit die antieke en Ou-Testamentiese gebruik, in ἐκκλησία (ekklēsia) opgesluit is. Tweedens is die sosio-politieke gedagte oor bymekaarkom in die Hebreeuse qāhāl (wat neerslag gevind het in die antieke gebruik van die Griekse woord, ἐκκλησία (ekklēsia)) omgeswaai na ‘n sosio-godsdienstige gedagte van byeenkom, deurdat קהל (qāhāl) gedui het op die volk Israel wat in byeenkoms was. Ook hierdie **sosio-byeenkoms-gedagte**, natuurlik met **eksklusiwiteit**, is aan ἐκκλησία (ekklēsia) oorgedra.

In die **Nuwe Testament** het die vroeë Kerk die woord ἐκκλησία (ekklēsia) gekies om hulle bymekaarkomste te benoem. Diegene wat gereeld bymekaargekom het, het later

ook as die ἐκκλησία (*ekklēsia*) bekend begin staan. Giles (1995:24) haak hierdie Nuwe-Testamentiese gebruik aan dié van die Ou Testament deur te meld dat die basiese betekenis “om bymekaar te kom” (tydelike komponent) gebly het, maar die abstrakte betekenis van die term ἐκκλησία (*ekklēsia*) het meer konkreet geword deurdat dit begin verwys het na die gemeenskap van ‘n identifiseerbare groep gelowiges (permanente komponent). Hierdie permanente komponent van ontmoeting het egter ook in die Nuwe Testament ontwikkeling ondergaan. “The early Christians first used the word *ekklēsia* simply to refer to their assemblies, and only with the passing of time did the word develop so as to mean those who assemble, a local community, and then later, the world-wide community of Christians” (Giles 1995:83). Ladd (1993:390, 582) verwys ook na die Nuwe-Testamentiese ontwikkeling van die term ἐκκλησία (*ekklēsia*) en meld dat hierdie Griekse woord eerstens kan verwys na die Christen-gelowiges wat bymekaarkom in huise (Romeine 16:5; 1 Korintiërs 16:19; Kolossense 4:15; Filemon 2); tweedens kan ἐκκλησία (*ekklēsia*) verwys na die totale getal gelowiges in ‘n bepaalde plek, soos Kenchreë (Romeine 16:1) of Laodisea (Kolossense 4:16). Derdens kan ἐκκλησία (*ekklēsia*) verwys na gelowiges in ‘n bepaalde provinsie, soos Judea (Galasiërs 1:22) en Galasië (Galasiërs 1:2). Laastens word ἐκκλησία (*ekklēsia*) ook gebruik om te verwys na al die Christen-gelowiges oor die wêreld, maar ook oor die eeue heen (Kolossense 1:18, 1:24; Efesiërs 1:22, 3:10, 3:21, 5:23-25, 5:27, 5:29, 5:32). Hierdie ontwikkeling van die term ἐκκλησία (*ekklēsia*) het belangrike implikasies vir ons studie oor die Kerk. Dit dui aan, en hier in ooreenstemming met Heyns (1967:45), dat die Kerk beide lokaal en universeel is. Aan die een kant word die plaaslike gemeenskap van gelowiges as ἐκκλησία (*ekklēsia*) bestempel, terwyl die totaliteit van alle gelowiges op aarde, aan die ander kant, ook as ἐκκλησία (*ekklēsia*) bestempel word. Die universele Kerk bestaan dus nie uit die somtotaal van al die kleinere kerke op aarde nie, maar elke gemeenskap van gelowiges wat bymekaarkom verteenwoordig volwaardig die universele gemeenskap van gelowiges. Die korrekte verstaan van ἐκκλησία (*ekklēsia*) in skrifte soos 1 Korintiërs 1:2 en 2 Korintiërs 1:1 veronderstel dus nie ‘n gemeente in Korinte wat sy aan sy met ander gemeentes elders staan nie, maar eerder, soos die NAV dit vertaal, “die gemeente van God in Korinte” (2 Korintiërs 1:1). Die plaaslike Kerk is dus nie deel van die ἐκκλησία (*ekklēsia*) nie, maar **is** eerder die ἐκκλησία (*ekklēsia*) lokaal uitgebeeld (Ladd 1993:581-

582). Hierdie gedagte van Ladd (1993:581-582) sluit ten nouste aan by die kruks van die bipolêre eenheidsmodel, naamlik dat die institusionele Kerk 'n ware uitdrukking moet wees van die mistieke een gemeenskap, die Kerk.

7.4 Samevatting

Samevattend kan dus gesê word dat 'n bipolêre eenheidsmodel die onsigbare eenheid van die Kerk, soos metafories uitgebeeld in die volk van God en die liggaam van Christus, met die sigbaarheid van die institusionele Kerk kombineer deurdat die mistieke eenheidskarakter van die Kerk deur die institusionele Kerk sigbaar gemaak moet word. Sekere denkmodelle is deur verskillende denominasies aangewend om die onsigbare eenheid van die Kerk sigbaar te maak. Voorbeelde van hierdie denkmodelle is die *hiërargiese eenheidsmodel* van die Rooms-Katolieke Kerk, die *konsiliêre eenheidsmodel* van die Oosterse Ortodokse Kerk, die *organisatoriese eenheidsmodel* van die Wêreldraad van Kerke en die twee mistieke eenheidsmodelle, naamlik die *geestelike* en die *eskatologiese modelle* van eenheid. 'n Bestudering van die Griekse woord ἐκκλησία (*ekklēsia*) wys op 'n sterk gemeenskapsgedagte en hierdie gemeenskapsgedagte vorm die basis van die bipolêre eenheidsmodel. Die gemeenskap ontstaan as gevolg van eksklusiwiteit, 'n begrip wat ook in ἐκκλησία (*ekklēsia*) opgesluit is. In die Nuwe Testament kan ἐκκλησία (*ekklēsia*) op die byeenkom van 'n paar Christen-gelowiges tot die Christen-gemeenskap wêreldwyd dui. Elke Christen-gemeenskap (gemeente) is verteenwoordigend van die universele Kerk.

Ter afsluiting van die voorafgaande studie oor die eenheid van die Kerk, en voordat daar na die Kerk in die boek Openbaring gekyk gaan word, kan Giles (1995:184-189) se sleuteltemas oor die teologie van die Kerk kortliks genoem word, juis omdat dit die universele Kerk gebalanseerd uitbeeld. Hierdie sleuteltemas rus op die tesis dat die Kerk as “die Christen-gemeenskap” gedefinieer kan word, maar 'n gemeenskap nie finaal gevestig en gedefinieer nie, maar een blootgestel aan gedurige verandering. Die sleuteltemas van Giles (1995:184-189) stem nou ooreen met Heyns (1967:45-57) se vier

aspekte van die Kerk, naamlik dat die Kerk beide lokaal en universeel is; dat dit sigbaar en onsigbaar is; dat dit organisme en instituut is; en dat dit strydend en triomferend is.

Die Christen-gemeenskap is een: Daar is slegs een Christen-gemeenskap. Hierdeur dui Giles (1995:184) aan dat dit die verantwoordelikheid van gelowiges is om hierdie eenheid te erken en te demonstreer teenoor ander gelowiges. Toegang tot hierdie gemeenskap word verkry deur geloof in Christus, waarvan vergifnis van sonde en die teenwoordigheid van die Heilige Gees karaktereienskappe is (Giles 1995:184).

Die Christen-gemeenskap is die ware Israel: In 'n poging om 'n definisie te gee aan die nuwe gemeenskap van gelowiges wat deur Jesus op aarde bymekaargemaak is, het Nuwe-Testamentiese outeurs dit in vergelyking gebring met die historiese volk van God, Israel (Giles 1995:184-185). Lukas sien die Kerk as die hernude Israel en Paulus gebruik in sy vroeëre briewe, nou titels vir die Kerk wat voorheen slegs aan Israel toegeken is (Giles 1995:184-185). In Romeine stel Paulus egter 'n toekomstige redding van Israel in die vooruitsig (Giles 1995:184-185). Matteus en Johannes glo beide op 'n unieke manier dat die Kerk die "ware Israel" is en sluit aan by die algemene siening van Kolossense, Efesiërs, die Pastorale Briewe, Hebreërs, 1 Petrus en Openbaring (Giles 1995:184-185).

Die Christen-gemeenskap is die liggaam van Christus: Romeine en 1 Korintiërs gebruik hierdie beeld met die oog op die funksionering van die Kerk (Giles 1995:185). Die Kerk is een liggaam, maar bestaan uit baie lede wat elk 'n unieke bydrae lewer tot die opbou van die totale gemeenskap (Giles 1995:185). In Kolossense en Efesiërs word die liggaam van Christus as metafoor vir die totale Christen-gemeenskap gebruik (Giles 1995:185).

Die Christen-gemeenskap is dié ἐκκλησία (*ekklēsia*): Die vroeëre Christen-gemeenskap het hierdie term aangewend om op die Christen-gemeenskap te dui (Giles 1995:185-186). 'n Drievoudige gebruik kan onderskei word, naamlik dat ἐκκλησία (*ekklēsia*) na die wêreldwye gemeenskap van Christene verwys, of die Christen-gemeenskap in 'n

bepaalde area, of laastens na die gemeenskap wat gevorm is deur diegene wat in ‘n huiskerk bymekaargekom het (Giles 1995:185-186).

Die Christen-gemeenskap skep spesifieke gemeenskappe: Die Nuwe-Testamentiese skrywers het deur die bank aanvaar dat Christene in ‘n bepaalde geografiese area met mekaar sal identifiseer en gereeld sal ontmoet (Giles 1995:186). Die fisiese eenheid as “familie van Christus” is as ‘n onveranderlike faktor beskou en het uiting gevind in gereelde ontmoetings en ‘n gemeenskaplike lewe saam (Giles 1995:186).

Die lokaliteit van die Christen-gemeenskap in ‘n bepaalde area word deur Giles (1995:186) hier vasgevang, maar hy verloor uit oog dat spesiale groeperinge van Christene binne ‘n bepaalde geografiese area ook wel voorkom.

Die Christen-gemeenskap het altyd leiers: Christus Jesus is die opgevore Here van die Kerk, en is teenwoordig deur die Heilige Gees. Leierskap is altyd teenwoordig in die Christen-gemeenskap en is geïnkorporeer in die funksionering van die totale liggaam (onder leiding van die Heilige Gees) (Giles 1995:186-187). Die bediening van elke gelowige word moontlike gemaak deur ‘n genadegawe waardeur die liggaam van Christus opgebou moet word (Giles 1995:186-187). Die fokus van die Kerk is egter nie op die institusionele strukture nie, maar veel eerder op die gemeenskapsbestaan in Christus en die teenwoordigheid van die Heilige Gees (Giles 1995:186-187).

Die Christen-gemeenskap het altyd ‘n institusionele vorm: Uit die staanspoor uit het die gemeenskap wat Christus bymekaargemaak het, sosiale strukture begin ontwikkel (Giles 1995:187-188). Hierdie sosiale strukture het verder ontwikkel na Sy hemelvaart deurdat spesifieke leiers na vore getree het wat sekere patrone van gemeenskapslewe en aanbidding neergelê het (Giles 1995:187-188). Die Kerk is beide ‘n teologiese (godsdiensige), sowel as ‘n sosiale realiteit; die een kan nie sonder die ander bestaan nie (Giles 1995:187-188). Die hoofokus is egter op die vryheid wat die Heilige Gees het om die Kerk te vernuwe deur Geesvervulde leiers op te wek (Giles 1995:187-188).

Die Christen-gemeenskap in geheel en spesifieke gemeenskappe van Christene is onderling aan mekaar verbind: Daar word soms verkeerdlik aangeneem dat institusionele strukture, in die tyd van die vroeë kerk, nie plaaslike gemeentes aan die groter Christen-gemeenskap verbind het nie (Giles 1995:188-189). In Handeling kom dit erger na vore dat 'n groep ouderlinge verantwoordelik was vir die Christen-gemeenskap in Jerusalem (11:30, 21:18). Die vergadering in Jerusalem (Handeling 15) het plaasgevind tussen die geestelike leiers in Jerusalem en die van Antiochië (Giles 1995:188-189). Die apostels, soos Petrus en Paulus, se verhoudings met individuele plaaslike gemeentes het hierdie gemeentes met die groter gemeenskap van gelowiges verbind (Giles 1995:188-189).

Die Christen-gemeenskap kan duidelik onderskei word van die wêreld: Klem word in die Nuwe Testament gelê op die onderskeid tussen gelowiges en ongelowiges (Giles 1995:189). Christene word nie aangemoedig om van die wêreld te onttrek nie, maar hulle taak is sekerlik ook nie om die onregverdige politieke bedeling van die dag uit te daag nie (Giles 1995:189). Die taak van die Christen-gemeenskap is om die wêreld vir Christus te wen (Giles 1995:189). Gemeenskapslewe word as 'n middel gesien om geestelike groei te bevorder en om na die wêreld uit te reik deur die verkondiging van die "blye boodskap" (Giles 1995:189).

7.5 Die Kerk in Openbaring

Soos in die inleiding van hierdie hoofstuk genoem is, sal die voorafgaande bespreking oor die eenheid van die Kerk nou deurgetrek word na die Kerk in Openbaring 1-3.

Die **institusionele karakter** van die Kerk in Openbaring figureer nie duidelik nie, maar kan wel plek-plek onderskei word. Baie min word gesê oor leierskap in die Kerk, alhoewel die amp van profeet tog voorkom. Die amp van die profeet word aanvanklik op die voorgrond gebring deur die outeur van Openbaring. Hy wys telkens daarop dat dit God is wat uniek en gesagvol deur hom spreek (Openbaring 1:3, 21:5, 22:6). Melding

word gemaak van ander profete in Openbaring 10:7, 11:18, 16:16, 18:20, 18:24, 22:6 en 22:9. Daar word telkens in Openbaring na ouderlinge verwys (Openbaring 4:4, 4:10, 5:5) en alhoewel dit deurentyd in ‘n hemelse konteks is, kan daar aanvaar word dat die funksie van ‘n ouderling welbekend en gevestig was in die gemeentes waaraan die sewe briewe gerig is (Giles 1995:180).

Die Griekse woord ἄγγελος word in Openbaring 1:20, 2:1, 2:8, 2:12, 2:18, 3:1, 3:7 en 3:14 in die NAV as “Ieraar” vertaal. Alhoewel hierdie moontlike vertaling sou kon dui op die pastorale leierskap van die sewe gemeentes in Asië, en gevolglik die institusionele karakter van die Kerk in Openbaring verlig, moet daar nie uit die oog verloor word dat ἄγγελος as beide, “engel” of “boodskapper” vertaal kan word nie (Harris *et al.* 1990:33; Louw & Nida 1989:144-145, 410-411). Verskillende interpretasies ten opsigte van die vertaling van ἄγγελος (Openbaring 1:20, 2:1, 2:8, 2:12, 2:18, 3:1, 3:7, 3:14) is dus moontlik.

Aan die een kant word die woord, ἄγγελος, gewoonlik in Openbaring gebruik om na ‘n nie-gevalle hemelse wese (engel) te verwys. In die lig van hierdie argument is “engel”, volgens Giles (1995:174), die aangewese vertaalopsie om te kies. Hierdie vertaalmoontlikheid veronderstel, op grond van Skrifgedeeltes soos Daniël 10:13, 20-21; Matteus 18:10; Handeling 12:15 en 1 Korintiërs 11:10, dat daar aan elke gemeente ‘n beskermengel toegesê is. Dit skep egter ‘n tweeledige probleem as ἄγγελος as “engel” vertaal word. Eerstens maak dit nie sin dat Johannes ‘n boodskap van Christus sou kry met die doel om dit aan hemelse wesens oor te dra, wat weer op hulle beurt dit aan die gemeentes moes oordra nie. Tweedens is die vermanings in die sewe briewe aan die tweede persoon, in enkelvoud gerig. Die vermanings oor sonde is dus aan die verteenwoordigers van die sewe gemeentes gerig, wat dit op hulle beurt weer moes oordra aan die gemeentes. Maar engele, as nie-gevalle wesens, sondig nie en dit sou dus nie sin maak om hierdie vermanings aan hulle te rig nie (Ramsey 1977:98; Thomas 1992:116-119). Addisioneel tot die verweer teen die vertaling van ἄγγελος as “engel” meld Ladd (1972:35) dat “the feature of angels symbolizing or representing men is lacking in all apocalyptic literature”.

Aan die ander kant kan daar, in die vertaling van ἄγγελος, wegbeweeg word van 'n sogenaamde hemelwese-interpretasie. Botha (1965:61) merk tereg op dat daar uit die inhoud van die briewe nie tot 'n ander gevolgtrekking gekom kan word as dat dit hier om werklike mense gaan nie. “Die ἄγγελος word as ‘jy’ teenoor die ander lidmate van die gemeente as ‘julle’ onderskei. Hy is een van hulle”, aldus Botha (1965:61). Hier kan weer eens na twee vertaalmoontlikhede gekyk word. Eerstens kan ἄγγελος direk as “boodskapper” vertaal word. Volgens Thomas (1992:118-119) is dit die aangewese vertaalopsie aangesien ἄγγελος gereeld as menslike “boodskapper” vertaal word, byvoorbeeld in Matteus 11:10, Lukas 7:24 en Jakobus 2:25. Boodskappers, wat nie 'n leierskapsrol in die gemeente vertolk het nie, is na Patmos gestuur om Johannes te ondersteun, maar met die doel om weer na hulle eie gemeentes terug te gaan (Thomas 1992:118-119). Daar kan egter saam met Ramsey (1977:98) gestem word dat “boodskapper”, in hierdie konteks, nie net bloot op 'n menslike boodskapper dui nie, maar 'n diepere betekenis van outoriteit dra.

As used in the addresses of these epistles, it must represent some relation held, or some function exercised by men, by which they were constituted a proper medium of communication to those churches from their divine Lord and His apostle. What else can this be but that spiritual authority which He has committed to His church, and lodged in officers of His own appointment, and by which He rules in and over her? The true nature of this authority is precisely and clearly designated by this word “messenger,” by which all mere human authority is at once excluded, and all authority in His church declared to be dependent on a divine commission from her King, and to consist in nothing else than the execution of a divine message (Ramsey 1977:98).

Botha (1965:66) en Hendriksen (1977:48) stem beide saam met Ramsey (1977:98) dat ἄγγελος op die geestelike leiers in die gemeentes dui. Dit is volgens Botha (1965:66) die “leraars en predikers, wat die boodskap van God moet laat weerklink.” Hulle is God se spesiaal aangestelde ambassadeurs wat sy boodskap aan die gemeente moet oordra.

Opsommend kan daar dus gesê word dat die **institusionele** sy van die Kerk in Openbaring in orde was. Leierstrukture, soos ouderlinge, profete en pastorale leraars het gesagvol onder leiding van God duidelike rigting aan die Kerk gegee.

Die **mistieke (onsigbare) eenheid** van die Kerk vind in Openbaring uiting in die simboliese getal sewe; “die sewe lampe is die sewe gemeentes” (Openbaring 1:20 NAV). Hendriksen (1977:49) verduidelik hierdie eenheid van die Kerk in Openbaring soos volg:

In die tabernakel was daar *een* kandelaar met sewe lampe; hier in Openbaring het ons *sewe* kandelaars. Rede hiervoor: gedurende die ou bedeling was daar ‘n *sigbare* eenheid, die Joodse kerk-staat. Die kerke van die nuwe bedeling vind hulle geestelike eenheid in Christus wat by hulle en onder hulle werksaam is in en deur sy Gees.”

Ook Botha (1965:43) sluit by hierdie geestelike eenheid in Christus aan, deur te meld dat die fokus van Openbaring 1-3 op die feit gerig is “dat Jesus by sy Kerk is. Hy sal sy Kerk nie verlaat nie. In 1:13 word dit uitgespreek dat Iemand soos die Seun van die mens in die midde van die kandelare is. Dit is Christus wat by sy Kerk is. In 1:20 word aangevoer dat Hy die sewe sterre, die engele van die sewe gemeentes, in sy regterhand het. Wat Jesus self beloof het, word vervul: ‘En kyk, Ek is met julle al die dae tot die voleinding van die wêreld’ (Matteus 28:20).” Ook Ladd (1972:33-34) meld dat die sewe sterre in Christus se regterhand (1:16) simbolies is van sy besorgdheid oor die Kerk en dat 1:20 daarop dui dat Christus in ononderbroke gemeenskap met sy Kerk staan. Die geestelike eenheid wat die Kerk in Christus vind, resoneer ook in die hoofskap van Christus wat vroeër duidelik gefigureer het in die metaforiese uitbeelding van die Kerk as die liggaam van Christus.

Ook die uitverkorenheid van die Kerk, soos uitgelig deur die metaforiese uitbeelding van die Kerk as die volk van God, word in Openbaring onderskei. As uitverkore geslag staan die Kerk teenoor die wêreld. Ook hier kan een van Heyns (1967:45-57) se vier aspekte van die Kerk uitgelig word, naamlik dat dit strydend en triomferend is. Volgens Hendriksen (1977:69) is die sewe gemeentes van Asië vanuit drie vlakke versoek om te verwêrelds en Christus te verloën. Nieteenstaande die feit dat Christus tussen die

gemeentes is (die mistieke), is die Kerk steeds in die wêreld, maar ook blootgestel aan die wêreld (die sigbare). Eerstens was die Kerk in Asië blootgestel aan die “antichristelike vervolging, die swaard, die wilde diere, die brandstapel en gevangenskap, 2:10, 13; 2:9 en 3:9: die Jode het die Christene voortdurend voor die Romeinse howe beskuldig”, aldus Hendriksen (1977:69). Tweedens is die Kerk aan die versoeking blootgestel om ‘n kompromie met die Romeinse godsdiens en keiserlike aanbidding aan te gaan (Openbaring 2:13). Die derde versoeking was om aan die drange van die sondige natuur, die vlees, toe te gee. Die gemeentes is voortdurend uitgedaag om deel te hê aan die onsedelike heidense feeste en sodoende hulle sosiale posisie te verbeter, maar ook om te deel in die genot wat die wêreldse sisteem bied (Hendriksen 1977:69).

Die bipolêre eenheidsmodel, waarin die onsigbare karakter van die Kerk sigbaar moet word deur middel van die institusionele Kerk, figureer ook sterk in Openbaring. Hendriksen (1977:69) bring die noodsaaklikheid van die sigbaarwording van die onsigbare in die Kerk duidelik na vore met die volgende woorde: “Die kerk is in die wêreld. Dit was destyds waar. Dit is vandag nog waar. Die kerk moet skyn te midde van die duisternis. ‘Julle is die lig van die wêreld – en die sewe kandelaars is die sewe gemeentes.’” Giles (1995:174) borduur voort op die sigbaarmaking van die onsigbare deur middel van die institusionele Kerk, deur te redeneer dat “the role of the church is to bear witness, this point being made under the symbolism of light. If any individual church cease to do this, the reason for its existence is lost (2.5).”

Daar is reeds vermeld dat die term *ἐκκλησία* (*ekklēsia*) ‘n omvattende begrip is wat ontwikkel het. Die abstrakte betekenis verwys na die bymekaarkom van ‘n groep gelowiges, of meer konkreet verwys dit na die Kerk in ‘n huis, die Kerk in ‘n bepaalde dorp, stad, provinsie en ook die universele Kerk (Giles 1995:83; Ladd 1993:390, 582). Ook is melding gemaak van die belangrike implikasies wat hierdie ontwikkeling van die term *ἐκκλησία* (*ekklēsia*) vir ons studie oor die eenheid van die Kerk inhou. Ladd (1993:581-582) het verduidelik dat die universele Kerk nie uit die somtotaal van al die kleiner Kerke op aarde bestaan nie, maar dat elke gemeenskap van gelowiges wat bymekaarkom, volwaardig die universele gemeenskap van gelowiges verteenwoordig.

Die plaaslike Kerk is dus nie bloot net deel van die ἐκκλησία (*ekklēsia*) nie, maar **is** eerder die ἐκκλησία (*ekklēsia*) plaaslik uitgebeeld. Die gesamentlikheid en eenheid in verskeidenheid van die Kerk word beide deur hierdie omvattende betekenis van ἐκκλησία (*ekklēsia*) ondervang. Ook in Openbaring kom hierdie omvattende betekenis van ἐκκλησία (*ekklēsia*) duidelik na vore. Watter entiteit Johannes presies in gedagte het wanneer hy van die “gemeente” in ‘n sekere stad praat, is onseker. Giles (1995:175) reken dat dit onwaarskynlik is dat die ἐκκλησία (*ekklēsia*) in elk van die sewe briewe van Openbaring uitsluitlik verwys het na ‘n klein groep gelowiges (ongeveer 20 tot 50 persone) wat in ‘n huiskerk bymekaar gekom het. Volgens hom is die waarskynlikheid groter dat Johannes hierdie briewe gerig het aan die totale gemeenskap van plaaslike gelowiges in ‘n betrokke stad wat apart bymekaargekom het in verskillende huiskerke. Die term ἐκκλησία (*ekklēsia*) verwys in Openbaring nie net na die plaaslike gemeentes in sewe stede nie. “Die sewe gemeentes is Gods wêreldwye gemeente van alle tye” (Du Preez 1967:144). “Die sewevoudige toestand van hierdie gemeentes het destyds werklik bestaan. Dit bestaan vandag ook. Dit het bestaan gedurende die hele tydperk tussenin. Hierdie sewe gemeentes verteenwoordig die hele kerk gedurende die hele bedeling” (Hendriksen 1977:68). Daar moet egter gewaak word teen ‘n kerkhistoriese interpretasie van die sewe briewe. Gevolglik kan daar van Harris *et al.* (1990:35) verskil word wat die Kerk in Efese direk vergelyk met die Kerk in die eerste eeu na Christus, en wat die Kerk in Laodisea direk vergelyk met die eindtyd-Kerk. Eerder kan daar saam met Botha (1965:75) gestem word dat die “sewe gemeentes dien om die hele Christelike kerk deur al die eeue en versprei in al die wêrelddele te verteenwoordig”. “Die briewe beskryf toestande wat herhaaldelik voorkom en nie net in een spesifieke tydperk in die kerkgeskiedenis nie” (Hendriksen 1977:51).

Laastens kan die uitverkorenheid en eksklusiwiteit van die Kerk as die eskatologiese volk van God, ook in Openbaring 1-3 onderskei word. In Openbaring is die Kerk nie net meer die wettige voortsetting van Israel as die volk van God nie, dit **is** en vervang Israel. Die Kerk vervang die ou entiteit in sy totaliteit deurdat die Jodedom as bondgenoot van die Bose gesien word. In 2:9 en 3:9 word die Jode wat die Kerk teëstaan van hulle nasionale naam gestroop en as die “sinagoge van die Satan” benoem (Giles 1995:175). Ook die

gebruik van die sewe goue staanlampe (Openbaring 1:12, 1:20, 2:1) simboliseer dat die Kerk in Openbaring die plek van Israel ingeneem het. Hierdie beeld sluit aan by die Ou-Testamentiese heiligdom. In die Ou Testament was die goue kandelaar met sy sewe lampe, gevoed deur die olie van die Heilige Gees, simbolies van die gemeente van Jahweh. Die beeld van die sewe goue staanlampe in Openbaring simboliseer dat die heiligheid van die Joodse kultusgereedskap direk oorgedra is na die Nuwe-Testamentiese gemeentes (Botha 1965:53). “Daardeur word tegelyk die Joodse kultus opgehef en die voltrekking daarvan aan die Kerk oorgedra. Die Kerk is nou die kandelaar waarmee die kultus behartig is. Die Kerk oefen nou die kultus uit”, aldus Botha (1965:53-54). Die tipologie van die Ou Testament in Openbaring maak die Kerk dus die opvolger van historiese Israel. Volgens Giles (1995:175) word die Christen-gemeenskap in Openbaring as die tweede “eksodus-gemeenskap” gesien. Hulle word van slawerny gered deur die Bloed van die Lam en geniet die voordele van ‘n nuwe verbond. Dit is die vyande van die Kerk wat onder God se oordele val deurdat Hy “plae” na hulle stuur. In Openbaring 11:8 word die aardse Jerusalem “sinnebeeldig Sodom en Egipte genoem” (NAV) en twee maal (Openbaring 1:6 en 5:10) word die groot “verbond-skrifgedeelte” (Eksodus 19:6) aangehaal en op die Kerk van toepassing gemaak (Giles 1995:175). Die Kerk vervang dus in Openbaring die historiese Israel as die volk van God en word die uitgesoekte eskatologiese gemeenskap van die Here.

7.6 Finale samevatting

Die sigbare en institusionele dimensie van die Kerk in Openbaring is teenwoordig in die vorm van leierstrukture soos ouderlinge, profete en pastorale leraars. Die Griekse woord, ἄγγελος dui op die geestelike leiers in die gemeentes wat die boodskap van God aan die gemeentes moet oordra. Die mistieke (onsigbare) eenheid van die Kerk vind in Openbaring uiting in die simboliese getal sewe; “die sewe lampe is die sewe gemeentes.” In hierdie beeld resoneer die hoofskap van Christus duidelik deurdat Christus tussen die kandelare rondgaan. Die Kerk in Openbaring staan teenoor die wêreld. Sosiale, fisiese en ekonomiese vervolging het voortdurend druk op die Kerk geplaas om te verwêrelds.

Hierdie vervolging kom te staan teen die uitverkorenheid van die Kerk, maar ook die feit dat die Kerk strydend, dog triomferend is. Die sewe gemeentes in Openbaring maak die onsigbare, sigbaar deur te skyn as lig in elke betrokke gemeenskap. Die omvattende betekenis van die Griekse woord ἐκκλησία (*ekklēsia*), sowel as die aspekte van gesamentlikheid en eenheid in verskeidenheid in die Kerk, word in die Kerk in Openbaring sigbaar gemaak. Die sewe gemeentes verteenwoordig die een universele Kerk oor alle eeue heen, maar dui ook op elke Christen-gemeenskap in elke van die sewe afsonderlike stede. Die uitverkorenheid en eksklusiwiteit van die Kerk vind uiting in Openbaring deurdat die Kerk teenoor Israel gestel word. In Openbaring is en vervang die Kerk die volk van Israel.

HOOFSTUK 8: DIE VERHOUDING TUSSEN EKKLESIA EN KONINKRYK VAN GOD IN OPENBARING 1-3

Die begrippe *Koninkryk van God* en *Ekklesia* is in Hoofstukke 6 en 7 afsonderlik bespreek, terwyl die historiese agtergrond van Openbaring in Hoofstuk 3 geskets is. Die afsonderlike bespreking van die begrippe *Koninkryk van God* en *Ekklesia* bring egter nie die noue samehang tussen hierdie twee terme aan die lig nie. Hierdie hoofstuk het ten doel om hierdie samehang te bespreek deur die simboliek van die uitbeelding van die sewe gemeentes as sewe kandelare en die implikasies daarvan vir die verhouding Koninkryk van God en Kerk, na te vors. In Hoofstuk 1 is die tese gestel dat die Koninkryk van God die spil is waarom die bestaan van die Ekklesia wentel. Dit is die tese wat sentraal staan in hierdie hoofstuk se argumentasie oor die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Ekklesia.

Die rotasie- of spilbeeld²⁹ in die tese, verduidelik die dinamiek van die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Ekklesia. Volgens *The Columbia Electronic Encyclopedia* (2006) is twee kragte tydens rotasie werksaam, naamlik 'n middelpuntsoekende krag (uitgeoefen deur die kern op die objek in rotasie) en 'n middelpuntvliedende krag (uitgeoefen deur die objek in rotasie op die kernmassa). Hierdie kragte is gelyk in sterkte, maar werk in teenoorgestelde rigtings. Indien die roterende objek losskiet uit sy wentelbaan, is dit as gevolg van die feit dat die middelpuntsoekende krag sy houvas op die objek verloor het. Hierdie beginsels van die fisika het verrykende heuristiese waarde vir die studie oor die verhouding tussen Koninkryk en Kerk. Dit verbeeld 'n Koninkryk wat 'n krag op die Kerk uitoefen, maar ook 'n Kerk wat 'n teenoorgestelde, maar gelyke krag op die Koninkryk van God uitoefen. Indien die Koninkrykskrag sy houvas op die Kerk verloor, sal die Kerk uit sy wentelbaan gaan.

²⁹ Alhoewel hierdie spilbeeld nie vanuit die Bybel kom nie, word dit uit die tese van hierdie studie gesteun, naamlik dat die Koninkryk van God die spil is waarom die bestaan van die Ekklesia wentel. Hierdie rotasiebeeld verlig sekere aspekte in die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Kerk wat andersins onduidelik sou bly.

Die beeld van twee balanserende kragte uit die fisika en die Bybelse beeld van die sewe kandelare sluit bymekaar aan. Hoe kompleks hierdie simboliek is, word vervolgens bespreek.

8.1 Die sewe kandelare as simboliek van eenheid in verskeidenheid

“Die sewe kandelaars [wat in Openbaring 1-3 aangetref word] is [die simboliese uitbeelding van] die sewe gemeentes” (Openbaring 1:20, OAV).

Volgens Botha (1965:51) word die beeld van die kandelaar met drie verskillende simboliese besonderhede in die **Ou Testament** aangetref. Eksodus 25:31-40, 37:17 en Numeri 8:2 beskryf *een* kandelaar, bestaande uit sewe arms, wat in die tabernakel aangetref is. Die tweede Ou-Testamentiese beskrywing van die kandelaar word in 1 Konings 7:49 en 2 Kronieke 4:7 aangetref, waar *tien* losstaande kandelare in die tempel beskryf word. Dertens sien die profeet Sagaria, in ‘n visioen oor die herstel van die tempel, ‘n “kandelaar, heeltemal van goud; bo-op ‘n oliebak met sewe tuite en sewe lamppitte in elkeen” (Sagaria 4:2 NAV).

Die kandelare in Openbaring 1:20 is *sewe* losstaande kandelare, nie die enkele kandelaar van die tabernakel of die tiental losstaande kandelare in die tempel nie. Op grond van hierdie verskille redeneer Lohse dat die beeld van die sewe losstaande kandelare in Openbaring 1:20 nie verband hou met die Ou-Testamentiese kandelaarbeeld nie (Botha 1965:52). In teenstelling met Lohse redeneer Botha (1965:52) egter dat die sewe losstaande kandelare wat in Openbaring 1:20 aangetref word, ‘n kombinasie van die drie verskillende beskrywings van die kandelare in die Ou Testament is. Die sewe kandelare in Openbaring 1:20 sluit eerstens aan by die sewetal arms van die kandelaar in die tabernakel (Eksodus 25:31-40, 37:17; Numeri 8:2) en by die visioen van Sagaria (Sagaria 4:2). Tweedens word die afsonderlikheid van die losstaande kandelare in die tempel (1

Konings 7:49; 2 Kronieke 4:7) in dié van die kandelare wat in Openbaring 1:20 beskryf word, herhaal.

Die sewetal en die afsonderlikheid is eienskappe wat die kandelare in Openbaring 1-3 aan die kandelaar(e) in die Ou-Testamentiese heiligdom knoop. Hierdie twee kandelaareienskappe het belangrike implikasies vir die simboliek van die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Kerk.

8.1.1 Die sewetal simbool

Volgens Hartill (1947:115) is die getal sewe simbolies van Goddelike **volmaaktheid**. Thompson (1990:88-89) verskil van Hartill en sê dat die getal sewe geen besondere Goddelike simboliek het nie, juis omdat die draak en die “dier uit die see” in Openbaring, ook sewe koppe het. Vir Thompson (1990:88-89) dui getalle bloot op interne teksrelasies en -strukture. Die 666 van die dier in Openbaring dra byvoorbeeld geen simboliese betekenis van onheil nie, maar verbind die sesde seël (Openbaring 6:12-17), die sesde trompet (Openbaring 9:13-21) en die sesde bak (Openbaring 16:12-16) aan mekaar. Die getal dui dan op die groot dag van oordeel en wraak van God oor die Bose (Thompson 1990:88-89).

Alhoewel Thompson (1990:88-89) gedeeltelik reg het dat getalle interne teksverhoudingskep, weerlê Groenewald (1986:45) die uitsluitlikheid van Thompson (1990:88-89) se siening dat getalle geen spesifieke simboliese betekenis het nie. In teenstelling met Thompson (1990:88-89) redeneer Groenewald (1986:45) dat die sewe koppe van die draak en die dier in Openbaring ‘n “nabootsing van God” is om ook “met die sewetal te werk”. Hierdie argument van Groenewald (1986:45) weerlê nie net Thompson (1990:88-89) se argument dat die getal sewe geen simboliese betekenis het nie, maar dui terselfdertyd ook aan [en hier in ooreenstemming met Thompson (1990:88-89) se redenasie] dat die getal sewe verhoudings en strukture in Openbaring skep. As simbool dui die getal sewe, eerstens, op Goddelike volmaaktheid wat met die Kerk verbind word,

en wys dus op 'n besondere verhouding tussen Koninkryk en Kerk. Tweedens lig die getal sewe uit dat die draak en die dier poog om hierdie Goddelike volmaaktheid na te boots en te opponeer.

Die verklaring van die sewetal word verder gevoer as Botha (1965:72-73) en Gutzke (1979:37-38) die saamgestelde simboliek van die getal sewe ondersoek. Sewe is die somtotaal van drie (simbolies van die Drie-enige God) en vier (simbolies van die skepping en die wêreld³⁰). God en die mens kom dus in die getal sewe bymekaar. Ook Groenewald (1986:44-45) merk oor hierdie ontmoeting op dat “4 + 3 kan vertolk word as die handeling van God Drie-enig met die mensheid”. Groenewald (1986:44-45) definieer hierdie ontmoeting tussen God en die mens fyner as hy sê dat “die sewetal dui [...] op die allesomvattende aktiewe ingryping van God in belang van sy gemeente”. Hierdie gedagte van **God se betrokkenheid** by die mens, en meer in besonder by die Kerk, sluit nou aan by die volmaaktheid-gedagte. Die Kerk is nie volmaak in haarself nie, maar staan in verhouding met 'n volmaakte God. Hierdie siening sal later gerugsteun word deur die bespreking van die heiligheid in die Ou-Testamentiese tempel en tabernakel wat op die Nuwe-Testamentiese gemeente oorgedra is.

Oor die getal sewe wat vanuit die Ou-Testamentiese kandelaar(e) aan die gemeentes oorgedra word [en in samehang met feit dat die getal sewe op 'n aktiewe Godsbetrokkenheid by sy gemeente dui] merk Hendriksen (1977:68) op: “Die sewevoudige toestand van hierdie gemeentes [dit is die sewe gemeentes wat in Openbaring 1-3 aangetref word] het destyds werklik bestaan. Dit bestaan vandag ook. Dit het bestaan gedurende die hele tydperk tussenin. Hierdie sewe gemeentes verteenwoordig die hele kerk gedurende die hele bedeling.” Du Preez (1967:144) lig hierdie **universaliteit** uit as hy opmerk “die sewe gemeentes is Gods wêreldwye gemeente van alle tye” en sluit sodoende by Hendriksen (1977:51) aan wat opmerk “die

³⁰ “Vier wys op die vier windrigtings of volgens die beskouing dat die aarde plat is, is daar sprake van die vier hoeke van die aarde (Op 7:1) waar die vier engele staan. Voor die hemelse troon is daar vier lewende wesens wat die hele skepping verteenwoordig. Die viertal gee dus die volkomenheid te kenne, veral aangaande die aarde en sy bewoners, die mensheid” (Groenewald 1986:44).

briewe [...] toestande [beskryf] wat herhaaldelik voorkom en nie net in een spesifieke tydperk in die kerkgeskiedenis nie”.

In die lig van die universele simboolwaarde van die getal sewe, skiet die historiese interpretasiemodel ver te kort. Die historiese interpretasiemodel beskou die sewe briewe in Openbaring 2-3 as sewe agtereenvolgende tydperke in die geskiedenis van die Kerk (Ladd 1972:11; Morris 1969:17). So ‘n historiese verklaringswyse het bepaalde geldigheid, maar mag nie afbreuk doen aan die veel ryker simboliese interpretasie van die getal sewe nie.

Die twee simboliekbeelde hierbo, naamlik die Kerk as kandelaar en die Kerk wat wentel rondom die Koninkryk, vul mekaar aan. Soos die sewetal dui op God se volmaaktheid, so dui die rotasiebeeld op hierdie volmaakte God as die Kerk se middelpuntsoekende krag. Die trekrag van God se betrokkenheid werk in op elke individuele gemeente wêreldwyd, oor alle eeue heen, en dus ook oorkoepelend op die universele Kerk. Christus het gesê: “Ek [sal] my kerk bou” (Matteus 16:18 NAV).

8.1.2 Die afsonderlikheid van die sewe kandelare

Die tweede eienskap van die kandelare in die Ou Testament wat op die kandelare in Openbaring 1:20 oorgedra is, is dié van **afsonderlikheid**. Alhoewel die kandelare in die tempel afsonderlik was (1 Konings 7:49; 2 Kronieke 4:7), het die kandelaar in die tabernakel uit *een* kandelaar met sewe tuite bestaan (Eksodus 25:31-40, 37:17; Numeri 8:2). Volgens Hendriksen (1977:49) het die *een* kandelaar in die tabernakel die sigbare eenheid van die Joodse kerkstaat versimboliseer. Ook Ladd (1972:32) is van mening dat die *een* kandelaar in die visioen van Sagaria, op Israel as *een* sigbare nasionaliteit dui.

Hierteenoor staan die kandelare in Openbaring 1-3 afsonderlik van mekaar. Die Kerk in die nuwe bedeling se eenheid lê nie opgesluit in ‘n sigbare eenheid nie, maar eerder in ‘n geestelike eenheidsverhouding met Christus wat deur sy Gees werksaam is (Ladd

1972:32). Dit word versinnebeeld deur 'n Figuur tussen die lampe: “[...] tussen die lampe Iemand soos die Seun van die mens. Hy [...] wat tussen die sewe goue lampe rondgaan” (Openbaring 1:13, 2:1 NAV).

Die geestelike eenheidsverhouding wat die Kerk met Christus het, spreek ook uit Efesiërs 1:22-23, 4:15 en Kolossense 1:18, 2:19. Die feit dat Christus tussen die kandelare “rondgaan”, skep die indruk dat die kandelare in die vorm van 'n kring gestaan het (Botha 1965:55). Hierdie kringgedagte korrespondeer met die feit dat die sewe gemeentes wat in Openbaring 1-3 genoem word, almal in stede was wat min of meer in 'n sirkelvormige roete met mekaar verbind was (Du Preez 1967:144-145). Alhoewel afsonderlik sigbaar, funksioneer die Ekklesia dus saam in 'n geestelike eenheidsirkel waarbinne Christus self die saambindende faktor is. Daar moet egter onthou word dat elke afsonderlike gemeente, soos reeds breedvoerig in Hoofstuk 7 verduidelik is, die plaaslike verteenwoordiging van die totale universele Kerk is (Ladd 1972:32).

Die sigbare afsonderlikheid van die sewe kandelare of gemeentes in Openbaring 1-3 en die rotasiebeeld wat vroeër genoem is hou twee betekeniswaardes in vir die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Ekklesia. Eerstens toon dit aan dat elke gemeente primêr aan Christus se hoofskap verbind is. As die Koninkryk van God dus die spil is waarom die bestaan van die Kerk wentel, is die Kerk se verhouding met Christus die lyn wat haar met hierdie Goddelike heerskappy verbind. Sonder hierdie direkte verbintenis met Christus se hoofskap raak die Kerk los van die heerskappy van God. Christus is dus die tussenganger of verbinding tussen die Kerk en die heerskappy van God (Deist en Du Plessis 1981:151-152; Hunter 1980:93).

Tweedens dui die rotasiebeeld en die afsonderlikheid van die kandelaarbeeld aan dat die milieu waarin gemeentes funksioneer van mekaar verskil. Elke milieu vorm 'n middelpuntvliedende krag wat die Kerk van God se heerskappy af wil wegtrek. Hiermee sluit die beelde aan by Hoofstuk 3 (en 4) se bespreking oor die unieke historiese milieu van elk van die gemeentes in Openbaring 1-3.

Die twee aspekte van die kandelaarbeeld, naamlik die sewetal en die afsonderlikheid, bind die sewe gemeentes in Openbaring aan die **heiligdom** van die Ou Testament. Die heiligheid van die Ou-Testamentiese tempel en tabernakel word nou op die Nuwe-Testamentiese Kerk oorgedra (Botha 1965:53). Hierdie gedagte sluit aan by die bespreking in Hoofstuk 5 dat die Ekklesia in die Nuwe Testament, God se Koninkryk en priesters is deurdat Israel se uitverkorenheid aan die Ekklesia oorgedra word. Botha (1965:53) en Ladd (1972:32) meld beide dat die kandelaar in die tempel of tabernakel-heiligdom simbolies is van die Ou-Testamentiese gemeente van Jahweh. Ook hierdie simboliek word op die Nuwe-Testamentiese Ekklesia oorgedra. Die volk van God, die tempel en tabernakel vorm alles deel van die kultus waarvan Botha (1965:53-54) praat as hy sê: “Die kerk is nou die kandelaar waarmee die kultus behartig is. Die kerk oefen die kultus uit.”

8.1.3 Die simboliese funksie van die sewe kandelare

Die **funksie** wat die kandelaar in die Ou-Testamentiese heiligdom vervul het, was om lig te maak. Hierdie Ou-Testamentiese simboliek word in die Nuwe Testament op die Ekklesia oorgedra. Die Kerk word nou die instrument waardeur God sy lig laat straal. Ramsey (1977:79) beskryf die Kerk dan ook as “God’s appointed light-bearer in this dark world”.

Die Kerk is deur God ingestel om “die lig vir die wêreld” (Matteus 5:14 NAV) te wees. Die Kerk moet hierdie opdrag goed verstaan: die Kerk is slegs die draer van God se lig en nie die bron daarvan nie (Botha 1965:125-126). Hierdie gedagte word deur Ramsey (1977:79, 91) ondersteun wat redeneer dat die Kerk, as ligdraers, die geestelike Koninkryk van die lig verteenwoordig. Soos die sonde neerslag vind in die gevalle wêreld, vind die eskatologiese Koninkryk van God nou reeds neerslag in die Kerk (Yoder 1994:9). Gunton (1995:122-123) se siening dat soort slegs geken kan word deur soort en dat ons God slegs kan leer ken deur middel van iets goddelik, sluit nou by hierdie gedagte van verteenwoordiging aan. Die Kerk verteenwoordig die heerskappy van God op aarde,

met ander woorde die wêreld sal die heerskappy van God deur middel van die Kerk leer ken.

Giles (1995:29) sluit aan by die verteenwoordigingsrol van die Kerk op aarde en verduidelik dat 'n venstertydperk van genade tussen Christus se eerste en tweede koms ontstaan het. Dit skep gevolglik die ruimte waarbinne die Ekklesia bestaan. Hierdie venstertydperk maak voorsiening dat die eindtydverwagtinge oor die eskatologiese Koninkryk van God nou reeds in die Kerk manifesteer. "The church actually has within herself the powers of the world to come. [...] She forms an intermediate link between the present life and the life of eternity" (Vos 1979:84). Alhoewel die Kerk steeds in hierdie sondige wêreld is, tree hulle binne die ruimte van die Koninkryk op; hulle leef vanuit 'n ander wêreldse beskouing. Dit is die "allesoorheersende werklikheid" van die Koninkryk van God wat die ganse wese van die Kerk "rig en bepaal" (Van Zyl 1999:100).

Lig kan net lig wees as daar ook duisternis is. In die simboolkompleks van die kandelaar verteenwoordig lig die geestelike en duisternis die wêreldse. Volgens Heyns (1967:37) is die ondertoon in die uitbeelding van die Kerk as *lig*, "die teenstelling tussen lig en duisternis en die vereenselwiging van lig met die Bose en die werke van die Bose". Tereg kan daar saam met Deist en Du Plessis (1981:153) gewaarsku word teen 'n oorvergeesteliking van die Koninkryk en 'n ontkenning van die werklikheid van hierdie wêreld. Alhoewel die Kerk nie "aan die wêreld behoort nie" (Johannes 15:19) is die Kerk steeds "in die wêreld" (Johannes 17:11). Spanning bestaan dus in die kandelaargedagte, en so ook in die reeds bespreekte rotasiebeeld, omdat die Kerk aan twee kragte blootgestel is. Aan die een kant is daar die innerlike en geestelike krag van die Koninkryk van God. Aan die ander kant is daar die uiterlike wêreldse krag, die bose milieu waarin die Kerk is, wat die Kerk wegtrek van die Koninkryk van God af. Van der Walt (1985:11) beredeneer die gelyktydigheid van hierdie teenpole deur daarop te wys dat God reeds Koning is, maar terselfdertyd bid ons nog dat sy Koninkryk sal kom (Matteus 6:10). Dit impliseer dat daar 'n opponerende mag is, Satan en sy hele duister ryk, wat nie net die werk van God teëstaan nie, maar self ook koning wil word.

Hierdie opponerende duister mag in die kandelaarbeeld bedreig die Kerk op twee vlakke, naamlik van binne en van buite. Sonde, valse lering en geestelike sluimering het die verteenwoordigingsrol van die sewe gemeentes in Openbaring 2-3 van *binne* bedreig, terwyl beproewing en vervolging van *buite* druk op die Kerk geplaas het (Scott 1958:127). Hendriksen (1977:69) onderskei drie vlakke waarop die Kerk in Openbaring van buite aangeval is om te **verwêrelds**. Eerstens het die Joodse beskuldiging Christene voortdurend blootgestel aan Romeinse vervolging deur middel van die swaard, brandstapels, gevangenskap en wilde diere (2:9, 2:10, 2:13; 3:9). Tweedens was daar voortdurend die uitdaging om aan die Romeinse godsdienste van keiserlike aanbidding toe te gee (2:13) en laastens was die Kerk aan die versoeking blootgestel om aan die heidense feeste deel te neem (Botha 1965:126).

Die spanning tussen lig en duisternis het reeds deurgeskemer in die bespreking van die simboliek van die getal sewe. Die draak en die “dier uit die see” het sewe koppe en versinnebeeld die bose nabootsing en opponering van God se werk (Groenewald 1986:45). Die Kerk word die instrument waardeur God lig op aarde laat skyn. Dit lei tot die paradoks dat die teëstand van die wêreld in ‘n sekere sin, sin gee aan die bestaan van die Kerk. Sonder die duisternis sal die Kerk nie lig hoef te wees nie en juis daarom word die Kerk as die kandelaar voorgestel. Die Kerk leef as’t ware tussen twee wêreldes wat elk krag op die Kerk uitoefen, maar in direkte teenoorgestelde rigtings. Die Kerk se rol is egter om die duisternis uit te dryf deur God se lig (Van der Walt 1985:14).

Wanneer die Koninkryk van God nie meer die wese van die Kerk “rig en bepaal” (Van Zyl 1999:100) nie, wanneer die Kerk nie meer waarlik die Koninkryk van God op aarde verteenwoordig nie, wanneer die lig van die Kerk nie meer helder skyn nie; dan sal Christus die “kandelaar van sy plek verwyder” (Openbaring 2:5 OAV). Oor hierdie leë plek sê Ramsey (1977:75-76):

It is manifest that it [die Kerk] can only be a true representative of the spiritual kingdom, as it presents a true embodiment of its truths and principles, its spiritual character and privileges. Only as it does this can it share in the promises or protection of the King. Just so far as it fails in this must it forfeit all claim to the

divine promises, and become itself the object of the Lord's displeasure, chastisement and desolating judgements.

Die Kerk kan net die ware lig van die Koninkryk van God wees as die Kerk se leer suiwer is. Suiwer lering word dan ook in die sewe briewe aan die gemeentes in Asië as toetssteen beskou (Botha 1965:126; Scott 1958:127). Diegene in die gemeente van Tiatira wat nie die leer van profetes Isébel aangehang het nie, geniet die goedkeuring van die Here (Openbaring 2:20-25). Die gemeente in Filadelfia wat aan die "boodskap vasgehou" het ten spyte van hul menslike swakheid, word deur die Here geprys (Openbaring 3:8). God het dit egter teen die gemeentelede in Pergamum wat die leer van Bileam en die Nikolaïete aanhang (Openbaring 2:14-15).

Suiwer lering as beliggaming van die Koninkryk van God is nie net 'n defensiewe saak van die Kerk nie. Ridderbos (1979:14) toon aan dat die institusionele Kerk 'n verantwoordelikheid het om daadwerklik (sonder om te verwêreld tot 'n sosiale, kulturele of politieke organisasie) die Evangelie van die Koninkryk te verkondig. Die Evangelie van die Koninkryk handel primêr oor die vryheid van mense in Christus, en juis daarom moet die Kerk 'n spreekbuis wees teen die effek van sonde en die diaboliese kragte wat neerslag vind in politieke, sosiale en kulturele strukture. Ridderbos (1979:14) redeneer verder dat die Boodskap van die Koninkryk in die genadegawe van Christus se soendood is, en as hierdie belangrike vertrekpunt uit die oog verloor word, ontstaan daar 'n verwronge bevrydingsteologie. Aan die ander kant mag die Koninkryksboodskap van redding en vryheid nooit uitsluitlik geestelik wees nie, maar het dit 'n ander snykant waardeur die regte wat God op en in hierdie wêreld het, ook verkondig moet word. Dit impliseer dat die Kerk nooit by die status quo van hierdie wêreld kan berus nie, maar 'n verantwoordelikheid het om die waarheid te laat skyn in situasies waar die vryheid en geregtigheid van God oortree word, hetsy as gevolg van individuele sonde, of as gevolg van sondige politieke, sosiale of kulturele sisteme (Ridderbos 1979:14).

Lig kan ook net lig wees as dit deur 'n bron gevoed word. Suiwer lering kom voort uit die Kerk se innerlike geloofskrag en besiedheid. Hierdie innerlike realiteit het in die

Efese-gemeente neerslag gevind in hulle “onvermoeide arbeid” en “volharding” (Openbaring 2:2). Tog word hulle vermaan dat hulle Christus “nie meer so lief soos in die begin” het nie (Openbaring 2:4). In Pergamum is getrouheid tot die dood toe aan Sy Naam (Openbaring 2:13) ‘n aanduiding van die innerlike realiteit van die Koninkryk en in Tiatira is dit die gemeente se “liefde, geloof, diensvaardigheid en volharding” (Openbaring 2:19) aan Christus wat hulle hartsgesindheid openbaar. Die gemeente in Laodisea word vermaan dat hulle te kort skiet aan die innerlike realiteit van die Koninkryk. Omdat hulle “lou is” gaan die Here hulle uit sy mond uitspoeg (Openbaring 3:16). Ware besieldheid met die Koninkryk word in Openbaring 2-3 gekenmerk deur ‘n liefde vir Christus en ‘n gewilligheid om vir Hom te ly. In diens, in arbeid en in lydsaamheid moet die Kerk die bron van lig vind (Botha 1965:126; Scott 1958:127).

Oor hierdie bron van lig redeneer Hartill (1947:63) dat die kandelaar deur olie gevoed word, wat simbolies van die **Heilige Gees** is. Dit is die olie wat dien as voedingsbron sodat die lig van die kandelaar nie ophou brand nie. Die belangrikheid van die Heilige Gees kom duidelik na vore aan die einde van elke brief aan die sewe gemeentes: “Elkeen wat kan hoor, moet luister na wat die Gees vir die gemeentes sê” (Openbaring 2:7, 2:11, 2:17, 2:29, 3:6, 3:13, 3:22). Die Heilige Gees vertolk ‘n baie belangrike rol in die kandelaarbeeld. Die lig wat die Kerk in die wêreld uitstraal kom van God, maar die Heilige Gees is die Agent wat God gebruik (Botha 1965:54). Ook Gunton (1995:124) onderstreep in die volgende woorde die belangrike rol wat die Heilige Gees speel in die Kerk se rol om lig uit te straal: “The one who realises – mediates – the truth of the gospel is the Spirit [...]” Deist en Du Plessis (1981:153-154) meld dat die vrugte van die Gees (1 Korintiërs 6:9-10 en Galasiërs 5:21) ‘n aanduiding is dat die gelowige reeds deel het aan die Koninkryk van God. Deur die Heilige Gees is die krag van die toekomstige era, reeds nou in die midde van die Kerk. Hy bevry die Kerk van die skuldvas van die verlede en maak gelowiges vry vir ‘n nuwe lewe. In ‘n sekere sin het die toekomstige era reeds deur die vleeswording, dood en opstanding van Christus inbreuk gemaak op die hier en nou, maar dit is deur die Heilige Gees wat die realiteit van die Koninkryk van God in die midde van die Kerk bly voortbestaan (Rottenberg 1980:24, 41).

Die lig verdryf altyd die duisternis. Daarom beliggaam die Kerk ook die geestelik voorregte van die Koninkryk van God, waarvan oorwinning oor die Bose, prominent is. Nieteenstaande die feit dat die Kerk teëgestaan word om waarlik die Koninkryk van God uit te straal, sal “elkeen wat die oorwinning behaal” (Openbaring 2:7, 2:11, 2:17, 2:26, 3:5, 3:12, 3:21) deur God beloon word. Ladd (1993:669) noem dat die boek Openbaring hoofsaaklik oor die vestiging van die Koninkryk van God handel. Soos reeds in Hoofstuk 6 bespreek is, kan die Koninkryk van God as God se heerskappy gesien word. Hendriksen (1977:2) sluit aan by hierdie tema van heerskappy en **oorwinning** deur te meld dat die tema van Openbaring “die oorwinning van Christus en sy Kerk oor die draak (Satan) en sy engele” is. Dit is Christus **en** sy Kerk wat oorwin. In Openbaring 1-3 kom die tema van oorwinning duidelik na vore. Die Kerk is dus instrumenteel om, ten spyte van teëstand, die heerskappy en oorwinning van Christus te beliggaam. “Die oorwinnaar is hy wat teen die sonde, die duiwel en sy hele ryk veg, en in liefde vir Christus volhard tot die einde toe” (Hendriksen 1977:53). Die Kerk en die Koninkryk is dus in ‘n wonderlike “koalisie” van oorwinning.

8.2 Samevatting

Die verhouding tussen Ekklesia en Koninkryk van God word verduidelik aan die hand van twee simboliekbeelde, naamlik die Bybelse kandelaarbeeld en die rotasiebeeld. Die rotasiebeeld wys op twee kragte wat tussen die Koninkryk van God en die Kerk werksaam is. Omdat die Kerk deur die duiwel uitgedaag word om te verwêreld, oefen die Kerk ‘n middelpuntvliedende krag op die Koninkryk uit. Die Koninkryk oefen egter ‘n middelpuntsoekende krag op die Kerk uit deurdat God aktief by sy Kerk betrokke is. In die kandelaarbeeld wys die sewe kandelare (Openbaring 1:20) op die sewe gemeentes in Openbaring 2-3. Twee kandelaareienskappe, naamlik (a) die sewetal en (b) die afsonderlikheid, asook die kandelaarfunksie knoop die kandelaarbeeld van Openbaring aan dié van die Ou-Testamentiese heiligdom en gee duidelike definisie aan die verhouding tussen Koninkryk van God en Kerk. Die sewetal in die kandelaarbeeld is simbolies van Goddelike volmaaktheid. Die simboliek agter die samestelling van die

getal sewe dui op God se aktiewe betrokkenheid by die sewe gemeentes. Die sewetal gemeentes dui op volkome verteenwoordiging van die universele Kerk van alle tye. Die bose nabootsing van die sewetal dui op die opponerende mag van duiwel teenoor die werk van God. Die tweede kandelaareienskap, naamlik die afsonderlikheid, dui op die opheffing van die Joodse kerkstaat en simboliseer die geestelike eenheidsirkel waarbinne die gemeentes staan. Christus is die samebindende faktor tussen al die verskillende gemeentes. Tweedens dui die afsonderlikheid van die kandelare op die verskillende milieus waarin die Kerk haarself kan bevind. Die funksie van die Kerk is om die lig vir die wêreld te wees. Die Kerk het nie lig in haarself nie, maar dra God se lig uit deur die aardse verteenwoordiger van God se eskatologiese Koninkryk te wees. In die wêreld is die Kerk aan 'n opponerende bose mag blootgestel wat poog om die Kerk weg te trek van God af. Die Kerk mag nie verwêreld nie, maar moet die Koninkryk van God beliggaam deur suiwer lering wat die lewe van die Kerk beïnvloed en tot 'n innerlike realiteit en vurigheid vir die Koninkryk lei. Uiterlik (deur beproewing en vervolging) en innerlik (deur geestelike sluimering en valse lering) word die Kerk teëgestaan in sy funksie om die Koninkryk van God te beliggaam. In die praktyk is die Heilige Gees die agent wat die Koninkryk van God in die Kerk laat realiseer. In die Koninkryk van God triomfeer die Kerk saam met Christus oor die duisternis.

HOOFSTUK 9: FINALE SAMEVATTING

Soos in die inleiding (Hoofstuk 1) genoem is, is die doel van hierdie studie om die verhouding wat daar tussen die begrippe *Ekklesia* en *Koninkryk van God* bestaan, dieper na te vors binne die probleemarea van Bybelse hermeneutiek. Feite vanuit die studie lei tot sekere sentrale temas, wat aanleiding gee tot konsepte (Venter 2006:2). Konsepte vanuit die beredenering van hierdie studie lei weer tot die kernidee van hierdie studie, naamlik dat die Koninkryk van God die spil is waarom die bestaan van die Ekklesia (Kerk) wentel.

Om by hierdie kernidee uit te kom is 'n deeglike **feitebasis** gelê deur die bepaling van die historiese konteks van die boek Openbaring (Hoofstuk 3) asook die bepaling van die literêre konteks en eksegetiese van Openbaring 2-3 (Hoofstuk 4). Hierdie **feite** het die studie weggestuur van die tradisioneel aanvaarde tema van bemoediging van die verdrukke Kerk, na sekere **temas** wat ontspring vanuit die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Ekklesia. Vanuit die tekskritiese beskouing van Openbaring 1:6 (Hoofstuk 5) ontstaan die tema van gesamentlike heerskappy as 'n doel van die verhouding tussen die Koninkryk van God en die Kerk. Temas oor die duur van die verhouding (nou of die toekoms) en die konteks van die verhoudinge (immanent of universeel) word in Hoofstuk 6 se beredenering oor die Koninkryk van God as Goddelike heerskappy gekonstrueer. Hoofstuk 7 fokus op die tema “eenheid” in die Ekklesia. Eenheid tussen die Ekklesia en Christus (die Koninkryk) gee aanleiding tot die vorming van eenheid in die Ekklesia. Aan die hand van die kandelaarbeeld in Openbaring 1-3 word “Verteenwoordiging/ambassadeurskap” en ook “heerskappy” as temas aangeraak. Hierdie bespreking gee aanleiding tot die beredenering in Hoofstuk 8 oor die verhouding tussen die Ekklesia en die Koninkryk van God in Openbaring 1-3.

Uit die beredenering van hierdie hermeneutiese studie ontstaan 'n **konsep** van die Koninkryk van God is en hierdie konsep haak aan 'n konsep van wat die Ekklesia is.

Hierdie twee konsepte baan die weg vir die **idee** dat die Koninkryk van God die spil is waarom die bestaan van die Ekklesia wentel.

Hoofstuk 3 fokus op die bespreking van die historiese agtergrond van Openbaring. Die ontstaansdatum van Openbaring pas eerder in die regeringstyd van Domitianus, as dié van enige ander. Die sosio-ekonomiese isolasie uit Griekse en Joodse kringe, gepaardgaande met sporadiese vervolging, het meegebring dat die Kerk tussen ‘n Goddelike en ‘n wêreldse koninkryk moes kies. Hierdie keuse blyk duidelik uit die verskillende milieus waaraan die sewe gemeentes in Asië blootgestel was. Die Kerk in die Apokalips is reeds deur ‘n era van vervolging en sou weer vervolgd kon word. Oorwinning lê opgesluit in die werklikheid van ‘n geloofservaring van die Koninkryk wat in en deur die Kerk moet werk.

In **Hoofstuk 4** dien as teenvoeter vir ‘n buitekontekstuele interpretasie van Openbaring 1-3, deur die literêre raamwerk van Openbaring te bepaal en op die eksegetiese van die sewe briewe aan die gemeentes in Klein-Asië (Openbaring 2-3) te fokus. Die genre van Openbaring word die beste in die woorde van Du Rand (1990:244) beskryf: “Dit is ‘n apokaliptiese geskrif (literatuursoort) in narratiewe vorm met profeties-eskatologiese gerigtheid en ‘n pastorale aanslag wat in ‘n briefraamwerk aangebied word.” Eksegetiese geskiedenis na gelang van die indeling van elke brief in Openbaring 2-3 in sewe dele, naamlik: ‘n Aanhef van groete en die adres van die brief; die selfidentifisering van Christus; ‘n aanduiding dat Christus weet wat in elke gemeente aangaan; kritiek teen die Kerk; waarskuwing en bedreiging; vermaning; aansporing en belofte.

Tekskritiek word in **Hoofstuk 5** voortgesit. In hierdie hoofstuk skuif die fokus na Openbaring 1:6 waar die Kerk se gelykstelling met “Koninkryk” (Βασιλεία) teenoor ‘n gelykstelling met “konings” (Βασιλείς) gestel word. Die gebruik van koninkryk (Βασιλεία) word bo die gebruik van konings (Βασιλείς) verkies, aangesien die interne en eksterne kriteria van tekskritiek eersgenoemde tekslesing ondersteun. Hier simboliseer koninkryk (Βασιλεία) twee spesiale voorregte wat die Kerk van God geniet, naamlik dat hulle aan God behoort as sy spesiale besitting en tweedens dat hulle deel in die

heerskappy en oorwinning van die Koninkryk van God. Die gebruik van koninkryk (Βασιλεία) simboliseer uitgesoekte afsondering en heerskappy saam met God, terwyl die gebruik van konings (Βασιλείς) op alleenheerskappy dui, 'n begrip wat nie in die kanon aangetref word nie.

Wat die presiese definisie van die Koninkryk is wat die Kerk moet verteenwoordig, blyk uit die beredenering in **Hoofstuk 6** dat die Koninkryk van God, God se soewereine heerskappy is. Die Griekse Βασιλεία (*basileia*: koninkryk) en die Hebreëuse מְלֻכּוֹת (*malkûwth*: koninkryk) dui eerstens op die abstrakte/funksionele betekenis van die woord, naamlik dát God regeer. 'n Tweede geografiese betekenis word onderskei en dui op die gebied waar regeer word. Die volgende eskatologiese interpretasiemodelle bestaan: die liberale skool; konsekwente eskatologie; gerealiseerde eskatologie; transendente eskatologie/bo-tydelike eskatologie; eksistensiële eskatologie; futuristies-horisontale eskatologie; evolusionistiese eskatologie en die eskatologie in die spanning tussen die reeds en die nog nie/bipolêre eskatologie. Fokus is in die studie op die liberale skool, konsekwente en gerealiseerde eskatologie geplaas ten einde die eskatologie in die spanning tussen die reeds en die nog nie/bipolêre eskatologie uit te lig. Eerstens is die Koninkryk van God in die tydperk tussen Augustinus [354-430 n.C.] en die Reformasie [31 Oktober 1517 tot middel 1600's] aan die Kerk gelykgestel. Ritschl en Harnack interpreteer die Koninkryk van God in eties-religieuse terme (liberale skool). Hierdie interpretasiemodel definieer die Koninkryk van God as 'n immanente koninkryk wat tot etiek en godsdiens in die Kerk beperk word. Die volgende interpretasiemodel van die Koninkryk van God is 'n suiwer **eskatologiese** model (konsekwente eskatologie). Weiss en Schweitzer lig uit dat die Koninkryk **universeel** is, en dat dit nie tot hierdie wêreld behoort nie, maar tot 'n **volgende bedeling** waar 'n **nuwe aarde** geskep sal word. Otto, Dodd, Jeremias, Kümmel, Craig en Dibelius neem 'n tussenposisie in deur te poog om die tweeledigheid van die Koninkryk, dit is die teenwoordigheid en die toekomstigheid van die Koninkryk, te verklaar (gerealiseerde eskatologie). Riekert onderskei tussen profetiese eskatologie en apokaliptiese eskatologie. Profetiese eskatologie is histories reëel deurdat dit 'n toekoms veronderstel wat kontinu met die heilsgeskiedenis van die aarde is. In apokaliptiese eskatologie is redding van die teenswoordige sintuiglike wêreld

verskuif na 'n bo-sintuiglike ruimte (hemel) en tyd (nuwe era/hiernamaals). Apokaliptiese eskatologie is ideëel oor die toekoms. Drie punte word uitgelig oor die koms van die Koninkryk: eerstens breek die eskatologiese Koninkryk deur op aarde in die vleeswording en missie van Christus. Heyns (1967) lê klem op die objektiewe, sowel as die subjektiewe komponent van God se heerskappy. Objektief regeer God soewerein, maar subjektief moet sy heerskappy aanvaar word. Hierdie aanvaarding van God se heerskappy baan die weg vir die tweede "koms" van die Koninkryk. Hierdie koms is immanent deurdat die individu voor God se almag buig. Van der Walt (1985) dui die belemmering van die aanvaarding van God se heerskappy aan deur te wys op die teëparty, die duiwel, wat nie net teen God se heerskappy inwerk nie, maar self in die plek van God koning wil word. Die derde koms (tweede moment) van die Koninkryk van God is die eskatologiese klimaks wanneer hierdie teëparty, die duiwel, finaal uit die weg geruim sal word, sodat God se alleenheerskappy ten volle herstel sal wees. Christus vorm die skakel tussen hierdie dispensasie en die volgende deur middel van 'n teenwoordige belewenis van die eskatologiese era van die Koninkryk van God. Die aanvaarbare inklusiewe model (die eskatologie in die spanning tussen die *reeds* en die *nog nie*/bipolêre eskatologie) van Ladd (1993), Heyns (1967), Van der Walt (1969; 1985) en Deist en Du Plessis (1981) bevat 'n gebalanseerde siening oor die interpretasie van die begrip, *Koninkryk van God* (die eskatologie in die spanning tussen die reeds en die nog nie/bipolêre eskatologie). Die Koninkryk is Goddelike heerskappy en die aanvaarding daarvan. Twee hoofmomente word uitgelig: Die vervulling van die Ou-Testamentiese beloftes in die historiese lewe van Jesus, asook die kulminasiepunt in hierdie era wanneer die toekomstige era ingehuldig word deur die eskatologiese koms van die Koninkryk. Hierdie interpretasiemodel is profeties-eskatologies van aard, en nie apokalipties-eskatologies nie, deurdat daar 'n kontinuïteit bestaan tussen die teenwoordige en die toekomstige era. Die realisering van God se Koninkryk op aarde is onderhewig aan 'n proses van ontwikkeling tot 'n kulminasiepunt wat die volgende bedeling inhuldig. Alhoewel die huidige sondige era voortgaan, het die Koninkryk van God in die lewe en missie van Jesus tot die wêreldgeskiedenis deurgebreek. In die Ou Testament was die volk Israel se begrip oor Goddelike heerskappy in Jahweh se heerskappy in die hede gesetel, maar daar was ook 'n verwagting oor 'n meer intense heerskappy in die toekoms.

In die Nuwe Testament het die eskatologiese Koninkryk van God inbreuk gemaak op die wêreldgeskiedenis deur die dood en opstanding van Jesus Christus en vorm dit die hartklop van die eskatologiese raamwerk waarbinne die Pauliniese denke funksioneer. Dit vind neerslag in die spanning tussen die indikatief en die imperatief; die “alreeds” en die “nog nie”. Die indikatief behels die bevestiging van dit wat God reeds in Christus gedoen het om die toekomstige nuwe era ‘n realiteit op aarde te maak. Die imperatief behels die aanmoediging om hierdie nuwe lewe in die ou bedeling van sonde uit te leef. Die imperatiewe onderwerping aan die indikatiewe heerskappy van God sal op ‘n eskatologiese kulminasiepunt sal uitloop. Daar kan dus in die Nuwe Testament gepraat word van ‘n konsekwent-eskatologiese dialektiek.

Hoofstuk 7 fokus op die bestudering van die eenheid van die Kerk (Ekklesia). ‘n Bipolêre eenheidsmodel, die onsigbare eenheid van die Kerk, soos metafories uitgebeeld in die volk van God en die liggaam van Christus, word met die sigbaarheid van die institusionele Kerk gekombineer deurdat die mistieke eenheidskarakter van die Kerk deur die institusionele Kerk sigbaar gemaak moet word. Aspekte oor die mistieke eenheid van die Kerk wat deur die metafore, “die volk van God” en “die liggaam van Christus”, oopgesluit word, is die gesamentlikheid; die uitverkorenheid; die eenheid in verskeidenheid; en die hoofskap van Christus in die Kerk. Die waarde van die institusionele Kerk kan oorbeklemtoon of onderbeklemtoon word. ‘n Oorbeklemtoning van institusionele strukture plaas druk op die eenheid van die Kerk, soos blyk uit die verbrokkeling van die een oorspronklike Christelike Kerk gedurende die wegsplintering en finale skeiding van die Oosterse Ortodokse Kerk en die Rooms-Katolieke Kerk, asook in die skeiding tussen die Protestantse Kerk en die Rooms Katolieke Kerk gedurende die Reformasie. ‘n Onderbeklemtoning en miskenning van die institusionele dimensie van die Kerk lei tot ‘n hoogmoedige afskeiding van die universele Kerk. Sekere denkmodelle is deur verskillende denominasie aangewend ten einde die onsigbare eenheid van die Kerk sigbaar te maak. Voorbeelde van hierdie denkmodelle is die *hiërargiese eenheidsmodel* van die Rooms-Katolieke Kerk, die *konsiliêre eenheidsmodel* van die Oosterse Ortodokse Kerk, die *organisasoriese eenheidsmodel* van die Wêreldraad van Kerke en die twee mistieke eenheidsmodelle, naamlik die *geestelike* en die *eskatologiese*

modelle van eenheid. Die studie oor die vertaling van ἐκκλησία (*ekklēsia*) definieer die term *Kerk* in die bipolêre eenheidsmodel duideliker. Primêr dui ἐκκλησία (*ekklēsia*) in die Nuwe Testament op die Christen-gemeenskap. Die gemeenskapsgedagte resoneer in die antieke gebruik van ἐκκλησία (*ekklēsia*) deurdat dit op ‘n tydelike, sosio-politieke byeenkoms van ‘n eksklusiewe groep mense dui. Die Hebreeuse woord קָהָל (*qāhāl*) vorm die Ou-Testamentiese ekwivalent van ἐκκλησία (*ekklēsia*) en dui op die seremoniële, maar steeds tydelike byeenkomste van Israel. Hierin word die sosio-politieke idee van die antieke ἐκκλησία (*ekklēsia*) egter omgeswaai na ‘n sosio-godsdienstige bymekaarkom. Die permanensie-gedagte in עֵדָה (*edah*), as die byeengekome volk van God, word later in Kronieke en Deuteronomium aan קָהָל (*qāhāl*) oorgedra. In die Nuwe Testament ontwikkel ἐκκλησία (*ekklēsia*) van die abstrakte betekenis “om bymekaar te kom” tot ‘n konkrete verwysing na Christen-gelowiges in ‘n bepaalde dorp, provinsie, land en uiteindelik ook na Christene in die hele wêreld en oor alle tye. Die sigbare en institusionele dimensie van die Kerk in Openbaring is teenwoordig in die vorm van leierstrukture soos ouderlinge, profete en pastorale leraars. Die Griekse woord, ἄγγελος dui op die geestelike leiers in die gemeentes wat die boodskap van God aan die gemeentes moet oordra. Die mistieke (onsigbare) eenheid van die Kerk vind in Openbaring uiting in die simboliese getal sewe; “die sewe lampe is die sewe gemeentes”. In hierdie beeld resoneer die hoofskap van Christus duidelik deurdat Christus tussen die kandelare rondgaan. Die Kerk in Openbaring staan teenoor die wêreld. Sosiale, fisiese en ekonomiese vervolging het voortdurend druk op die Kerk geplaas om te verwêrelds. Hierdie vervolging kom te staan teen die uitverkorenheid van die Kerk, maar ook die feit dat die Kerk strydend, dog triomferend is. Die sewe gemeentes in Openbaring maak die onsigbare, sigbaar, deur te skyn as lig in elke betrokke gemeenskap. Die omvattende betekenis van die Griekse woord ἐκκλησία (*ekklēsia*), sowel as die aspekte van gesamentlikheid en eenheid in verskeidenheid in die Kerk, word in die Kerk in Openbaring sigbaar gemaak. Die sewe gemeentes verteenwoordig die een universele Kerk oor alle eeue heen, maar dui ook op elke Christen-gemeenskap(e) in elk van die sewe afsonderlike stede. Die uitverkorenheid en

eksklusiwiteit van die Kerk vind uiting in Openbaring deurdat die Kerk teenoor Israel gestel word. In Openbaring is en vervang die Kerk die volk van Israel.

In **Hoofstuk 8** word die verhouding tussen Ekklesia en Koninkryk van God nagevors aan die hand van twee simboliekbeelde, naamlik die Bybelse kandelaarbeeld en die rotasiebeeld. Die rotasiebeeld wys op twee kragte wat tussen die Koninkryk van God en die Kerk werksaam is. Aangesien die Kerk deur die duiwel uitgedaag word om te verwêrelds, oefen die Kerk 'n middelpuntvliedende krag op die Koninkryk uit. Die Koninkryk oefen egter 'n middelpuntsoekende krag op die Kerk uit deurdat God aktief by sy Kerk betrokke is. In die kandelaarbeeld wys die sewe kandelare (Openbaring 1:20) op die sewe gemeentes in Openbaring 2-3. Twee kandelaareienskappe, naamlik die sewetal en die afsonderlikheid, asook die kandelaarfunksie, knoop die kandelaarbeeld van Openbaring aan dié van die Ou-Testamentiese heiligdom en gee 'n duidelike definisie aan die verhouding tussen Koninkryk van God en Kerk. Die sewetal in die kandelaarbeeld is simbolies van Goddelike volmaaktheid. Die simboliek agter die samestelling van die getal sewe dui op God se aktiewe betrokkenheid by die sewe gemeentes. Die sewetal gemeentes dui op volkome verteenwoordiging van die universele Kerk van alle tye. Die bose nabootsing van die sewetal dui op die opponerende mag van die duiwel teenoor die werk van God. Die tweede kandelaareienskap, naamlik die afsonderlikheid, dui op die opheffing van die Joodse kerkstaat en simboliseer die geestelike eenheidsirkel waarbinne die gemeentes staan. Christus is die samebindende faktor tussen al die verskillende gemeentes. Tweedens dui die afsonderlikheid van die kandelare op die verskillende milieus waarin die Kerk haarself kan bevind. Die funksie van die Kerk is om die lig vir die wêreld te wees. Die Kerk het nie lig in haarself nie, maar dra God se lig uit deur die aardse verteenwoordiger van God se eskatologiese Koninkryk te wees. In die wêreld is die Kerk aan 'n opponerende bose mag blootgestel wat poog om die Kerk weg te trek van God af. Die Kerk mag nie verwêrelds nie, maar moet die Koninkryk van God beliggaam deur suiwer lering wat die lewe van die Kerk beïnvloed en tot 'n innerlike realiteit en vurigheid vir die Koninkryk lei. Uiterlik (deur beproewing en vervolging) en innerlik (deur geestelike sluimering en valse lering) word die Kerk teëgestaan in sy funksie om die Koninkryk van God te beliggaam. In die

praktyk is die Heilige Gees die agent wat die Koninkryk van God in die Kerk laat realiseer. In die Koninkryk van God triomfeer die Kerk saam met Christus oor die duisternis.

Bibliografie

- Aune, D.E. 1997. *Revelation 1-5: Word Biblical Commentary 52A*. Dallas, Texas: Word Books.
- Balz, H. & Schneider, G. (eds). 1990. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Barr, D.L. 1998. *Tales of the end: a narrative commentary on the book of Revelation*. Santa Rosa, California.: Polebrigde Press.
- Beale, G.K. 1984. *The use of Daniel in Jewish apocalyptic literature and in the Revelation of St. John*. Lanham, Maryland.: University Press of America.
- Beasley-Murray, G.R. 1986. *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans/Paternoster.
- Beaver, R. P.; Bergman, J.; Langley, M.S.; Lane, T.; Maxwell, E.A.; Metz, W.; Romarheim, A.; Walls, A.; Withycombe, R. & Wootton, R.W.F. (red.). 1982. *Godsdienste van die Wêreld*. Kaapstad: Struik.
- Beker, J.C. 1994. *The New Testament: A thematic introduction*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Black, D.A. 1994. *New Testament textual criticism: A concise guide*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.

- Botha, F.J. 1965. *Die Kerk in die Openbaring aan Johannes*. D.Th.-proefskrif. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Burger, C.W.; Müller, B.A. & Smit, D.J. (red.). 1985. *Riglyne vir eskatologiese prediking: Woord teen die lig, reeks 6*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Chilton, B. (ed.). 1984. *The Kingdom of God*. Issues in religion and theology 5. Philadelphia: Fortress Press.
- Chilton, B. 1984. Introduction. In Chilton, B. (ed.). 1984. *The Kingdom of God*. Issues in religion and theology 5. Philadelphia: Fortress Press.
- Cilliers, A. & Strauss, P.J. 2004. Skrif en Kerkorde. *Acta Theologica* 24(2), 1-22.
- Collins, J.J. 1984. *Daniel: with an introduction to Apocalyptic literature*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Conner, K.J. 1982. *The church in the New Testament*. Blackburn, Victoria: Acasia Press.
- Deist, F.E. & Burden, J.J. 1980. *Die ABC van Bybeluitleg*. Pretoria: J.L. van Schaik.
- Deist, F.E. & Du Plessis, I. 1981. *God en Sy ryk*. Pretoria: J.L. van Schaik.
- Deist, F.E. & Vorster, W.S. (reds.). 1986. *Woorde wat ver kom: Literatuur van die Ou Testament – Deel 1*. Kaapstad: Tafelberg.

Die Bybel. 1953. Kaapstad: Die Bybelgenootskap van Suid Afrika.

Die Bybel: met verklarende aantekeninge. 1958. Kaapstad: Verenigde Protestantse Uitgewers.

Die Bybel: Nuwe Vertaling. 1983. Goodwood, Kaap: Nasionale Boekdrukkery.

Dulles, A. 1981. *Models of the Church: A critical assessment of the Church in all its aspects.* Goldenbridge, Dublin: Gill and MacMillan.

Du Preez, J. 1967. Sendingperspektief in die boek Openbaring. D.Th.-proefskrif. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.

Du Preez, J. 1979. *Die koms van die koninkryk volgens die boek Openbaring.* Annale Universiteit van Stellenbosch, 2(B1). Kaap: Nasionale Boekdrukkery.

Du Rand, J.A. 1990. Hoofstuk 7: Die Openbaring aan Johannes; A. Inleiding tot die Openbaring aan Johannes. In Du Toit, A.B. (red.); Coetzee, J.C.; Combrink, H.J.B.; De Villiers, J.L.; Du Rand, J.A. & Vorster, W.S. 1990 (1988). *Handleiding by die Nuwe Testament: Band VI, Die Johannesevangelie; Hebreërs tot Openbaring: Inleiding en Teologie.* Pretoria: N.G. Boekhandel. 219-252.

Du Toit, A.B. (red.); Coetzee, J.C.; Combrink, H.J.B.; De Villiers, J.L.; Du Rand, J.A. & Vorster, W.S. 1990 (1988). *Handleiding by die Nuwe Testament: Band VI, Die Johannesevangelie; Hebreërs tot Openbaring: Inleiding en Teologie.* Pretoria: N.G. Boekhandel.

- Du Toit, S. (voorsitter van eindredaksie); Duvenhage, S.C.W.; Snyman, W.J. & Van der Walt, T. 1969. *Die Koninkryk van God*. Potchefstroom: Potchefstroom Herald Bpk.
- Elliot, R. 2005. The Encyclopaedia of New Testament Textual Criticism: New Testament Manuscripts: Numbers 1-500; Manuscript 1r. Available: <http://www.skypoint.com/~waltzmn/Manuscripts1-500.html#m1r>. [2005, 13 July].
- Feenstra, J.G. 1966. *Onze geloofsbelijdenis*. Kampen: J.H. Kok.
- Gaebelein, F.E. (general editor); Douglas, J.D. (associate editor); Boice, J.M. & Tenney, M.C. (consulting editors, New Testament). 1981. *The expositor's Bible commentary: Volume 12 (Hebrews – Revelation)*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Giles, K. 1995. *What on earth is the Church? A exploration in New Testament Theology*. Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press.
- Greek New Testament*. 1983 (1975, 1968, 1966). United Bible Societies. Stuttgart: Biblia-Druck.
- Groenewald, E.P. 1986. *Die Openbaring van Johannes*. Kaapstad: NG Kerk.
- Grove, A.H. 1989. Die Bose en die Kerk volgens Openbaring 2 en 3. Verhandeling (Magister Artium: Teologie). Bloemfontein: Universiteit van die Vrystaat.

Gunton, C.E. 1995. *A brief theology of Revelation: The 1993 Warfield Lectures*.
Edinburgh: T&T Clark.

Gutzke, M.G. 1979. *Plain talk on Revelation*. Grand Rapids, Michigan:
Zondervan.

Hale, R.D. 2004. *Understanding Christianity*. London: Duncan Baird.

Harris, R.W. (executive editor); Horton, S.M. (editor); Seaver, G.G. (managing
editor). 1990. Revelation. *The Complete Biblical Library: The New
Testament Study Bible, volume 10*. Springfield, Missouri: World Library
Press.

Hartill, J. E. 1947. *Principles of Biblical Hermeneutics*. Grand Rapids, Michigan:
Zondervan.

Hasel, G. 1972. *Old Testament Theology: Basic issues in the current debate*.
Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.

Hastings, A. (ed.). 1999. *A world history of Christianity*. London: Cassell.

Hattstein, M. s.a. *World Religions*. Köln: Könemann.

Hemer, C.J. 1986. The letters to the seven churches of Asia in their local
setting. *Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
11*. University of Sheffield, England: JSOT.

Hendriksen, W. 1977. *Meer as oorwinnaars*. Vertaal uit Engels deur Thys
Kritzinger. Kaapstad: Verenigde Protestantse Uitgewers.

Heyns, J.A. 1967. Die Kerk as diens aan die Koninkryk. *Annale Universiteit van Stellenbosch*, 31(B1). Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.

Heyns, J.A. 1992. *Inleiding tot die dogmatiek: aan die hand van die Nederlandse Geloofsbelydenis*. Halfway House: NG Kerkboekhandel.

Hoffman, A.M. 1994. Die effek van Openbaring as narratiewe simfonie. D.Th.-thesis. Bloemfontein: Universiteit van die Vrystaat.

Holy Bible: Old and New Testament in the King James Version. 1972. Nashville: Thomas Nelson.

Hunter, A.M. 1980. *Christ and the Kingdom*. Edinburgh: The Saint Andrews Press.

Jeremias, J. 1972 (1963, 1954). *The Parables of Jesus*. Trans. S.H. Hooke. London: SCM.

Kittel, G. (ed.). 1964. *Theological Dictionary of the New Testament, Volume II*. Trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: William. B. Eerdmans.

König, A. Modelle van kerkeenheid. In Meiring, P. & Lederle, H.I. (reds.). 1979. *Die eenheid van die Kerk*. Kaapstad: Tafelberg.

Krüger, J.S.; Lubbe, G.J.A. & Steyn, H.C. 1996. *The Human Search for Meaning: A multireligious introduction to the religions of humankind*. Pretoria: Via Afrika.

Ladd, G.E. 1972. *Revelation*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.

Ladd, G.E. 1993. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.

Lategan, B.C. 1967. Die aardse Jesus in die prediking van Paulus: volgens sy briewe. D.Th.-proefskrif. Kampen: Theologische Hogeschool. Rotterdam: "Bronder-Offset".

Le Roux, J.H. 1986. Hoofstuk 6: Tekste met 'n profetiese perspektief, in Deist, F.E. (red.) & Vorster, W.S. (red.). 1986. *Woorde wat ver kom: Literatuur van die Ou Testament – Deel 1*. Kaapstad: Tafelberg. 123-157.

Louw, J.P. & Nida, E.A. (eds.). 1989 (1988). *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains, Volume 1*. Roggebaai, Cape Town: United Bible Societies.

McDowell, J.D. 1999. *The new evidence that demands a verdict*. Nashville: Thomas Nelson.

Meiring, P. (red.). 1996. *Suid-Afrika, land van baie godsdienste*. Pretoria: Kagiso.

Meiring, P. & Lederle, H.I. (reds.). 1979. *Die eenheid van die Kerk*. Kaapstad: Tafelberg.

Mersch, S.J. 1938. *The whole Christ*. London: Dobson Books.

Metzger, M.M. 1993. *Breaking the code: Understanding the book of Revelation*. Nashville: Abingdon.

- Moon, Y. 1998. Albrecht Ritschl (1822-1889). Available:
http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_675_ritschl.htm. [2006, 23 February].
- Morris, L. 1969. *Revelation: The Tyndale New Testament Commentaries*.
Leicester, England: Inter-Varsity.
- Mounce, R.H. 1977. *The Book of Revelation: The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapid, Michigan: Wm. B. Eerdmans.
- Müller, B.A. 1985. Eskatologiese prediking. In Burger, C.W.; Müller, B.A. & Smit, D.J. (reds.). *Riglyne vir eskatologiese prediking: Woord teen die lig, reeks 6*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers. 9-22.
- Osborne, G.R. 2002. *Revelation: Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Otto, R. 1943 (1938). *The kingdom of God and the Son of Man*. Translated from the German by Floyd V. Filson and Bertram Lee-Woolf. London: Butterworth.
- Postma, J. 1969. God Drie-Enig as Koning en Christus as Koning, in in Du Toit, S. (voorsitter van eindredaksie); Duvenhage, S.C.W.; Snyman, W.J.; Van der Walt, T. 1969. *Die Koninkryk van God*. Potchefstroom: Potchefstroom Herald Bpk.
- Ramm, B. 1987. *Hermeneutics*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

- Ramsey, J.B. 1977. *Revelation: An exposition of the first 11 chapters*. Great Britain: The Banner of Truth Trust.
- Ramsay, W.M. 1963. *The seven letters to the seven churches of Asia: and their place in the plan of the Apocalypse*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Ridderbos, H. 1969. *The coming of the Kingdom*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Board.
- Ridderbos, H. 1975. *Paul: An outline of his theology*. Translated from the German by John Richard de Witt. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Ridderbos, H. 1979. Church, World, Kingdom. *Wetenskaplike bydraes van die PU vir CHO, Reeks F Instituut vir die bevordering van Calvinisme, Reeks F1 IBC-Studiestukke (141)*, September. Potchefstroom: PU vir CHO.
- Riekert, S.J.P.K. 1980. Critical research and the one Christian Canon comprising two Testaments. *Neo Testamentica*, (14).
- Riekert, S.J.P.K. 2005. Die literatuurvorme van die Ou Testament. Klasnotas (Bybelkunde BYB 152). Bloemfontein: Universiteit van die Vrystaat.
- Rottenberg, I.C. 1980. *The promise and the presence: Towards a theology of the Kingdom of God*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.

Rucks, K-L. 2002. Albrecht Ritschl (1822-1899): A Summary of his Introduction to 'A Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation.' Available:
http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_675_ritschl.htm. [2006, 29 April].

Sadgrove, M. 1982. Vertakkings van die Kerk. In Beaver, R. P.; Bergman, J.; Langley, M.S.; Lane, T.; Maxwell, E.A.; Metz, W.; Romarheim, A.; Walls, A.; Withycombe, R. & Wootton, R.W.F. (eds). 1982. *Godsdienste van die Wêreld*. Kaapstad: Struik.

Schweitzer, A. 1954 (1911, 1910). *The Quest of the Historical Jesus: A critical study of its progress from Reimarus to Wrede*. Translated from the German by W. Montgomery. London: SCM.

Schweitzer, A. 1968. *The Kingdom of God and Primitive Christianity*. Translated from the German by Rhena Eckert-Schweitzer Translation & L.A. Garrard. London: Adam & Charles Black.

Scott, J.R.W. 1958. *What Christ thinks of the Church*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.

Stuhlmacher, P. 1979. *Historical criticism and theological interpretation of Scripture*. London: SPCK.

Swart, G.J. 1959. *Die vraagstuk van die eenheid, verskeidenheid en verdeeldheid van die Kerk: 'n Ekumenies-ekklesiologiese ondersoek*. Pretoria: V en R-Drukkery.

Sweet, J. 1990 (1979). *Revelation*. London: SCM Press.

Swete, H.B. 1977. *Commentary on Revelation*. Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications.

Tate, W.R. 1991. *Biblical Interpretation: An integrated approach*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Terry, M.S. 1974. *Biblical Hermeneutics*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

The Columbia Electronic Encyclopedia, 6th ed. 2006. Centripetal force and centrifugal force. Columbia: Columbia University Press. Available: <http://www.infoplease.com/ce6/sci/A0811114.html>. [2006, 8 May].

Theron, P.F. 1978. *Die ekklesia as kosmies-eskatologiese teken*. Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing, Publikasiereeks nr. 66. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

Thomas, R.L. 1992. *Revelation 1-7: An Exegetical Commentary*. Chicago: Moody Press.

Thompson, L.L. 1990. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Tuckett, C. 1987. *Reading the New Testament: Methods of Interpretation*. London: SPCK.

- Van der Walt, S.J. 1969. Teologiese-historiese blik op die gedagte van die Koninkryk van God. In Du Toit, S. (voorsitter van eindredaksie); Duvenhage, S.C.W.; Snyman, W.J. & Van der Walt, T. 1969. *Die Koninkryk van God*. Potchefstroom: Potchefstroom Herald Bpk.
- Van der Walt, T. 1969. Die voleinding van die Koninkryk, in Du Toit, S. (voorsitter van eindredaksie); Duvenhage, S.C.W.; Snyman, W.J.; Van der Walt, T. 1969. *Die Koninkryk van God*. Potchefstroom: Potchefstroom Herald Bpk.
- Van der Walt, T. 1985. *Die Koninkryk van God in die Bybel*. Instituut vir Reformatoriese Studie: Wetenskaplik bydraes van die PU vir CHO. Potchefstroom: PU vir CHO.
- Van Zyl, H.C. 1999. 'n Perspektief op makrogemeentes vanuit die wesenwoord van die kerk volgens die Nuwe Testament. *Acta Theologica*, 19(2), 96-112.
- Venter, L.S. 2006. Lesing 5: Die skryf van die eerste ontwerp. Klasnotas (Die skryf van die M- en D- verhandeling of -proefskrif: 'n oriëntasie deur die Eenheid vir Retoriese en Akademiese Skryfkuns). Bloemfontein: Universiteit van die Vrystaat.
- Von Rad, G. 1964. מלך and מלכות in the OT. In Kittel, G. (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament, Volume II*. Translated from the German by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: William. B. Eerdmans.
- Vorster, W.S. 1986. Tekste met 'n apokaliptiese perspektief. In Deist, F.E. & Vorster, W.S. (reds.). 1986. *Woorde wat ver kom: Literatuur van die Ou Testament – Deel 1*. Kaapstad: Tafelberg. 158-176.

Vos, G. 1979. *The Kingdom of God and the Church*. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Co.

Weiss, J. 1964. *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Göttingen: Vandernhoeck & Ruprecht.

Yoder, J.H. 1994. *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*. Grand Rapids, Michigan: William. B. Eerdmans.

Zorn, R.O. 1962. *Church and the Kingdom*. Philadelphia, Pennsylvania: Presbyterian and Reformed Publishing Company.

Afrikaanse opsomming en sleutelterme

Die doel van hierdie studie is om die verhouding tussen die terme *Koninkryk van God* en *Ekklesia* na te vors binne die probleemveld van Bybelse hermeneutiek. Daar word op Openbaring 1-3 gefokus omdat dit die kernidee van hierdie studie saamvat, naamlik dat die Koninkryk van God die spil is waaromheen die bestaan van die Ekklesia (Kerk) wentel. 'n Bestudering van die historiese agtergrond dui daarop dat die Kerk in Openbaring reeds deur 'n era van vervolging is en weer vervolgd sou word. Oorwinning lê opgesluit in die werklikheid van 'n geloofservaring van die Koninkryk wat in en deur die Kerk moet werk. Openbaring is 'n apokaliptiese geskrif met profeties-eskatologiese gerigtheid. 'n Tekskritiese beskouing van Openbaring 1:6 wys daarop dat die korrekte gebruik van βασιλεία (*basileia*: koninkryk) uitgesoekte afsondering en heerskappy saam met God simboliseer. Die Griekse woord βασιλεία (*basileia*: koninkryk) het 'n funksionele/abstrakte betekenis (die feit dat God regeer), maar ook 'n geografiese betekenis. Die bestudering van verskillende eskatologiese interpretasiemodelle gee aanleiding tot konsekwent-eskatologiese dialektiek; die Kerk beleef die werklikheid van 'n geloofservaring *reeds* nou, maar besef ook dat die eskatologiese Koninkryk van God *nog nie* gekom het nie. Die koms van die Koninkryk van God het twee hoofmomente, naamlik die eerste en die tweede koms van Christus. Die Ekklesia is hoofsaaklik die gemeenskap van gelowiges. 'n Bipolêre eenheidsmodel, die onsigbare eenheid van die Kerk, soos metafories uitgebeeld in die volk van God en die liggaam van Christus, word met die sigbaarheid van die institusionele Kerk gekombineer deurdat die mistieke eenheidskarakter van die Kerk deur die institusionele Kerk sigbaar gemaak word. Aspekte oor die mistieke eenheid van die Kerk is die gesamentlikheid, die uitverkorenheid, die eenheid in verskeidenheid en die hoofskap van Christus. In Openbaring is en vervang die Kerk die volk van Israel. Die verhouding tussen die Ekklesia en die Koninkryk van God word aan die hand van twee simboliekbeelde nagevors, naamlik die Bybelse kandelaarbeeld en die rotasiebeeld. Die rotasiebeeld wys op twee kragte wat tussen die Koninkryk van God en die Ekklesia werksaam is. Aangesien die Kerk deur die duiwel uitgedaag word om te verwêreld, oefen die Kerk 'n

middelpuntvliedende krag op die Koninkryk uit. Die Koninkryk oefen egter 'n middelpuntvliedende krag op die Kerk uit deurdat God aktief by sy Kerk betrokke is. In die kandelaarbeeld wys die sewe kandelare (Openbaring 1:20) op die sewe gemeentes in Openbaring 2-3. Twee kandelaareienskappe, naamlik die sewetal en die afsonderlikheid, asook die kandelaarfunksie (om lig te gee) knoop die kandelaarbeeld van Openbaring aan dié van die Ou-Testamentiese heiligdom. Die sewetal in die kandelaarbeeld dui op Goddelike volmaaktheid, God se aktiewe betrokkenheid en op volkome verteenwoordiging van die universele Kerk van alle tye. Die tweede kandelaareienskap, naamlik die afsonderlikheid, dui op die geestelike eenheidsirkel waarbinne die gemeentes staan (met Christus as die samebindende faktor), maar ook op die verskillende milieus waarin die Kerk haarself kan bevind. Die funksie van die Kerk is om die lig vir die wêreld te wees. Die Kerk het nie lig in haarself nie, maar dra God se lig uit deur die aardse verteenwoordiger van God se eskatologiese Koninkryk te wees. In die wêreld is die Kerk aan 'n opponerende bese mag blootgestel wat poog om uiterlik (deur beproewing en vervolging) en innerlik (deur geestelike sluimering en valse lering) die Kerk weg te trek van God af. Die Kerk mag nie verwêreld nie, maar moet die Koninkryk van God beliggaam deur suiwer lering wat die lewe van die Kerk beïnvloed en tot 'n innerlike realiteit en vurigheid vir die Koninkryk lei deur die Heilige Gees. In die Koninkryk van God triomfeer die Kerk saam met Christus oor die duisternis.

Sleutelsterme

Apokaliptiek

Bybelse hermeneutiek

Eenheid van die Kerk

Ekklesia

Eskatologie

Kerk

Koninkryk van God

Nuwe Testament-teologie

Openbaring

Tekskritiek

English abstract and key terms

The purpose of this study is to do research on the relation between the terms *Kingdom of God* and *Ecclesia*, within the problem field of Biblical hermeneutics. The focus is on Revelation 1-3 as it encompasses the main idea of this study, namely that the Kingdom of God is the axis around which the existence of the Ecclesia (church) revolves. A study on the historical background indicates that the Church in Revelations has gone through an era of prosecution and that it will happen again. Victory is encompassed in the reality of a religious experience of the Kingdom that has to function in and through the Church. Revelations is an apocalyptic writing (document) with prophetic-eschatological alignment (direction). A text-critical study of Revelation 1:6 reveals that the correct use of the word βασιλεία (*basileia*: kingdom) symbolizes selective seclusion and sovereignty with God. The Greek word βασιλεία (*basileia*: kingdom) has a functional/abstract meaning (the fact that God reigns) but also a geographical meaning. The study of the different eschatological interpretation models contributes to consequent-eschatological dialectics; the Church experiences the reality of a religious experience now already, but also realizes that the eschatological Kingdom of God has not come yet. The coming of the Kingdom of God has two principal moments, namely the first and the second coming of Christ. The Ecclesia is essentially the communion of the faithful. A Bipolar unit model, the invisible unity of the Church, as symbolized metaphorically in the people of God and the body of Christ, is combined with the visibility of the institutional Church through the emergence of the mystical unity character of the Church through the institutional Church. Aspects concerning the mystical unity of the Church are the togetherness, the predestination, the unity in diversity and the principalship of Christ. In Revelations is, and replace the Church, the people of Israel. The relationship between the Ecclesia and the Kingdom of God will be studied alongside two symbolic images, namely the Biblical chandelier symbol and the rotation symbol. The rotation symbol refers to two powers acting between the Kingdom of God and the Ecclesia. In view of the fact that the Church is being challenged by the devil to become secular, the Church exercises a centrifugal power on the Kingdom. The Kingdom however, exercises a centrifugal power on the Church through God being actively involved in His Church. The seven

chandeliers (Revelations 1:20) of the chandelier symbol refer to the seven congregations in Revelations 2-3. Two characteristics, namely the septet and the seclusion, as well as the chandelier function (providing light) link the chandelier symbol of Revelations to the sacredness of the Old Testament. The septet in the chandelier symbol point to the perfection of God, the active involvement of God and the complete representation of the universal Church of all times. The second characteristic of the chandelier symbol, namely the seclusion, not only points to the religious circle of unity where in the congregations exist (with Christ as the binding factor), but also to the various milieus the Church can find herself in. The function of the Church is to be the light for the world. The Church does not have light in herself, but carries the light of God by being an earthly representative of the eschatological Kingdom of God. In the world, the Church is exposed to an opposing evil power that attempts to move the Church away from God, externally (by means of affliction and prosecution) and internally (by means of religious slumber and deceitful doctrine). The Church may not become of this world, but must embody the Kingdom of God by means of pure doctrine that influences the life of the Church, and leads to an inner reality and passion for the Kingdom of God through the Holy Ghost. In the Kingdom of God the Church triumphs with Christ over the darkness.

Key terms

Apocalyptic

Biblical hermeneutic

Unity of the Church

Ecclesia

Eschatology

Church

Kingdom of God

New Testament theology

Revelation

Text criticism