Die basis en dryfkrag van die geregtigheidseis by die Groot Profete

J.L. Helberg
Departement Ou en Nuwe Testament
Potchefstroomse Universiteit vir CHO
POTCHEFSTROOM

Abstract

Different opinions exist about the question whether righteousness or justice (ṣedeq) in the Old Testament is to be understood juristically or soteriologically. In this article an attempt is made to explore the basis and driving force of the demand for justice in the time of the Great Prophets (Isaiah, Jeremiah and Ezekiel). It is stressed that righteousness does not merely have a juristic or soteriological character, nor does it merely express loyalty to the community, but that it is a covenantal and kingdom concept. The typical approach of the different Great Prophets as well as the communal aspect in their approach will be discussed.

1. INLEIDEND

Daar is uiteenlopende opvattings oor die vraag of geregtigheid ('ṣedeq') in die Ou Testament juridies (geregtelik) of soteriologies (verlossend) verstaan moet word. In die juridiese betekenis is die eis van God beheersend: ooreenkoms met die gestelde norm; in die soteriologiese betekenis word geregtigheid nie betrek op 'n norm wat deur God gestel word nie maar is die verhouding met God beheersend en is geregtigheid sinoniem met redding of heil (vgl. Johnson, 1989:903 vir 'n bespreking van die verskillende standpunte). Hierdie artikel wil met eksegetiese en veral openbaringshistoriese gegewens aantoon dat geregtigheid by die Groot Profete nie bloot juridies en ook nie bloot soteriologies is nie en ook nie bloot gemeenskapsgetroue optrede aandui nie, maar 'n verbondsmatige en koninkryksmatige begrip is. Die basis en dryfkrag van die eis om geregtigheid te beoefen, is die verbond en die koninkryk van God. (Vir die openbaringshistoriese benadering wat erns maak met die historiese aspek van die openbaring maar nie konsekwent chronologies te werk gaan nie, vgl. Helberg, 1983:62,63, 69-71.) Aandag sal gegee word aan die Groot Profete se onderskeie benaderings sowel as dit wat die gemeenskaplike kenmerk van hulle benaderings is.

2. DIE HEBREEUSE BEGRIPPE

Die saak waarom dit in hierdie artikel gaan, word veral uitgedruk deur die Hebreeuse woorde 'ṣedeq', of 'ṣ^{e}dāqâ', en 'mišpāṭ' en deur aanverwante terme of begrippe. Ons sou oor die algemeen kon praat van reg-en-geregtigheid (vgl. Stek, 1978:158-160). Dit gaan in hierdie artikel om die eis wat in hierdie verband aan mense gestel word, en nie om die geregtigheid soos dit by God veronderstel of verwag word nie. Die geregtigheid van God kom wel ter sprake, maar alleen in sover dit verband hou met die eis wat in hierdie verband aan die mens gestel word (oor die geregtigheid van God in die Ou Testament vergelyk onder andere Crüsemann, 1976).

'Ṣedeq' en 'ṣ^{e}dāqâ' is nie heeltemal sinonieme nie. 'Ṣ^{e}dāqâ' is meer konkreet in betekenis en is 'ṣedeq' in funksie (Johnson, 1989:912,916). Hierdie verskil in betekenis is vir die doel van hierdie artikel nie werklik belangrik nie en kan verder buite rekening gelaat word.

'Ṣedeq'/'ṣ^{e}dāqâ' beteken: wat reg is, as prinsipe; 'mišpāṭ' slaan op die praktiese uitoefening van geregtigheid en sluit beslissing, oordeel en wet in (Johnson, 1989:907,908). 'Mišpāṭ' is wat iemand toekom: sy aanspraak op iets, sy plig, wat reg is, wat gepas is, orde (*Ordnung*) (Liedke, 1976:1005; Vriezen, 1966:421). 'n 'Ṣaddîq' is dan ook iemand of iets wat so is soos 'n mens van hom verwag (Vriezen, 1966:421). Vanuit die betekenis van 'wat iemand toekom', het die betekenisse van oordeel en verlossing ontstaan (Johnson 1989:1002,1005,1006; vgl. verder Koch, 1976:525-528 oor geregtigheid by die profete). 'Ṣedeq'/'ṣ^{e}dāqâ' en 'mišpāṭ' kom dikwels saam voor (Liedke, 1976:1005).

3. ENKELE VERKLARINGS OOR DIE ONTSTAAN VAN DIE GEREGTIGHEIDSEIS BY DIE PROFETE

'n Nuwe aspek by die profete van die agste eeu voor Christus is dat hulle nie meer indiwiduele dade en persone aanval nie, maar die 'samelewing', die 'sisteem' (Koch, 1971:238). Die volgende verklarings word volgens Koch daarvoor gegee:

- Die profete is predikers van die Goddelike wet en laat die Goddelike gebooie weer aan die woord kom na eeue van religieuse en morele slapheid (bv. by Zimmerli).
- Die profete gebruik nie die begrip *wet* nie, maar wel dikwels *geregtigheid* ('ṣ^{e}dāqâ'). Hulle is ontdekkers en verkondigers van die sedelike wêreldorde wat in elke mens se gewete geskryf is. Dit is nie primêr 'n indiwidueel-etiese aangeleentheid nie,

maar 'n sosiaal-etiese. Daarom vereis die profete nie soseer 'n rein hart nie as regte instellings, veral in belang van die behoeftiges en regloses (bv. by Wellhausen).

* Die teosentriese ervaring en die voorgevoel van onheil wat daaruit voortvloei, is die bepalende grond van die profete se sosiale kritiek, en dié het ontstaan langs die weg van refleksie. Die sekerheid van die einde staan vir die profete vas nog voor hulle die grond daarvoor in die misstande van hulle tydgenote vind (Weiser).

* Die profete gaan uit van 'n Godgewilde opvatting oor 'n duidelike gemeenskapsideaal vir die volk (bv. by Troeltsch). Volgens Alt geld: 'n man - 'n huis - 'n erfdeel aan grond en bodem.

* Skoling van die profeet deur die wysheid (bv. by Wolff).

Koch (1971:247-254) stel dat die armes hulle huise en grond verloor (Jes. 5:8; 3:14 e.v.) en daardeur uitgesluit word uit die kultus- en regsgemeenskap. Hulle verloor hulle 'mišpāṭ'; so iets soos hulle 'selfstandige bestaan'. Die bepalings oor die bodem is belangrik omdat iemand se kultus-, regs- en weermagsbevoegdheid daarmee saamhang. Die profete se benadering van 'mišpāṭ' is gegrond op vaste oorleweringe. In aansluiting by die Septuagint impliseer die gangbare uitleg 'mišpāṭ' as reg en 'ṣ^{e}dāqâ' as geregtigheid. Hierdie betekenisse is egter te juridies. 'Mišpāṭ' is in werklikheid die gemeenskapsgetroue bestaan wat daagliks opnuut bewaar moet word. Volgens Koch (1971:255-256) is daar 'n noue verbinding tussen die einde van die heilshistoriese voorgeskiedenis en die vestiging van 'mišpāṭ' en 'ṣedeq' vir die verdere bestaan van die volk in die land. Dit is veral by Jesaja duidelik, byvoorbeeld in die wingerdlied (Jes. 5): toe dit so ver gevorder het dat Israel 'ingeplant' was, het Jahwe gewag op 'mišpāṭ' en ṣedāqâ as vrug, maar die teendeel het ingetree. Volgens die profete van Jerusalem eindig die heilvolle Jahwe-tyd met die verkiesing van Sion tot sentrale heiligdom en Dawid tot sakrale koning, die twee grondstene van 'mišpāṭ' en 'ṣ^{e}dāqâ'. Met die hoeksteen op Sion is 'mišpāṭ' en 'ṣ^{e}dāqâ'gevestig (Jes. 28:17). God se eertydse heerskappy het Israel nie slegs die erfland as besitting gegee nie, maar ook die toerusting tot gemeenskapsgetroue bestaan. Slegs as 'ṣ^{e}dāqâ' en 'mišpāṭ' by 'nahala' bykom, het die heilsgeskiedenis sy doel bereik. 'Mišpāṭ' en 'ṣ^{e}dāqâ' is ten nouste daarmee verbind dat elke indiwiduele vrye boer sy huis en grond besit (Jes 10:2), elke 'saddiq' het 'n werkingsfeer van 'ṣ^{e}dāqâ' om hom, wat deur die misbruik van staatsmag van hom ontneem kan word.

Koch (1971:238-242) lewer grondige kommentaar op die verskillende opvattings. Hy lê verder tereg klem op die noue verband tussen Israel se woon in die land en die eis om geregtigheid. Hierdie verband word immers in die Pentateug gelê deur die belangrike

plek wat aan die gebooie toegeken word: tussen die uittog en die intog (vgl. Helberg, 1990:87-89). Hy betrek die profetiese kritiek egter te veel op die grondbesit van die boerefamilies. Hy wys trouens self daarop dat Jesaja se kritiek nie beperk is tot die lot van die kleinboere nie, maar dat dit ook die weduwees en weeskinders wat nie grond besit nie, insluit. Die klem moet sterker val op die profete se verbonds- en koninkryksbenadering.

4. DIE VERBONDS- EN KONINKRYKSAARD VAN GEREGTIGHEID BY DIE GROOT PROFETE

Geregtigheid by die Groot Profete (Jesaja, Jeremia en Esegiël), soos in die res van die Ou Testament, is nie 'n neutrale begrip wat bloot uitdruk dat iets in ooreenstemming met 'n bepaalde onpersoonlike norm is nie. Verder word nie bloot die verhouding tussen mense uitgedruk nie, maar is die verhouding tot God ook altyd in geding.

4.1 Die verbondsaard van geregtigheid.

Geregtigheid het eerstens te doen met die besondere verhouding waarin God in die Ou Testament tot sy volk Israel staan (vgl. byvoorbeeld Engelhard, 1980:19). Ou-Testamentici soos Kutsch, Fohrer, Perlitt en Barr betwis dat verbond 'n sentrale plek in die Ou Testament ingeneem het en dat dit oral waar hierdie begrip voorkom, dieselfde inhoud aandui. Die verbond word gesien as 'n redelik laat verskynsel, 'n vrug van die Deuteronomistiese beweging (vgl. Barr, 1974:13-16). Teenoor hierdie benadering geld dat die verbondsbegrip so 'n sterk en grondige invloed in die optekening van Israel se geskiedenis het dat die verbond onmoontlik so laat eers kon ontstaan het (vgl. Gordon, 1985:55). Die standpunt van Barr en andere raak nie wesenlik die uitgangspunt vir hierdie artikel nie. Die afwesigheid van die woord *verbond* in Jesaja 1-39 kan daaraan toegeskryf word dat die profeet die term vermy omrede Israel se meganiese en selfgenoegsame hantering daarvan (vgl. verder Helberg, 1990:81-87). Die feit bly dat Jesaja 'n besondere verhouding sien tussen God en Israel, soos dié van 'n vader tot sy kinders en omgekeerd (vgl. byvoorbeeld Jes. 1:2,3). Hy gebruik ook tipiese verbondsterminologie, soos "my volk" en "ons God" (Jes. 1:3,10). Dit gaan hier juis om hierdie besondere verhouding wat spreek van wedersydse toegeneentheid en van lojaliteit en verpligting. Hierdie verhouding rus nie op 'n natuurlike, familiale band nie en is nie vanselfsprekend nie; dit rus in God se genadige bemoeienis alleen en in die verantwoordelikheid wat uit hierdie bemoeienis en verhouding voortvloei. Vir die doel van hierdie artikel hoef nie oor die nuanseringe in hierdie verhouding in verskillende tye verder gehandel te word nie.

Glueck (1961:21-24) wys daarop dat 'ṣedeq' in 'n noue verhouding met 'b^{e}rît' (verbond) staan, en wel as 'n verbondmatige verhouding. 'Ḥesed' kenskets nie slegs die inhoud van die verbond nie, maar is ook 'n parallel van 'b^{e}rît'. Die onderskeid tussen 'ḥesed' en 'ṣedeq' in hierdie samehang is dat 'hesed' die oop, oorborrelende lojaliteit aandui, terwyl 'ṣedeq' die vorm en die werkinge van die positief geordende gemeenskapsverhouding beskryf (Johnson, 1989:919,920). God toon sy geregtigheid deurdat Hy die verbond en uiteindelik die hele skepping in stand hou; Hy is die oorsprong en die waarborg van alle geregtigheid. Daar is geen geregtigheid onafhanklik van Hom nie (Johnson, 1989:920).

Vroeër is die dryfveer vir die profete se fokus op die sosiale aanklag verklaar uit hulle hoë etiese benadering; vandag word egter meer gewig toegeken aan hulle benadering van die Godsreg. Jesaja se lied oor God se wingerd (Jes. 5:1-7) en Jeremia se tempelrede (Jer. 7:1-15) is 'n voorbeeld hiervan (vgl. ook Am. 2:6 e.v.; 5:10-15,24; 8:4-7; Westermann, 1978:114). Die dryfveer vir die profete se oproep tot geregtigheid sit dus veel dieper as etiese bewoënheid. Hulle is deur God se heerskappy gekonfronteer, oorweldig en in diens geneem (vgl. byvoorbeeld Jer. 20:7; Eseg. 1:3; 2:2; 3:22; Jes. 6; Am. 3:8). Dit gaan om 'n koninkryksbenadering. (Vgl. ook die bespreking in 3.2 hier onder.)

Daar bestaan 'n noue verband tussen God se geregtigheid en die tora of wet (Johnson, 1989:908,921; Vangemeren, 1990:84). God betoon sy reddende geregtigheid daarin dat Hy aan die mense sy wet gee. Dit behoort dan ook tot die geregtigheid van die mens dat hy in ooreenstemming met die wet leef. Hierin gaan dit nie in die eerste plek om die vervulling van enkele gebooie nie, maar om die harmonie tussen 'ṣedeq' (ken) en "God se tora in die hart hê" (Jes. 51:7; Johnson, 1989:920). Daar is dus 'n noue verband tussen geregtigheid en die verbondsverhouding met God, soos duidelik blyk uit Jeremia 31:31-34 en Esegiël 36:26-28 (vgl. ook die Vredevors in Jes. 9:7). Deur die hulpeloses aan verontregting prys te gee, doen Israel die verbondsverhouding met God geweld aan. Hy is die God wat Hom oor die hulpeloses ontferm (Jes. 1:2,17,18, ens.; vgl. ook Patterson, 1973:233). Die ander kant van die munt is daarom dat die verbondsbreker gestraf word (Jes. 1:27; 10:21; 5:15 e.v.; 28:7; Eichrodt, 1961:244,245).

Ook Vriezen ken 'n baie belangrike plek aan die verbond toe al sien hy dit nie as sentrale begrip in die Ou Testament nie en lê hy die klem op die gemeenskap tussen God en mens. Vriezen (1966:379) stem saam met Boecker (1964:16) dat die regshandele in Israel nie juristies verstaan moet word nie, maar vanuit die begrip *gemeenskap*, wat so belangrik is vir die Hebreeuse denke. Die reg (regsreëls ens.) het die gemeenskap en die lede as sodanig in religieuse en sosiale sin op die oog, as geheel sowel as indiwidueel. Die regverdige is die gemeenskapsgetroue mens wat volgens die verbond leef (Kraus, 1972:LXXV).

Ook wanneer die profete dit het teen Israel se gebrek aan kennis waardeur hulle in die afgrond beland, gaan dit nie om blote gebrek aan verstandelike kennis nie maar om gebrek aan die regte verhouding met God. Dit gaan om gebrek aan kennis met die hart: hulle wil God nie ken deur Hom volgens sy wil te dien nie.

4.2 Die koninkryksaard van geregtigheid.

Die geregtigheidsbegrip by die Groot Profete, soos in die res van die Ou Testament, is tweedens, en veral, 'n koninkryksbegrip (vgl. Stek, 1978:158-160). Die koninkryksbegrip is in sekere opsigte 'n omvattender begrip as die verbondsbegrip, veral die verbondsbegrip soos Israel dit benader het. Hulle het die verbond baie juridies opgeneem en dit as 'n onpersoonlike ooreenkoms gesien, 'n ooreenkoms wat op meganiese manier onbreekbaar is. Hulle het God in hulle verbondsbegrip ingeperk en sy onveranderlike trou gemeganiseer tot 'n outomatiese meganisme vir hulle verlossing. Persoonlike verlossing is op die agtergrond geskuif en so ook die waarskuwing oor straf vir ongehoorsaamheid (Jes. 1:11,14-17; 5:1-7; Jer. 7:1-7; Eseg. 3:16-21; vgl. ook Bright, 1953:83,84).

Die Groot Profete daarenteen, beklemtoon die verbondsverhouding in 'n veel groter raamwerk, naamlik dié van God as Skepper en Regeerder (Jes. 1:2,3; 6:3,13; 40:1,12 e.v.; 43:1 e.v.; 45:11,12; 55:3 e.v.; 66:22; Jer. 2:27; 7:21 e.v.; 10:10 e.v.; 31:31-35; Eseg. 1-3; 36:22 e.v.; 37:11-14). Van die eerste bladsye van die Ou Testament af word die heerskappy van God as Skepper en as Regeerder van alles beklemtoon. Hierdie heerskappy trek veral saam in die mens as kroon van God se skepping, die mens wat God se heerskappy oor alles, insluitende homself, moet erken. Dit gaan oor God se heerskappy oor 'n wêreld en 'n mensdom wat heer oor homself wil wees en sy eie wil as norm vir alle optrede wil laat geld, 'n wêreld van selfsug en onreg en wat telkens afstuur op ondergang (vgl. ook Vangemeren, 1990:86). Dit geld ook van Israel. Tog voer God sy heerskappy deur. Hy doen dit deur hierdie onwillige mens te laat kom tot erkenning van God se wil. Dit doen Hy in en deur die geskiedenis en deur sy woord (vgl. Helberg, 1976; vgl. Bright, 1953, veral p. 7-12 oor die begrip *koninkryk*).

Die koninkryksheerskappy van God word deur die Groot Profete nie in terme van 'n aardse koninkryk gesien nie. Hulle transendeer eerder die aardse koningskap deur die verwagting van 'n toekomstige figuur - een wat baie meer as 'n gewone koning sal wees (vgl. byvoorbeeld Jes. 9:6; Jes. 11:1-3; Jer. 23:5,6; Eseg. 34:23 e.v.). Hulle wys veel meer op die aardse koningskap se mislukking deurdat nie toegesien word dat die wil van God in Israel uitgevoer word om geregtigheid te laat geskied nie. Ook Eichrodt (1961:245-247) benadruk dat die profete sterk klem lê op die skeppersheerskappy en koningsheerskappy van God, maar hy trek hierdie aspekte te sterk in die verbond in.

Hy sê wel tereg dat die gebruik van die term '$ṣ^{e}$dāqâ' ter aanduiding van God se bereidheid om vir sy skepsele te sorg, die mense daaraan herinner dat dit om die vervolmaking van 'n gemeenskapsverhouding gaan. In hierdie gemeenskapsverhouding word enersyds die mens se totale mislukking duidelik, en verskyn andersyds die kontinuïteit van die Goddelike optrede in al sy heerlikheid, naamlik God se trou aan 'n ewige doel. Die verhouding van wetsverpligting het dus 'n genadeverhouding geword.

Die wese van die oorspronklike begrip van God se geregtigheid lê nie in 'n etiese postulaat of 'n morele wêreldorde of in 'n ideaal van 'n onpartydige retribusie wat deur 'n innerlike noodwendigheid bewerk word, of in 'n personifikasie van die etiese in God nie (Eichrodt, 1961:249). Dit is eerder 'n persoonlike eienskap wat alle wette en norme transendeer en aan die gemeenskapsverhouding wat gedurig op die rots van die wet verpletter word, permanentheid verleen deurdat dit 'n weg bied om die gebroke band te herstel. Daardeur word volgens Eichrodt aan mense die moontlikheid gebied om uiteindelik die doel van die wet te bereik, naamlik die verheerliking van God se Naam in gewillige toewyding aan hulle broeders. Die geregtigheid van God bly dus in wese 'n religieuse begrip. Dit weerstaan enige poging om tot 'n etiese idee afgewater te word en kom slegs werklik tot sy reg wanneer dit onafskeidelik met die soewereiniteit van God verbind is en daarop uitloop.

5. DIE BASIS EN DRYFKRAG VAN DIE EIS OM GEREGTIGHEID BY DIE ONDERSKEIE GROOT PROFETE

Die Groot Profete het elkeen 'n eie aanslag en dit kom ook uit in hulle onderskeie hantering van die eis om geregtigheid. Daarom word hier eers ingegaan op hulle onderskeidende aanslag.

5.1 Jesaja: die heiligheid van God

Die boek Jesaja laat die klem sterk val op die heiligheid van God, soos blyk uit die naam *Heilige van Israel* wat ongeveer 30 keer in die Ou Testament voorkom, waarvan net vyf keer buite die boek Jesaja en ongeveer ewe veel keer in Jesaja 1-39 en Jesaja 40-66 (vgl. Beuken, 1979:82). In die roepingsvisioen van Jesaja kom die heiligheid van God ook sterk na vore. Die serafs roep: "Heilig, heilig, heilig is die Here die Almagtige!" (Jes. 6). Sy heiligheid dui nie op afgesonderdheid nie. God is nie 'n ver en afsydige God nie. Die uitroep oor sy heiligheid word in een asem opgevolg deur die uitroep: "Die hele aarde is vol van sy magtige teenwoordigheid" (of heerlikheid - 'kābôd'; vgl. ook Kaiser, 1970:60-62). Hy is ook nie bloot die "Heilige" nie, maar die "Heilige van Israel"; Hy staan in 'n verhouding met sy volk. Sy heiligheid is 'n verbondsmatige begrip. Daarom vereis Hy ook die regte verhouding met mense: daar

moet reg en geregtigheid ('mišpaṭ' en 'ṣedeq') aan hulle geskied (Jes. 1:4,17,21,23). Die Heilige God laat Hom as Heilige ken deur geregtigheid ('ṣedeq') uit te oefen, deur onreg regverdig te straf ('mišpaṭ'; Jes. 5:16). Geregtigheid behoort tot sy wese (vgl. Scott, 1956:201). Van Israel word vereis dat hulle die Here moet "ken" ('yāda") - wat meer inhou as intellektuele kennis. Soos 'n bees en 'n donkie hulle eienaar ken deur omgang met hom en die ervaring van sy sorgsaamheid, so behoort Israel vir God te ken. Hulle is immers sy kinders (Jes. 1:2). Maar deur gebrek aan 'kennis' word Israel met ballingskap getref (Jes. 5:13). Hulle 'kennis' is 'n verdraaide en omgekeerde kennis: hulle noem goed sleg en sleg goed, ontneem die regverdiges hulle reg ('ṣidqat' 'ṣaddîqîm') en verag die Woord van die Heilige van Israel (Jes. 5:20,23,24).

In Jesaja 1-39 val die klem daarop dat God reg en geregtigheid eis en dat Hy Israel straf omrede dit by hulle ontbreek. Israel word hier gesien as die een wat onreg pleeg (vgl. byvoorbeeld Jes. 1:17,23; 5:16). In Jesaja 40-66 word Israel gesien as die een wat geregverdig is. Dit het gebeur deur straf heen (Jes. 40:2), maar die eintlike grond is God se trou en genade wat hulle sonde vergewe en hulle red sonder enige verdienste aan hulle kant (Jes. 40:2; 45:25; 53:11; vgl. ook Beuken, 1983:91; Westermann, 1978:32). Deur hierdie kenmerk van genade in God se optrede is daar in die woord ('ṣ^{e}dāqâ') in Jesaja 40-66, heel dikwels 'n oorvleueleling van die betekenis *geregtigheid* en die betekenis *redding* (ook soms beskerming, vgl. Jes. 41:2; 45:19,34,25; 46:12,13; 51:8; ens.; vgl. Beuken, 1979:64,239). In Jesaja 40-66 val die klem dus daarop dat God vir Israel geregtigheid bewerk (en dit beteken tegelykertyd redding). Hierdie geregtigheid word bewerk deurdat die dienaar Jahwe ken ('yāda"), Israel regverdig maak en hulle skuld dra (Jes. 53:11; vgl. ook 50:8. In die dienaar-liedere, naamlik Jesaja 42:1-6; 49:1-7; 50:4-11 en 52:13-53:12, is die betekenis van "dienaar" vloeiend. Soms word Israel daarmee aangedui, soms iemand meer as Israel en soms albei tegelykertyd, vgl. Bright, 1953:150,151). Die geregtigheid in Jesaja 40-66 is dus verbondsmatig; God self beskik vir Israel wat Hy van hulle eis (net soos in die geval van die nuwe verbond in Jer. 31:31-34). Deur God se trou aan sy verbond ("sy geregtigheid", Jes. 42:6) maak Hy sy dienaar "tot die verbond met die volk" - in Hom is die verbond en dus die redding, beliggaam. Net soos elders word in Jesaja 40-66 ook die beoefening van reg en geregtigheid teenoor armes en hulpeloses benadruk (vgl. Jes. 41:17; ook Westermann, 1978:114; Zimmerli, 1972:194; Prinsloo, 1987:112).

Die liedere oor die dienaar van Jahwe in Jesaja bring 'n nuwe perspektief in verband met lyding en geregtigheid na vore. Normaalweg word lyding negatief gesien en is die bede om geregtigheid 'n bede dat die onregdoener gestraf moet word. Hiervan is die boek Klaagliedere 'n duidelike bewys (Klaagl. 1:21,22; 3:58-64; 4:22). In die ballingskapsituasie word Israel vatbaar vir 'n ander perspektief op sake. Die ballingskap bring by hulle die smartlike oortuiging dat hulle deur hulle eie skuld in hierdie lyding verkeer (Jes. 40:2; Jer. 31:29,30; Eseg. 36:19; vgl. ook Klaagl. 1:8,14; 2:17; 3:39; 5:21).

Nou kan hulle net een ding sê: 'Ons is skuldig, die lyding is die gevolg van ons skuld'. Op die lang duur is so 'n erkenning van skuld in die lyding uitsigloos. Dit gee alleen perspektief op die lyding as 'n gevolg, en dan nog wel die gevolg van iets waaroor Israel die kop moet laat sak. In hierdie omstandighede kom Jesaja egter met 'n verkondiging wat Israel se lyding meer maak as net die gevolg van iets negatiefs. Die lyding van die ballingskap word, benewens die feit dat dit die gevolg van sonde is, iets doelgerigs. Dit word lyding in belang van ander nasies deurdat hierdie nasies in kontak gebring word met die Woord van God. So word Israel 'n lig vir die nasies (Jes. 42:6; 49;6). Omdat die lyding doelgerig en daarom sinvol is, word dit nou veel makliker om te dra, selfs al is dit lyding in belang van vyande.

So bring God se heiligheid, wat soos 'n goue draad deur die boek Jesaja loop, en wat God se totale andersheid aandui, ook 'n nuwe en eiesoortige visie op lyding. Soos God se heiligheid benadruk is by Jesaja se roeping, en tegelykertyd die feit dat sy magtige teenwoordigheid of heerlikheid die hele wêreld vul, ook beklemtoon word, so gee sy heiligheid 'n wêreldwye betekenis aan geregtigheid, en dan nie aan geregtigheid wat slegs vir die reg opkom sodat lyding uitgeskakel word nie. Gewillige lyding word as 'n middel gesien om selfs vyande na God te trek. Dit bring dus 'n nuwe dimensie in die eis van geregtigheid: dit vra meer as om net reg en geregtigheid te eis; dit vra die bereidheid om onskuldig te ly deur die skuldiges en ter wille van hulle.

5.2 Jeremia: die immanensie van God

Jeremia erken die transendensie van God (byvoorbeeld Jer. 23:23; vgl. Hyatt, 1956:784), maar benadruk veral die immanensie. Die feit dat Jeremia dit in sy sogenaamde belydenisse daaroor het dat God ver is (vgl. byvoorbeeld Pohlmann, 1989 - die titel van sy boek en ook veral p. 22-25) weerlê nie hierdie stelling nie omdat Jeremia juis met God worstel (vgl. ook Weiser, 1969:XXVIII; Ittmann, 1981:186)). Jeremia se verkondiging gaan oor God se onmiddellike betrokkenheid by sy volk en die geskiedenis (vgl. Weiser, 1969:XXXI) sowel as sy vrymag. Die boek begin met God se persoonlike bemoeienis met die profeet. God het vir Jeremia geken ('yāda"), dit wil sê met hom omgegaan, nog voor hy gebore was (Jer. 1:5). Verder beloof Hy: "Ek is by jou" (Jer. 1:8,19). Hy lê sy woorde in Jeremia se mond (Jer. 1:9). Voorts beloof Hy dat Hy sy Woord op Israel se harte sal skryf en in hulle gedagtes sal vaslê (Jer. 31:31-34). God se immanensie, sy betrokkenheid by Israel, maak dat Hy van hulle betrokkenheid eis, betrokkenheid by Hom en by hulle naaste. Dit hou in dat hulle slegs Hom as God moet dien en nie ook afgode nie (Jer. 4:1), en dat hulle reg en geregtigheid moet laat geskied (Jer. 4:2), veral teenoor vreemdelinge, weeskinders en weduwees (Jer. 7:6). Omdat God 'n immanente, teenwoordige God is, baat dit niks dat Israel godsdiens beoefen deur die heiligdom te eer maar naas God ook afgode te dien

en onreg te pleeg nie (Jer. 7:3-12). Aanbidding en etiek moet saamgaan (vgl. Carroll, 1986:209). God is ook nie immanent in die sin dat Hy onafskeidelik aan die heiligdom, of die land of selfs die volk verbind is nie. Hy vernietig die heiligdom en die land en verwerp selfs die volk (Jer. 7:12-15). Daarom staan die opdrag dat die profeet moet uitruk en afbreek, platslaan en vernietig, sterk voorop in die boek. Dit kom reeds by Jeremia se roeping tot profeet voor (Jer. 1:10; 31:28; vgl. verder 7:14. Carroll, 1986:101 praat eerder van opdrag as van roeping, iets waarop nie hier ingegaan hoef te word nie). Tog het nie afbreek die laaste woord nie, maar opbou. So is dit reeds by die roepingsvisioen en so is dit veral in Jeremia 31:28-34 (vgl. Weiser, 1969:284): hier word die afbreek en die opbou verbind met die nuwe vooruitsig, die nuwe verbond waarin God self sy Woord in Israel se binneste sal gee.

Die immanensie van God in die boek Jeremia kom ook daarin uit dat die woord van God as 't ware in die profeet gestalte kry: selfs sy ongetroude staat dien tot verkondiging van die versteuring van die familie-lewe wat vir Israel in vooruitsig is (vgl. ook Jer. 20).

5.3 Esegiël: die transendensie van God

In die roepingsvisioen van Esegiël sien hy 'n geheimnisvolle verskyning van God waarin vier geheimnisvolle wesens sy troon dra. Die visioen bring die transendensie en die totale onbegryplikheid van God uit en die geweldige kloof tussen Hom en die mens. Dit gaan om 'n verskyning van God, maar dit is so oorweldigend en so anders as wat die mens kan begryp dat die profeet in sy beskrywing daarvan uitdrukkings gebruik soos "gestalte" en "wat soos ... gelyk het" (Eseg. 1:24,26,27,28). God spreek Esegiël ongeveer negentig keer aan as "mensekind" en druk daarmee die groot afstand tussen God en die profeet uit (Eseg. 2:1,3,6,8; 3:1,3,4,10,16, ens.; vgl. Zimmerli, 1969a:70). God is nie sommer die mens se 'Verbondspartner' nie (vgl. Maarsingh, 1985:15). Die bewussyn van hierdie Goddelike transendensie beheers die hele optrede van Esegiël.

Die wesens beeld die onbegryplikheid van God in die uiters verwarrende en skrikwekkende geskiedenis van die verbondsvolk se ondergang uit, maar laat tegelykertyd sien dat daar beplanning en koers in die gebeurtenisse is. Daarom kan die wiele van die waens wat die troon dra, na enige van die vier windrigtings tegelykertyd draai - elkeen bestaan uit 'n wiel reghoekig binne 'n ander wiel om dieselfde as (Eseg. 1:16)! Hierdie visioen laat ook sien dat God se transendensie nie beteken dat Hy 'n ver en afsydige God is nie maar dat Hy alomteenwoordig is, voluit betrokke by die aardse gebeurtenisse (vgl. ook die profesieë teen die nasies, Eseg. 25-32). Sy transendensie en soewereiniteit word so sterk benadruk dat sowel die oordeel as die verlossing geheel en al uit daardie oogpunt benader word. Deur sy optrede sal Israel en die nasies "besef dat Ek

die Here is" (vgl. byvoorbeeld Eseg. 36:28; 37:28; ens. - ongeveer sestig keer in die boek. 'yāda" is ook hier ervaringskennis). Hy sê selfs dat dit nie ter wille van Israel is dat Hy hulle red nie, maar ter wille van sy Naam (Eseg. 36:22,23). Hiermee word nie Jahwe se medelye ontken nie, maar ondanks hierdie negatiewe formulering word God se genade as vry en sonder enige verdienste van Israel se kant onderstreep (vgl. Hals, 1989:265); tegelykertyd word 'n outomatiese daad-gevolg-samehang van die mens se optrede afgewys (vgl. Krüger, 1989:468).

Jahwe is nie 'n immanente God in die sin wat Israel van Hom gemaak het deur Hom so met Jerusalem en die tempel te vereenselwig dat hulle Hom en sy belangstelling tot die stad en tempel beperk het nie (vgl. Eichrodt, 1968:34). Daarom verskyn Hy aan Esegiël by die Kebarrivier in die land van die Chaldeërs (Eseg. 1:1). Verder eis Hy betrokkenheid by die naaste. Hy eis dit van die profeet sowel as van elke lid van die volk. Die profeet is teenoor God verantwoordelik om elkeen te waarsku (Eseg. 3:16-20). Veral die regeerders word opgeroep om te sorg dat reg geskied (Eseg. 45:9-12; vgl. Eichrodt, 1966:404 oor hierdie basiese eis). Voorts lê Hy klem op indiwiduele verantwoordelikheid: dit is nie waar dat die kinders vir die vaders se sondes moet boet, soos Israel in ballingskap verwytend kla nie. Elkeen word daaraan geoordeel of hy hom bekeer, reg laat geskied en reg leef (Eseg. 18:2,19-32; vgl. ook Maarsingh, 1988:47-63). Tog is dit die teosentriese benadering wat by Esegiël oorheers, nie indiwidualisme nie. Daar word verantwoordelikheid van Israel vereis (Eseg. 36:27,31), maar hierdie verantwoordelikheid is ten volle ondergeskik aan die oorheersende inisiatief van Jahwe (vgl. Joyce, 1989:127-129).

God is nie alleen verhewe bo ruimte nie, maar ook bo die wisseling van lewe en dood. Daarom maak Hy Israel, wat deur die ballingskap eintlik as volk gesterf het, weer lewendig. Dit doen Hy deur sy profetiese woord (Eseg. 37:4) en deur sy Gees (Eseg. 37:14; vgl. ook Zimmerli, 1969b:900). Hy sal hulle ook weer geestelik lewendig maak. (Vgl. ook Raitt, 1977:223, oor die dood en opstandingspatroon in Jeremia, en Esegiël se verkondiging van oordeel en verlossing.) Hoewel Hy transendent is, sal Hy 'n innerlike verandering in hulle bewerk, 'n hartsverandering, sodat hulle sy bepalings en voorskrifte sal nakom (Eseg. 36:26,27). Dan sal hulle weer in 'n verbondsverhouding met Hom staan ("... julle sal my volk wees en Ek sal julle God wees"; Eseg. 36:28). Daardeur word hulle werklik 'n verbondsvolk (vgl. Zimmerli, 1969a:915). Hy sal sy heiligdom tussen hulle vestig (Eseg. 37:26-28). Dit weerlê ook die valse aanklag van dié wat sê dat Hy hulle verlaat het (Eseg. 8:12; vgl. Klein, 1988:67,68).

6. DIE BASIS EN DRYFVEER VAN DIE EIS OM GEREGTIGHEID BY DIE GROOT PROFETE GESAMENTLIK

Afgesien van die reeds bespreekte tipiese benadering van die onderskeie Groot Profete is daar ook 'n gesamentlike benaderingswyse. Hier word nou eers daarop ingegaan voordat die gemeenskaplike elemente in hulle onderskeie tipiese benadering, soos hierbo bespreek, saamgevat word.

6.1 Die eis om geregtigheid is teosentries

Die basis en dryfveer vir die eis om geregtigheid is nie Israel of die profetedom self nie. Dié wat werklik geregtigheid beoefen, is selfs 'n klein minderheid, naamlik dié wat waarlik 'n lewe van voortdurende selfondersoek en bekering lei. Veral Jesaja beklemtoon dat dit slegs 'n klein oorblyfsel is wat uit die louterende optrede van God te voorskyn kom en wat die gewyde geslag vorm (vgl. byvoorbeeld Jes. 1:9,27; 4:2-6; 6:13). Dit is nie hulle eie mening of wil wat geld nie, maar God se Woord, die Woord wat voortdurend almal tot selfondersoek en bekering hieroor oproep. Selfs die meerderheid profete het dikwels nie 'n oop oog vir die onreg gehad nie. Hulle was blind of het hulle blind gehou vir die onreg wat sommige mense ly en het aan Israel beloof wat hulle graag wou hoor (Jer. 23:14,16,17,22; 29:8-19; Eseg. 13:8-10; vgl. Fohrer, 1972:75).

Die uitgangspunt van die profetiese eis om geregtigheid is teosentries. Die uitgangspunt is nie die mens en sy reg nie maar God en wat Hom toekom (vgl. oor menseregte, Du Toit, 1990; Velema, 1980; Reformed Ecumenical Synod, 1983). Geen mens is regverdig voor God nie (Jes. 43:9,26; vgl. ook Job 4:17; Ps. 143:2); geen mens kan dus by God aanspraak maak op 'n reg nie. In sy verhouding tot God kan 'n mens alleen in of deur God regverdig wees (Jes. 45:25; vgl. ook Johnson, 1989:910).

Teenoor ander mense het 'n mens wel regte. Wie arm en verdruk is, het aanspraak om sy reg te bekom, om 'geregverdig' te wees. Dit kan inhou om gered of gehelp te word (Jes. 50:8; vgl. ook Ps. 82:3; Dan. 12:3). Die Groot Profete praat dan ook van die reg ('mišpāṭ') van die armes en die weeskinders (Jes. 10:2; Jer. 5:28; vgl. ook Eseg. 22:29). Mense ontvang sekere regte van God waarop hulle hulle teenoor ander kan beroep. Maar dit is belangrik dat by die profete, net soos by die Tien Gebooie, die aanbieding en inkleding nie so is dat dit vir mense sê wat hulle regte is nie (vgl. ook Helberg, 1984:8). Die profete roep nie die verontregtes op om op hulle regte te staan nie. God se eis konsentreer op 'n mens se plig en roeping; dit omvat jou plig en roeping teenoor ander mense en hulle regte. Die Groot Profete, soos al die ander profete, en die gebooie gaan veel wyer as om namens 'n mens regte vir jouself op te eis. Die regte word gewaarborg deurdat 'n mens se verantwoordelikheid teenoor 'n ander benadruk

word. So word selfgesentreerdheid en selfsug afgesny. Dit geld vir die een wie se regte in gedrang is sowel as vir die een wat daaraan iets kan doen. Die klem val op elkeen se positiewe roeping. Almal word op dieselfde vlak gestel. Daar word nie 'n groepverskil of soort klasverskil, dié van gewers en ontvangers, gemaak nie. Daar word implisiet gewaarsku teen 'n gesindheid wat daarop ingestel is om jou regte op te eis eerder as om te konsentreer op jou verantwoordelikheid en roeping (vgl. verder hieroor Helberg, 1984:9).

Ook die uittog uit Egipte word deur die Groot Profete teosentries gesien: sy volk wat uit Egipte bevry is, moet sy wet, sy verbond, nakom (Jes. 5:7; 43:16-28; 63:7-64:12; Jer. 31:31-34; Eseg 20:6-11). Dit gaan in die uittog om die regte verhouding tot God, om die erkenning van sy heerskappy oor die hele skepping en oor 'n mens se daaglikse lewe. God word dus in die middelpunt gestel (vgl. Stek, 1978:146-150). Die bevrydingsteologieë verwaarloos hierdie wesenlike aspek (vgl. byvoorbeeld die kritiek daaroor by Vorster, 1984:126-163; vgl. ook Floor, 1969:17,18 oor die geestelike aspek van die uittog uit Egipte). Dieselfde geld vir Gottwald (1975) wat Israel se godsdiens vanuit 'n standpunt van die Marxistiese maatskappykritiek benader.

Weens die teosentriese benadering gaan dit by die profetiese oordeelsaankondiging nie om oordeel sonder meer nie, ook nie om verlossing deur bekering sonder meer nie, maar om bekering wat as vrug het dat reg en geregtigheid beoefen word (Jes. 1:17,17; 51:1,7; 59:9,14; 60:17; Jer. 31:28-34; Eseg. 45:9; vgl. ook Keel, 1977:211,218).

6.2 Die eis om geregtigheid is persoonlik

Die Groot Profete se persoonlike benadering, wat in ooreenstemming is met die res van die Ou Testament, en wat ten nouste verband hou met die verbondsmatige benadering, het ook ten gevolg dat hulle nie tevrede is met blote formele regsuitsprake oor die saak nie. Daarin verskil dit van die Westerse siening van regspraak. Al is die ideaal dat reg en geregtigheid vir die onderdaan se onthalwe nagejaag behoort te word, is Westerse hofgedinge kenmerkend onpersoonlik. Van 'n Ou-Israelitiese regter is egter in laaste instansie veel meer as 'n louter saaklike uitspraak of blote 'skeidsregtershandeling' geverg. Hy moes kragtig vir die veronregte party kant kies en sorg dat hy met daadwerklike regterlike steun kry wat hom toekom (vgl. Koch, 1976:514; Du Plessis, 1990:542,543). Die saak van die hulpeloses moet daadwerklik opgeneem word (vgl. Limburg, 1979:24).

Die Groot Profete het geprofeteer teen verontpersoonliking op alle vlakke van die samelewing: staatkundig, maatskaplik, godsdienstig, oral. In onpersoonlike byeenkomste, feeste, offers en gebede het Jahwe 'n afsku (Jes. 1:2-5). Om te vas sonder die

regte gesindheid daarby of sonder daadwerklike optrede om reg en geregtigheid te laat geskied, is nutteloos (Jes. 58:2-10). 'n Beroep of vertroue op die teenwoordigheid van Jahwe is tevergeefs as dit nie gepaard gaan met grondige bekering van die hart nie; met 'n lewe wat in daadkragtigheid oorgegee is aan God en die uitvoering van sy wil in belang van 'n mens se naaste (Jer. 4:3,4; 7:4). Dit vereis 'n innerlike omwenteling, een wat deur God self bewerk word (Jes. 43:8-13; 44:5; Jer. 31:31-34; Eseg. 11:19,23; 36:26-28; 37:28). Die Groot Profete getuig dus teen onpersoonlike instellings met onpersoonlike bepalings, laste, eise en verhoudinge, instellings waarin die mens as indiwiduele persoonlikheid met individuele behoeftes verdwyn en hy gedegradeer word tot 'n onpersoonlike onderdeel van 'n onpersoonlike groep. In so 'n samelewing kan daar nie by die ryk en bevoorregte mense bewoënheid verwag word teenoor die armes en onbevoorregtes nie. Hierteenoor stel die Groot Profete 'n verantwoordelikheid wat sowel groepsverantwoordelikheid as indiwiduele, persoonlike verantwoordelikheid behels (Jes. 55:7; 65:13,14; Jer. 31:29,30,34; Eseg. 18:2-5,29-32; 20:8-26,30-32).

Regeerders moet nie slegs organisatories goed regeer nie maar moet met deernis die mense se belange behartig deur reg en geregtigheid te laat geskied - dit sal veral vergestalt wees in die toekomstige regeerder wat deur Jahwe gestuur sal word (Jes. 9:5;11:1-5; Jer. 23:1-6; Eseg. 34:1-31).

Die getuienis van die Groot Profete gaan dus in teen 'n samelewingsorde waarin die persoonlike belange van die enkeling opgeoffer word aan die groep as onpersoonlike entiteit. Dit geld vir alle groeperinge, ook godsdienstig-kerklike groeperinge. Fohrer (1972:241,242) wys tereg daarop dat die beslissing vir God en die gevolge daarvan volgens die profete nie bloot 'n saak van die gemeente is nie, maar veral van die enkeling. Die gemeente van God is nie bloot die kulties versamelde gemeente nie, maar word gevorm deur die indiwiduele mense. Hulle word gered deurdat hulle hul wend na God. Daarom verwerp Esegiël die jong geslag se verwyt dat hulle vir die sondes van hulle voorgeslagte moet boet (Eseg. 18:5-9).

Die Groot Profete maak die enkeling dus wel nie los van die groep nie maar beklemtoon sy verantwoordelikheid in die samelewingsopset en -optrede. Daar is in hulle prediking vir die hoorder geen grond vir selftevredenheid, passiwiteit of selfbejammering nie, maar wel vir 'n gesindheid van diensbaarheid. Nie die armoede is die bepalende faktor nie, maar die verhouding met God. Daar word niks verkeerds daarmee gesien dat daar armes en rykes is nie; die onderdrukking en uitbuiting van die armes deur die rykes is egter 'n gruwel teen Jahwe, die God van Israel (Westermann, 1978:115). In ooreenstemming met die persoonlike benadering word daar nie 'n kategoriese verbinding tussen die regverdige en die armes getrek nie (net soos in die wysheidsliteratuur). Ook die koning is in sy verhouding met God 'ṣaddîq' en ''anî' (Sag. 9:9).

Dit is verder kenmerkend van die regverdige dat hy onreg en vyandskap ervaar (Jes. 5:23; 29:21; vgl. ook Am. 2:6; 5:12; Hab. 1:4).

6.3 Die eis om geregtigheid vra 'n dienaarsgesindheid

Soos by die ander profete is die Groot Profete se verkondiging baie realisties. Hulle fokus baie meer op veroordeling van die werklikheid van die onreg en die oproep om bekering as op 'n oplossing in die sin dat daar deur hulle prediking 'n spoedige verandering in die huidige toestand sal kom en waarin die onreg sal verdwyn. Die hoorders word nie gevoed met 'n verkondiging oor wat hulle in hierdie opsig gaan ontvang nie, maar word opgeroep tot stryd, tot bereidheid om tot diens te wees.

Selfs Jesaja 40 e.v. wat 'n lieflike verkondiging van 'n blye boodskap is, beklemtoon die dienaarsgestalte, veral in die bekende gedeelte oor die lydende dienaar van Jahwe (Jes. 53). Hy is die regverdige wat deur sy dienaarsgestalte baie regverdig maak (Jes. 53:11). Sommige eksegete sien die dienaar kollektief (vgl. Beuken, 1983:238,239). Beuken interpreteer die dienaar in Jesaja 53 tipologies. Die dienaar slaan soms egter duidelik op Israel, soms op 'n enkeling in onderskeiding van Israel, en soms op albei tegelyk. Hy is Israel en tegelykertyd iemand meer as Israel (vgl. vir motivering hiervan Bright, 1953:150,151). Deur hierdie tekening word Israel en alle lesers opgeroep om 'n dienaarsrol te vervul. Hulle moet nie begaan wees oor die onreg wat hulle aangedoen is nie, maar moet onreg beveg deur selfs bereid te wees om onreg te ly ter wille van ander se beswil, selfs ter wille van dié wat self daardie onreg bedryf. Jesaja 40 e.v. verkondig God se vergewende genade en sy reddende optrede maar bevat tegelykertyd 'n sterk en dringende oproep tot bekering (Jes. 55:6-8). Daar word 'n wonderlike, vredevolle situasie in die vooruitsig gestel, maar dié lê in die toekoms (Jes. 55:12,13).

Iets van dieselfde gedagte as by die lydende dienaar in Jesaja kom ook by Jeremia en Esegiël voor. Jeremia mag nie trou nie, en Esegiël mag nie oor sy vrou se dood treur nie. Albei profete simboliseer en vergestalt iets van die inhoud van die boodskap wat hulle bring. In die Bybelse verkondiging van die eis om geregtigheid gaan dit om veel meer as dat elke mens sorg dat hy sy regmatige deel kry en dat ander hulle regmatige deel kry. Daar word inteendeel 'n gees van bereidheid om te dien gevra, selfs 'n gees van selfverloëning.

6.4 God se vrymag en betrokkenheid as basis en dryfveer

Die gemeenskaplike in die Groot Profete se eis om reg en geregtigheid is die verbondsmatige en koninkryksbenadering. Daardeur vertoon hulle verkondiging twee be-

langrike kenmerke: Goddelike vrymag en tegelykertyd Goddelike betrokkenheid (vgl. ook Helberg, 1988). Hulle verskillende sterk beklemtonings, dié van die Goddelike heiligheid, die Goddelike immanensie en die Goddelike transendensie vorm nie teen-oor-mekaar-staande teologieë nie, maar verskillende fasette van die almagtige en vrymagtige God wat in 'n verbondsverhouding met sy volk staan. Hy bly die vrymagtige en ongebonde God wat tog ten nouste by sy volk betrokke is. Daarom is 'n skeiding tussen geloof en etiek, of praktyk, iets skeefs, iets wat die doel mis, iets wat 'n oortreding en opstand is. Dit is dan ook opvallend dat die Groot Profete onder die boeke val waarin die sonde, in hierdie terminologie aangedui, die meeste voorkom (vgl. Knierim, 1976; 1976a; 1971 oor 'wn', 'ḥṭ' en 'pš"). Die eis om geregtigheid het in hierdie boeke 'n belangrike plek, terwyl gebrek aan beoefening van geregtigheid deur God aangedui word as iets wat God se straf oproep.

7. SAMEVATTING

Dit val buite die bestek van hierdie artikel om te bepaal in hoeverre die Suid-Afrikaanse situasie aan die eis om geregtigheid op die verskillende terreine voldoen. Smit (1985) pleit vir 'n nuwe lewensbenadering waarin die droom van Bybelse geregtigheid tot verwesenliking kom. Wat die regstelsel en die wette in verband met geregtigheid en rassediskriminasie betref, vergelyk Olivier (1989), Van Niekerk (1989).

Die eis om geregtigheid by die Groot Profete is nie neutraal nie, ook nie bloot juridies bepaald of soteriologies bepaald nie en beteken ook nie bloot gemeenskapstrou nie, maar is 'n verbondseis en 'n koninkrykseis. Geregtigheid is teosentries, dit word bepaal deur iemand se verhouding tot God. Daarin het die eis om geregtigheid sy grond en ook sy dryfkrag. As iemand die Here 'ken', in 'n verbondsverhouding met Hom lewe, beoefen hy ook reg en geregtigheid. As sy verhouding met die Here nie reg is nie, het hy 'gebrek aan kennis'. So iemand se kennis is dan verdraai, hy keer die waardes om en pleeg onreg. Uit die teosentriese benadering vloei voort dat nie klem gelê word op mense se regte nie maar dat hierdie aspek gewaarborg word deur klem te lê op almal se plig en roeping.

Die eis om geregtigheid te beoefen is persoonlik. Daarom geld die eis vir alle mense sonder onderskeid. Sowel die indiwidueel-persoonlike as die groepsverantwoordelikheid word benadruk en daar word nie 'n kategoriese verbinding tussen regverdiges en armes of hulpeloses gemaak nie. Die bepalende faktor is 'n mens se persoonlike verhouding met God.

Die Groot Profete het elk 'n eie aanslag. Jesaja verkondig God in sy heiligheid. Dit sluit sy andersheid in maar maak Hom nie afsydig teenoor die mens nie. Inteendeel,

dit vereis juis dat reg en geregtigheid beoefen moet word. Verder verleen sy heiligheid op twee maniere 'n nuwe dimensie aan geregtigheid. Eerstens, God bewerk uit genade vir Israel geregtigheid, geregtigheid wat deur die kenmerk van genade die betekenis van redding verkry. Tweedens, hierdie perspektief om nie uit verdienste nie maar uit genade geregverdig, gered te wees, veroorsaak dat betekenis geheg word aan die lyding wat 'n regverdige vrywillig ondergaan van dié wat hom hierdie lyding besorg - ter wille van hulle.

Jeremia verkondig God veral in sy immanensie, sy betrokkenheid by die hulpeloses, soos die weduwees en weeskinders. God straf onreg vernietigend, maar Hy bou ook op. Hy sal sy wet op sy volk se harte skrywe en die verbondsverhouding tot sy reg laat kom.

Esegiël verkondig God in sy transendensie. Hy is nie tot een bepaalde stad of land beperk nie, maar is ook elders onder sy volk. Al is Hy transendent is Hy nie afsydig teenoor sy volk nie. Hy eis ook betrokkenheid by die naaste en Hy eis verantwoording oor reg en geregtigheid volgens die indiwiduele aanspreeklikheid. God straf sy volk vernietigend oor hulle onreg, maar Hy red hulle ook liggaamlik en geestelik deur sy lewewekkende krag.

Die gemeenskaplike element in hierdie eie benaderings van die onderskeie profete is die verbinding van die vrymag en die betrokkenheid van God wat gedra word deur hulle verbonds- en koninkryksbenadering. Dit bring mee dat geen skeiding tussen geloof en etiek gemaak word nie maar dat die ware dien van God onafskeidelik gepaard moet gaan met die beoefening van reg en geregtigheid.

Die basis en dryfkrag is nie die volk se wil of die profete se wil nie, maar die Woord van God wat op voortdurende selfondersoek en bekering aandring.

8. BIBLIOGRAFIE

BARR, J. 1974. Some Old Testament Aspects of Berkhof's 'Christelijk Geloof'. (*In* Weerwoord, reacties op dr. H. Berkhof's Christelijk Geloof. Nijkerk : Callenbach. p. 9-19.)

BEUKEN, W.A.M. 1979. Jesaja. IIA. Nijkerk : Callenbach. (Prediking van het Oude Testament.)

BEUKEN, W.A.M. 1983. Jesaja. IIB. Nijkerk : Callenbach. (Prediking van het Oude Testament.)

BOECKER, H.J. 1964. Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament. Neukirchen : Neukirchener Verlag.

BRIGHT, J. 1953. The Kingdom of God. New York : Abingdon.

BRIGHT, J. 1967. The Authority of the Old Testament. London : SCM.

CARROLL, R.P. 1986. Jeremiah. Philadelphia : Westminster Press. (The Old Testament Library.)

CRÜSEMANN, F. 1976. Jahwes Gerechtigkeit im Alten Testament. *Evangelische Theologie*, 36(5):427-450.

DU PLESSIS, L.M. 1990. Ou-Testamentiese geregtigheid in Westerse regsperspektief - 'n verkennende eksistensiële vergelyking. *Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg*, 53:522-546.

DU TOIT, D.A. 1990. Menseregte? Potchefstroom : PU vir CHO. (IRS-studiestukke, nr. 265.)

EICHRODT, W. 1961. Theology of the Old Testament. I. London : SCM.

EICHRODT, W. 1966. Der Prophet Hezekiel. Kapitel 19-48. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht. (Das Alte Testament Deutsch. 22/2.)

EICHRODT, W. 1968. Der Prophet Hezekiel. Kapitel 1-18. Gottingen : Vandenhoeck & Ruprecht. (Das Alte Testament Deutsch. 22/1.)

ENGELHARD, D.H. 1980. The Lord's Motivated Concern for the Unpriveleged. *Calvin Theological Journal* :5-26.

FLOOR, L. 1969. De Nieuwe Exodus: representatie en inkorporatie in het Nieuwe Testament. Potchefstroom. (Proefskrif (TH.D.) - PU vir CHO.)

FOHRER, G. 1972. Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments. Berlin : De Gruyter.

GLUECK, N. 1961. Das Wort ḥeṣed. Berlin : Verlag Alfred Töppelmann. (BZAW. 47.)

GORDON, D.R. 1985. The Old Testament: A Beginning Survey. Englewood Cliffs : Prentice Hall.

GOTTWALD, N.K. 1975. Biblical Theology or Biblical Sociology?: On Affirming and Defining the "Uniqueness" of Israel. *Radical Religion*, 2(2&3):42-57.

HALS, R.M. 1989. Ezekiel. Grand Rapids : Eerdmans. (The Forms of the Old Testament Literature. 19.)

HELBERG, J.L. 1976. A Startingpoint and Method for Old Testament Study. *RES Theological Bulletin*, 4(2):1-14.

HELBERG, J.L. 1983. Verklaring en prediking van die Ou Testament. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies.

HELBERG, J.L. 1984. Die Ou Testament oor menseregte. *In die Skriflig*, 18(72):4-12.

HELBERG, J.L. 1988. Die selfbekendstelling van God in Eksodus 3 en die betekenis daarvan vir vandag. *Koers*, 53(3):280-304.

HELBERG, J.L. 1990. Die verbondsvolk se verhouding tot sy land (Veral in die tyd rondom die wegvoering in Babiloniese ballingskap: die Groot Profete en Klaagliedere). Potchefstroom : Departement Sentrale Publikasies, PU vir CHO.

HYATT, J.P. 1956. The Book of Jeremiah. (*In* The Interpreter's Bible. 5. New York : Abingdon. p. 775-1142.)

ITTMANN, N. 1981. Die Konfessionen Jeremias. Neukirchen : Neukirchener Verlag. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.)

JOYCE, P.J. 1989. Divine Initiative and Human Response in Ezekiel. Sheffield : JSOT Press.

JOHNSON, B. 1989. ṣādaq. (*In* ThWAT. VI. Stuttgart : Kohlhammer. p. 903-924.)

KAISER, O. 1970. Der Propet Jesaja. Kapitel 1-12. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht. (Das Alte Testament Deutsch. 17.)

KAISER, W.C. 1978. Toward an Old Testament Theology. Grand Rapids : Zondervan.

KEEL, O. 1977. Rechttun oder Annahme des drohenden Gerichts? : Erwägungen zu Amos, dem frühen Jesaja und Micha. *Biblische Zeitschrift*, 21(1) :200-218.

KLEIN, R.W. 1988. Ezekiel: the Prophet and his Message. Columbia : University of South Carolina Press.

KNIERIM, R. 1971. (*In* THAT. I. München : Theologischer Verlag. p. 541-549.)

KNIERIM, R. 1976. 'āwōn Verkehrtheit. (*In* THAT. II. München : Theologischer Verlag. p. 243-249.)

KNIERIM, R. 1976a. paeša'. Verbrechen. (*In* THAT. II. München : Theologischer Verlag. p. 488-495.)

KOCH, K. 1971. Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten. (*In* Wolff, H.W. *red.* Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag. p. 236-257.)

KOCH, K. 1976. ṣdq Gemeinschaftstreu/heilvoll sein. (*In* THAT. II. München : Theologischer Verlag. München Kaiser Verlag. p. 507-530.)

KRAUS, H.J. 1972. Psalmen 1-63. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag. (Biblischer Kommentar Altes Testament. XV/1.)

KRÜGER, T. 1989. Geschichtskonzepte im Ezekielbuch. Berlin : De Gruyter. (Beiheft zur *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft.*)

LIEDKE, G. 1976. špṭ richten. (*In* THAT. II. München : Theologischer Verlag. p. 999-1009.)

LIMBURG, J. 1979. Human Rights in the Old Testament. *Concilium*, 124(4):20-26.

MAARSINGH, B. 1985. Ezekiel. I. Nijkerk : Callenbach. (De Prediking van het Oude Testament.)

MAARSINGH, B. 1988. Ezekiel. II. Nijkerk : Callenbach. (De Prediking van het Oude Testament.)

OLIVIER, N.J.J. 1989. Race Discrimination in South Africa. *Koers*, 54(3):303-318.

PATTERSON, R.D. 1973. The Widow, the Orphan, and the Poor in the Old Testament and Extra-Biblical Literature. *Biblia Sacra*, 130(517):223-234.

POHLMANN, K.-F. 1989. Die Ferne Gottes - Studien zum Jeremiabuch. Berlin : Walter de Gruyter. (Beiheft zur *Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft.* 179)

PRINSLOO, W.S. 1987. Die boek Jesaja. (*In* Burden, J.J. & Prinsloo, W.S. *reds*. Tweegesprek met God. (Die literatuur van die Ou Testament. III.) Kaapstad : Tafelberg-Uitgewers. p. 83-114.)

RAITT, T.M. 1977. A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel. Philadelphia : Fortress.

REFORMED ECUMENICAL SYNOD, 1983. The RES Testimony on Human Rights. Grand Rapids.

SCOTT, R.B.Y. 1956. The Book of Isaiah. Chapters 1-39. (*In* The Interpreter's Bible. 5. New York : Abingdon. p. 149-381.)

SMIT, D.J. 1985. Die droom van Bybelse geregtigheid. *Scriptura*, 15:51-70.

STEK, J.H. 1978. Salvation, Justice and Liberation in the Old Testament. *Calvin Theological Journal*, 13(2):133-165.

VANGEMEREN, W.A. 1990. Prophets, the Freedom of God, and Hermeneutics. *Westminster Theological Journal*, 52:79-99.

VAN NIEKERK, P.J. 1989. Fundamental Rights and the Implementation of a Bill of Rights in South Africa. *Koers*, 54(3):319-343.

VELEMA, W.H. 1980. Discussie over de mensenrechten. Apeldoorn : Willem de Zwijgerstichting.

VORSTER, J.M. 1984. Die Neo-Marxistiese politieke teologie in Suid-Afrika: 'n gereformeerd-apologetiese studie. Potchefstroom (Proefskrif (Th.D.) - PU vir CHO.)

VRIEZEN, TH.C. 1966. Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament. Wageningen : Veenman.

WEISER, A. 1969. Das Buch Jeremia. Kapitel 1-25,14. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht. (Das Alte Testament Deutsch. 20.)

WESTERMANN, C. 1978. Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Gottingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

ZIMMERLI, W. 1969a. Ezekiel. I. Neukirchener Verlag : Neukirchen-Vluyn. (Biblischer Kommentar Altes Testament. 23/1.)

ZIMMERLI, W. 1969b. Ezekiel. II. Neukirchener Verlag : Neukirchen-Vluyn. (Biblischer Kommentar Altes Testament. 23/2.)

ZIMMERLI, W. 1972. Grundriss der alttestamentlichen Theologie. Stuttgart : Kohlhammer.