

Wat is verlossing? 'n Teologies kritiese en kanonies-linguistiese ondersoek

**Author:**

Jacobus D.W. de Koning¹ 

Affiliation:

¹Department of Systematic Theology, Faculty of Theology, North-West University, Potchefstroom, South Africa

Corresponding author:

Jacobus de Koning,
jdwkoning@gmail.com

Dates:

Received: 12 Dec. 2024

Accepted: 13 Feb. 2025

Published: 07 Apr. 2025

How to cite this article:

De Koning, J.D.W., 2025, 'Wat is verlossing? 'n Teologies kritiese en kanonies-linguistiese ondersoek', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 81(1), a10439. <https://doi.org/10.4102/hts.v81i1.10439>

Copyright:

© 2025. The Author.
Licensee: AOSIS. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

What is redemption? A Theological critical and canonical-linguistic investigation: Was Christ's atonement necessary? If so, why? What was accomplished, and in what sense is it 'for us'? These are some of the key questions explored in this study. Rather than proposing yet another atonement model to add to the 13 or more already established, this article offers a fresh contribution by advocating for a canonical-linguistic approach to the question of what happened on the cross. It establishes a more comprehensive understanding of the meaning of Jesus's death on the cross – an understanding in line with the ongoing divine covenantal drama itself. This article contends that such an approach prevents the richness of divine action from being reduced to a single motive or metaphor. Following a discussion and critique of the two predominant perspectives – penal substitution, and relational restoration and liberation – it is suggested that the cross should be understood as the final ratification of the covenant and the confirmation of the kingdom.

Contribution: This interpretation does justice to the biblical narrative and accommodates even seemingly contradictory models.

Keywords: redemption; cross; penal substitution; retributive justice; relational restoration; liberation; covenant of works; covenant; canonical-linguistic.

Inleiding en probleemstelling

Op watter wyse het Jesus Christus verlossing vir die wêreld bewerk? Die mees algemene antwoord hierop binne Protestantse kringe is dat Jesus in ons plek gestraf is vir ons sondes. God het sy toorn teen sonde op Jesus uitgestort en nie op ons nie – die sogenaamde plaasvervangende straf-teorie [*penal substitution theory*].

Dit is egter geensins die enigste antwoord op hierdie vraag nie, en dit bly 'n onderwerp van voortdurende teologiese besinning. John McIntyre (1992:44–47) identifiseer 13 modelle van versoening wat deur die geskiedenis heen voorgestel is.

Wanneer daar gekyk word na Amerikaanse evangeliese teoloë wat hulleself as 'Gereformeerde' of 'Calvinisties' beskou en hulle denke binne die raamwerk van die *Westminster Confession of Faith* of die *1689 Baptist Confession of Faith* plaas, blyk dit duidelik dat daar min ruimte gelaat word vir enige ander ortodokse siening oor die aard van Christus se verlossingswerk (DeYoung 2010:124; Piper 2004:21; Sproul 2007:9). Die welbekende apologet, William Lane Craig, wat breedvoerig oor *penal substitution* navorsing gedoen het, beskou hierdie versoeningsleer as dié versoeningsleer van die Hervormers (Craig 2020:125).

Gegewe die gewildheid van hierdie teoloë se publikasies, ook in Suid-Afrika, is dit nie te vergesog om te reken dat hierdie siening ook wye aanhang onder evangeliese Christene in die land geniet nie. Dit is verder van belang om daarop te let dat die Heidelbergse Kategismus (HK), wat deur die drie susterskerke in Suid-Afrika onderskryf word, plaasvervangende straf steun (Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika 2021: HK, Vr. & Ant. 12, 15, 17, 37, 60).

Die *Church of England in South Africa* (CESA), wat sedert 2013 as die *Reformed Evangelical Anglican Church of South Africa* (REACH-SA) bekend staan, steun ook hierdie versoeningsleer. 'n Voormalige biskop van hierdie denominasie en 'n bekende figuur in evangeliese kringe in Suid-Afrika, Frank Retief (2001:78), ondersteun plaasvervangende straf sonder voorbehoud.

Tog het gesaghebbende teoloë binne die drie susterskerke, wat ook as evangelies beskou kan word, deur die jare 'n meer genuanseerde perspektief op plaasvervangende straf ontwikkel.

Read online:

Scan this QR code with your smart phone or mobile device to read online.

Alhoewel Jonker en Heyns hierdie model onderskryf en beklemtoon, het beide vir 'n meer omvattende verstaan van versoening gepleit. Jonker, in die besonder, het aangevoer dat modelle soos *Christus Victor* en die *Morele Inloed*-model die debat kan verryk (Heyns 1988:256; Jonker 1989:112).

Adrio König, wat as evangeliesgesind bekend was, is krities oor plaasvervangende straf. Hy wys daarop dat hierdie teorie die potensiaal het om verlossing in transaksionele terme te beskryf, wat die relasionele aspek tussen God en sy mense kan verwaarloos. Hy beklemtoon dat versoening primêr as 'n uitdrukking van God se liefde en genade verstaan moet word, eerder as slegs 'n wetlike transaksie. Getrou aan sy verbondsmatige teologiese benadering, pleit König (1989:143) dat versoening binne die breër konteks van God se verbond beskou moet word, waardeur verlossing en herstel sentrale temas word.

Meer resente Suid-Afrikaanse teoloë het nog sterker kritiek uitgespreek teen plaasvervangende straf. Amie van Wyk en Ernst Conradie verdien hier spesiale vermelding. Van Wyk (1992:50) beskou die voorstelling van God binne hierdie model as problematies en bepleit 'n groter fokus op die relasionele en transformerende aspekte van versoening. Conradie, wat sterk vanuit die Suid-Afrikaanse konteks redeneer, meen dat plaasvervangende straf geweld en vergelding kan versterk in 'n samelewing wat juis streef na geregtigheid en versoening. Daarom beklemtoon hy (Conradie 2005:78) die noodsaaklikheid om die relasionele en transformerende dimensies van Christus se versoening te beklemtoon.

Die nuwe bydrae wat hierdie artikel tot die debat wil lewer, is die aanvoering dat 'n kanonies-linguistiese benadering tot die vraag oor wat aan die kruis gebeur het, 'n meer omvattende verstaan van die betekenis van Christus se kruisdood moontlik maak. Hierdie verstaan is in ooreenstemming met die deurlopende drama van God se verbond met sy volk. Die uitgangspunt van hierdie artikel is dat só 'n benadering verhoed dat die rykdom van goddelike handeling verskraal word tot slegs een motief of metafoer.

Uiteindelik word die voorstel gemaak om die kruis te beskou as die finale verbondsbekragtiging en koninkryksbevestiging. Hierdie formulering doen reg aan die bybelse narratief en inkorporeer selfs oënskynlik teenstrydige modelle. Om dit te bereik, word McIntyre (1992:44–48) se 13 modelle tot twee hoofteendse vereenvoudig: (1) plaasvervangende straf; en (2) relasionele restourasie en bevryding. Hierdie twee hooflyne sal krities ondersoek word, waarna 'n verduideliking van die kanonies-linguistiese benadering verskaf word. Hierdie benadering sal dan gebruik word om versoening binne die groter drama van God se verbond te verstaan.

Plaasvervangende straf

Anselmus (1033–1109) se interpretasie van verlossing en die gebeure aan die kruis het 'n diepgaande invloed op die Hervormers se denke uitgeoefen. Vóór Anselmus het teoloë

verskeie bybelse metafore en konsepte gebruik om Christus se verlossing te beskryf. Ná die verskyning van *Cur Deus Homo* is daar egter gepoog om 'n meer verenigde en koherente teorie te formuleer. Vir Anselmus is die kern van die oplossing vir die sondeprobleem in die beginsel geleë, naamlik dat vir God '*it is not right to cancel the sin without compensation or punishment*' (Anselm of Canterbury 1998: I.12).

Die Hervormers bou duidelik voort op hierdie beginsel (Burns 1975:289). Waar *Cur Deus Homo* 'n logika van satisfaksie of straf voorhou, sien die Hervormers die oplossing as satisfaksie *deur* straf. Anders as Anselmus, beskou Luther en Calvyn versoening nie primêr as die herstel van God se eer nie, maar as die vervulling van God se (vergeldende) geregtigheid teenoor menslike sonde.

Volgens Luther is God se geregtigheid God self (Luther 1892: Band 6, S. 127), of soos Calvyn dit stel, 'God is 'n regverdige regter' (Calvyn 1984: II. 16.1) wat nie kan toelaat dat sy wet oortree word sonder gevolge nie. Totdat God se geregtigheid bevredig is, bly sondaars onder sy toorn. Luther beskryf hierdie geregtigheid van God as bevredig deur Christus, wat in ons plek sonde geword het (Luther 1892: Band 56, S. 270).

'n Kernkonsep wat veral by Calvyn na vore kom, is dié van *toerekening* [*imputation*]. Hiervolgens word ons sonde aan Jesus toegereken, terwyl sy geregtigheid en sy voldoening aan die wet aan ons toegereken word. Hy word vervloek, sodat ons versoen kan word (Calvyn 1984: II.16.11.23). Luther beklemtoon eweneens die gedagte van 'wonderlike uitruiling' wat aan die kruis plaasgevind het: Christus ontvang ons sonde, terwyl ons sy geregtigheid ontvang. Hy beskryf Jesus aan die kruis as 'die grootste en mees afstootlike sondaar' (Luther 1892: Band 31/1, S. 151).

Nietemin is dit nie 'n uitgemaakte saak dat Luther en Calvyn reeds die teorie van plaasvervangende straf as die enigste of allesomvattende teorie van Christus se werk aanvaar het nie. Daar is steeds debat oor die vraag of Luther se verstaan van versoening die beste as plaasvervangende straf beskryf kan word. Interessant genoeg argumenteer Gustaf Aulén (2003:117–138) dat Luther eerder die 'klassieke' *Christus Victor*-teorie as Anselmus se plaasvervangende straf-teorie weerspieël. Volgens Kolb (2017:618) gebruik Luther die taal van betaling en satisfaksie in 'n vermenging van Aulén se *Christus Victor*- en *vicarious satisfaction*-beelde. Luther verduidelik in sy kommentaar op die Apostoliese Geloofsbelofenis dat die bevrediging van die wet ook die herstel van geregtigheid insluit (Kolb 2017:619). Sy denke oor geregtigheid aan die kruis is dus duidelik meer omvattend as blote vergeldende geregtigheid (Luther 1905: Vol. 2, 344).

Grensted (1920:204) voer aan dat Luther se werk oor versoening nie sistematies of konsekwent genoeg is om te beweer dat hy 'n volledige plaasvervangende straf-teorie onderskryf het nie. Ander meen egter dat, hoewel Luther self nie 'n sistematiese teorie geformuleer het nie, hy wel die

idees van plaasvervangende straf neergelê het wat later deur Calvyn in sy *Institusie* tot 'n meer robuuste geheel ontwikkel is (Holmes 2017:307).

Craig (2020:126) beweer dat plaasvervangende straf die kern van die Hervormers se versoeningsleer was, maar spandeer verrassend min aandag aan Luther. Terwyl die grondbeginsels van plaasvervangende straf by Luther gevind kan word, is sy denke onteenseglik meer genuanseerd oor wat aan die kruis gebeur het as dié van baie hedendaagse Calvinistiese, evangeliese teoloë.

Opvallend is dat, hoewel Luther se plaasvervangende gedagtes later deur Calvyn in sy *Institusie* tot 'n meer robuuste eenheid saamgevoeg is, iemand soos Vorster (2012:132) daarop wys dat Calvyn die Gereformeerde leer van versoening verbreed het deur Christus se ampte as Koning, Priester en Profeet in sy verduideliking van die middelaarskap te integreer. Peterson (1983:85–87) beklemtoon dat Calvyn ook Christus as gehoorsame Adam, oorwinnaar, offer, wetlike plaasvervanger, ons verdienste en ons voorbeeld beskryf. Calvyn se formulering van versoening bevat dus nog growwe kante en verteenwoordig dus nie 'n volledig uitgewerkte teologiese sisteem nie. Dit is duidelik dat, hoewel plaasvervangende straf by Calvyn 'n prominente rol speel, dit nie so oorheersend was soos in hedendaagse Calvinistiese teologie nie.

Dit is ook opvallend dat die belydenisskrifte wat binne die federale teologie ná Calvyn ontstaan het, nie sy beklemtoning van Christus as oorwinnaar aan die kruis volg nie. Dit blyk ook dat die allesomvattende klem op plaasvervangende straf juis in hierdie teologiese raamwerk ontstaan het.

Dit wil voorkom asof hierdie teorie, soos dit vandag deur Calvinistiese teoloë verstaan word, deur latere federale teoloë wat 'n *verbond van werke* geleer het, verfyn en geformaliseer is (Wright 2016:85). Luther en Calvyn het self nog nie 'n werkverbond geleer nie (Jonker 1989:84).

Dit is veral binne die federale teologie van die sewentiende eeu, met sy raamwerk van 'n werkverbond en 'n genadeverbond, waar plaasvervangende straf die uitsluitlike en noodsaaklike middel geword het vir die bevrediging van die geregtigheid wat deur die werkverbond vereis word. Christus dra die straf vir die verbreking van hierdie werkverbond asof Hy dit self verbreek het, terwyl ons sy voldoening aan die werkverbond ontvang (Torrance 1994:32). Daarom kan daar tot die slotsom gekom word dat die teorie van plaasvervangende straf, soos dit tans deur Calvinistiese teoloë geleer word, 'n noodsaaklike konstruksie is wat uit die leer van die werkverbond voortvloei (Fesko 2010). Waar Luther en Calvyn nog Christus se versoening breedweg as 'n daad van liefde en genade beskou het, het latere federale teoloë, wat die werkverbond aanvaar het, die fokus na 'n oorwegend wetlike siening van versoening verskuif (McGrath 1998).

Kritiese beoordeling

Een logiese gevolgtrekking van die gedagte van 'n werkverbond is dat dit daartoe kan lei dat die verhouding tussen God en die mens nie primêr as 'n genadeverhouding gesien word nie, maar eerder as 'n regsverhouding (Rolston 1970:133). Hierdie beklemtoning kan egter bevraagteken word in die lig van die funksionering van die wet as deel van die verbondsverhaal (Hays 2001:25). König (1969:245–246) redeneer dat daar hoogstens 'n uitbreiding van die een genadeverbond plaasvind wanneer Christus, ná die sondeval, die mens se vyandskap vernietig deur sy kruisdood en die mens loskoop van die vloek van die wet. Volgens hom is dit trouens niks anders as 'n manifestasie van die goedheid en neerbuigende liefde van God waaruit Adam reeds voor die sondeval geleef het. Hy argumenteer dus dat die term 'werkverbond' afgeskaf behoort te word, aangesien dit wesenlik die genadeverbond is.

Behalwe vir die implikasie dat daar geen genade voor die sondeval bestaan het nie, kom die plaasvervangende straf-teorie natuurlik hiermee saam ook in konflik met die Skrif se beeld van God as Vader. Dit is daarom nie vreemd dat Moltmann (1993:200–202) reeds kritiek op hierdie teorie uitgespreek het nie, aangesien dit bots met die gedagte van 'n liefdevolle Vader wat die herstel van die verhouding met sy volk en die mensdom begeer. Die voorstelling van die Vader as 'n gewelddadige agent teenoor sy eie Seun, die ware Israeliet, aan die kruis, harmoniseer nie met die bybelse Vaderbeeld nie. Plaasvervangende straf word dus gekritiseer omdat dit geweld regverdig. Soos Ricoeur (1974:363) dit reeds stel: *'only a matter of perpetuating violence'*. Dit roep die vraag op of God werklik deel is van 'n gewelddadige siklus van vergelding. Feministiese teoloë voer aan dat die plaasvervangende straf-teorie God skuldig maak aan kindermishandeling terwyl dit terselfdertyd mense aanmoedig om te glo dat lyding 'n verlossende rol speel. Dit legitimeer dus geweld in die naam van geregtigheid (Brown 1982:28).

Verskeie teoloë argumenteer verder dat plaasvervangende straf 'n eensydige model is wat nie reg laat geskied aan die sentrale rol wat die koninkryk van God in die Bybel speel nie (Alison 1996:76–80).

Omdat die koninkryk met plaasvervangende straf misgekyk word, word die dood van Christus as middel tot verlossing beklemtoon ten koste van die ander verlossingsaspekte van sy bediening soos sy morele leringe, genesings en opwekkings uit die dood, wat dan as minder belangrik as sy dood beskou word (Schmiechen 2005:113). Terselfdertyd word sy regverdige, gehoorsame lewe slegs betekenisvol geag in die sin dat dit Hom 'n vlekkelose offer maak wat vir die Vader aanneemlik is. Sy geregtigheid word dan later toegereken aan diegene wat in Hom glo (Jeffery, Ovey & Sach 2007:213).

Die allesoorheersende gedagte van die plaasvervangende straf-model, naamlik dat God se vergeldende reg of

geregtigheid [*justice*] bevredig moet word, word ook bevraagteken. Dit verteenwoordig 'n beperkende siening van God se geregtigheid indien dit as die enigste vorm van geregtigheid in die versoening beskou word. Die Skrif toon aan dat herstellende en relasionele geregtigheid ook 'n belangrike rol speel in versoening. God se doel is nie net om sonde te straf nie, maar om die verhouding tussen die mensdom en Homself te herstel en die skepping te genees. Die Ou-Testamentiese begrippe *Mishpat* [מִשְׁפָּט] en *Tsedakah* [צְדָקָה] dui op 'n geregtigheid wat op die herstel van wat verkeerd is en die vestiging van regverdigheid fokus, eerder as op vergelding (Goldingay 2006:475–480).

Plaasvervangende straf word verder gekritiseer as '*legal fiction*'. Ons het hier dus te make met 'n wetlike konstruksie wat die basiese beginsels van reg en geregtigheid ondermyn (Weaver 2001:56–57). Die morele legitimiteit van 'n transaksie waar die idee dat onskuld en skuld eenvoudig tussen individue uitgeruil kan word sonder dat werklike reg en geregtigheid in oënskou geneem word, is nie hier van toepassing nie (Hughes 2007:192). Hierby sluit die kritiek aan dat die plaasvervangende straf-model 'n metafisiese onmoontlikheid bevat: skuld en straf kan nie van een individu na 'n ander oorgedra word op enige logies betekenisvolle manier nie. Morele verantwoordelikheid is inherent nie-oordraagbaar. Dus is die idee dat Jesus 'skuldig word' vir ander se sondes of dat 'n ander mens dan 'regverdig verklaar word' deur sy offer, logies onsamehangend (McCall & Rea 2009:178).

Binne die plaasvervangende straf-model van verlossing lê die probleem van vervreemding tussen God en die mens in God self, wat sy skepsels nie kan vergewe voordat sy Seun in hulle plek gestraf is en God se toorn bevredig is nie. Kritici stel die vraag of hierdie begrip nie verdeeldheid binne die Drie-eenheid bring deur die Seun van die Vader te skei en hulle eienskappe en handeling teenoor mekaar te stel nie. Die Een straf, terwyl die ander Een gestraf word. Die Een, in sy heiligheid en regverdigheid, vereis satisfaksie vir sonde, terwyl die ander Een in nederigheid en gehoorsaamheid hierdie satisfaksie bied. Die Een toon sy goddelike toorn, terwyl die ander Een sy goddelike barmhartigheid demonstreer. Die leer van plaasvervangende straf maak dit dus moeilik om die karakter van God die Vader te versoen met dié van God die Seun, wat onvoorwaardelike vergifnis, barmhartigheid en geen geweld deur sy bediening demonstreer. Indien die Vader en Seun inderdaad een natuur het, soos die triniteitsleer leer voorstel, behoort hulle ook 'n eenheid van wil en optrede te toon (Baker & Green 2000:83, 174).

Die kernprobleem met die plaasvervangende straf-siening – soos met die relasionele restourasie en bevrydingsmodelle – is egter dat elkeen tot 'n mindere of meerdere mate 'n aspek van die groter drama van verlossing deur Jesus se lyding misken. Die God van die bybelse drama is nie net 'n moralis nie, maar die Here van die verbond. Wat nodig is, is 'n teologiese raamwerk wat God se liefde en geregtigheid as onafskeidbare

elemente sien wat in tandem funksioneer dwarsdeur die verlossingsdrama en sy klimaks bereik in die kruis van Jesus.

Relasionele restourasie en bevryding

Een van die oudste van die 13 modelle wat deur McIntyre (1992:44–48) ondersoek word en wat onder die sambreelsiening van relasionele restourasie en bevryding val, is dié van Gregorius van Nazianzus, wat ook deur sommige kontemporêre teoloë onderskryf word. McIntyre beskryf dit as die Genesende en Terapeutiese [*Healing and Therapeutic*] model, waarin versoening beskou word as die genesing van die mens se gebrokenheid en die restourasie van geestelike gesondheid (McIntyre 1992:47).

Verskeie feministiese teoloë se siening van verlossing sluit by hierdie model aan. Rita Nakashima Brock en Elizabeth Johnson stel albei 'n verlossingsmodel voor wat fokus op lewe, genesing en gemeenskapsverhoudings eerder as op dood en straf. Hulle bepleit 'n fokusverskuiwing na 'n nie-gewelddadige verstaan van versoening, waarin God se liefde en solidariteit met die mensdom sentraal staan. In hierdie benadering het verlossing dus minder te make met die tevrede stel van goddelike geregtigheid en meer met die herstel van verhoudings, die bekragtiging van die onderdrukte en die transformasie van gebroke sisteme tot lewensbevorderende gemeenskappe (Brock 1988:61–62; Johnson 1992:125).

Een van die modelle wat groot invloed onder die kerkvaders geniet het en ook teoloë soos Thomas van Aquino se plaasvervangende satisfaksie [*vicarious satisfaction*] beïnvloed het, is die rekapitulasie-teorie [*recapitulation theory*] van Irenaeus. Volgens hierdie model herhaal en herstel Jesus, as die laaste Adam, dit wat onder die eerste Adam verkeerd geloop het (McIntyre 1992:46).

Christus se missie was egter nie net om in Homself die beleving van menslike lewe te herhaal [*recapitulating*] deur elke stadium of ouderdom van lewe te heilig nie, maar ook om deur sy menswording die mag van afvalligheid te neutraliseer en sodoende die duiwel te oorwin (Irenaeus 2001: V. 24. 4). Die nie-gewelddadigheid van sy kruisdood word hier beklemtoon. Christus gee in alles wat nou genoem is meer aan God terug as wat ons God skuld en waarin ons misluk het. God se herstellende geregtigheid (vgl. Van Aquino 1947: III, Q Art 1–4, Q 48) as Vader en Koning word deur sy lewe, sterwe en opstanding plaasvervangend bevredig.

Die bekende *Christus Victor*-model kan ook onder die relasionele restourasie en bevryding-siening geplaas word. Hierdie model van Gustaf Aulén fokus op Christus se oorwinning oor sonde, dood en die duiwel. Hy sien sy model as een wat in die teologie van die kerkvaders gegrond is (McIntyre 1992:44).

Volgens hierdie model is die kernprobleem nie dat God se eer of geregtigheid aangetas is nie, maar dat die mens verlossing nodig het van die mag van sonde, die dood en die duiwel. God se geregtigheid word hier nie gedemonstreer deur straf en/of satisfaksie nie, maar deur nie-gewelddadige interaksie met die wil en regte van afvallige mense sowel as van die duiwel. Die regverdige God in Christus kies om, volgens hierdie model, Homself oor te gee aan die duiwel om sodoende sondige mense van sy heerskappy te bevry (Aulén 2003:27).

Bevrydingsteoloë het oor die jare aanklank gevind by hierdie model, veral in kombinasie met die sogenaamde 'solidariteitsmodel' (McIntyre 1992:46). Volgens hierdie siening bring Christus se kruis nie net bevryding nie, maar dien dit ook as 'n handeling van solidariteit met die onderdruktes en gemarginaliseerdes (Boff 1972:112; Gutiérrez 1971:185; Sobrino 1976:98).

Buiten bogenoemde feministiese en bevrydingsteoloë se sienings toon die *Christus Victor*-model definitief 'n oplewing in verskeie vorms. Weaver (2001:282) se bydrae is interessant in hierdie opsig, aangesien hy sterk klem lê op die narratiewe van die evangelies en Openbaring eerder as op tweede- en derde-eeuse dogmatiese stellings. Gregory Boyd (2017:24) meen dat die *Christus Victor*-model beskou moet word as 'n *'... encompassing conceptual model that might reveal an "inner logic" to all aspects of Christ's work'*.

Hierdie teoloë en modelle, wat saam onder die relasionele restourasie en bevryding-siening val, het almal verwerping van plaasvervangende straf en goddelike vergelding in gemeen. Inderdaad meen Placher (1999:15) dat die kruis 'n einde bring aan die hele beginsel van vergelding en die wetlike ekonomie daarvan.

Die basiese insig van hierdie siening is dat vergelding alleen nie transformerend is nie. Jesus se dood het minder te make met 'n persoonlike transaksie en meer met persoonlike transformasie. Die frase 'ons sonde gedra' het volgens hierdie model nie te make met straf of betaling nie, maar eerder met die verwydering van sonde en sy vernietigende gevolge, sodat heilheid en gesondheid herstel kan word. Volgens hierdie teoloë laat die plaasvervangende straf-model veel te wense oor indien skaamte, eerder as skuld die eintlike probleem van die mensdom is. Soos Schwager (1989:206) dit stel *'God forgives without demanding satisfaction and payment in return'*.

Volgens die relasionele restourasie en bevryding-siening is Jesus se dood 'n aanduiding daarvan dat God voortgaan om lief te hê, selfs wanneer sy genadige inisiatief beantwoord word met gewelddadige verwerping. Schwager (1989) verduidelik dit soos volg:

Jesus had to die because only in that way could human beings transfer their hatred of God to the Son of God and their hatred of their fellow human beings to the Son of man. (p. 382)

Met ander woorde, die 'wonderlike uitruiling' het nie soseer te make met God wat Jesus in ons plek straf nie maar met

God wat op 'n nie-gewelddadige wyse op die geweld teen sy Seun reageer. Selfs verwerping uit woede val nie buite die genadige goddelike omhelsing wat verhoudings herstel nie (Shults & Sadage 2003:138).

Volgens Girard was Jesus se dood nie 'n offer nie, maar 'n middel om die leuen en geweld agter alle sondebok-offermeganismes te ontbloot (Loughlin 1997:102). Die kruis van Christus wys dat God vergifnis bied in plaas van boosheid, en verlos die mensdom van die illusie dat vergelding nodig is. Die aard van versoening is daarom volgens hierdie siening nie primêr forensies nie, maar terapeuties.

Kritiese beoordeling

Die aantreklikheid en krag van die relasionele restourasie en bevryding-siening lê in die stewige greep wat dit het op die sentrale tema van die goddelike verbondsdrama, naamlik die gemeenskap tussen God en die mens. *'God's forgiveness does not simply have amnesty in view, but also covenant and communion'* (Yeago 2001:99). *'... dan sal julle vir My 'n volk wees, en Ek sal vir julle 'n God wees' (Jer 11:4).*

Die krag van Aulén se *Christus Victor*-model lê die klem op Christus se oorwinning oor sonde, wat nie bloot as 'n oortreding gesien word wat straf verdien nie, maar eerder as 'n persoonlike en selfs kosmiese krag wat die mensdom onderdruk en God teenstaan. Volgens Aulén (2003) dui versoening op Christus se oorwinning oor alle struikelblokke wat gemeenskap met God verhoed. Hoewel Aulén tereg fokus op hierdie aspek van die bybelse verbondsdrama, maak hy die fout om dit as die hoofokus te beskou ten koste van ander teologiese aspekte. Hy is reg om, saam met Irenaeus, die versoening in terme van *'recapitulatio'* te beskou – die herstel en vervolmaking van die skepping deur Christus. Hy (Aulén 2003:22) is egter verkeerd om rekapsulasie uitsluitlik as oorwinning oor bose magte te sien.

Dit is betekenisvol dat Jesus self herhaaldelik beklemtoon dat dit noodsaaklik was vir Hom om te ly en te sterf (Luk 9:22; 17:25; 18:31–34). Trouens, dit was 'n goddelike noodsaaklikheid vir Hom om te sterf op die wyse waarop Hy gesterf het – die onskuldige slagoffer wat as 'n krimineel tereggestel is.

Die leer van versoening moet uiteindelik ten diepste verduidelik waarom God se liefde en vergifnis afhang van of vereis dat daar 'n kruisvormige klimaks tot die drama van goddelike handeling moet wees (Vanhoozer 2005:383).

Balthasar (1994:265) wys op vyf motiewe wat noodwendig in ag geneem moet word om reg aan die bybelse verhaal van Jesus se dood aan die kruis te laat geskied:

- Die Seun gee Homself *vir* ons
- Die Seun gee Homself vir ons *deur* met ons *plekke te ruil*.
- Die Seun red of bevry ons *van* iets
- Die Seun red ons *vir* iets (naamlik deelname aan die lewe van God)

- Die Seun doen dit alles uit gehoorsaamheid aan die Vader wat die hele proses uit liefde in werking gestel het.

Volgens Balthasar slaag geen model daarin om die dramatiese rykdom van hierdie vyf motiewe ten volle weer te gee nie, maar meen dat die idee dat Jesus God se geregtigheid tevrede stel, ten minste 'n verduideliking van die noodsaaklikheid van die kruis bied. Wanneer Balthasar Tomas van Aquino se *vicarious satisfaction*-teorie bespreek, beklemtoon hy dat die kruis meer is as 'n sakramentele teken van God se versoening met die wêreld. Dit is eerder die gebeurtenis waardeur God se toorn van die sondaar weggedraai word (Balthasar 1994:265).

Volgens die relasionele restourasie- en bevryding-siening dra Christus ons sonde aan die kruis nie in die sin dat Hy 'n straf ondergaan nie, maar eerder as 'n weg tot bevryding vir geteisterde mense om van hulle gebroke verhoudings bevry te word (Shults & Sadage 2003:198). Dit sluit ook die bevryding in van die magte wat mense gevange hou en laat ly. Die vraag bly egter: Wat is die verbintenis tussen die stort van bloed en die oorwinning van sonde deur die omhelsing van die sondaar sodat gebroke verhoudings herstel word? Die algemene siening binne die 'nie-gewelddadige' teorieë beskou die kruis as 'n sakramentele fungering – 'n beperkte teken van onbeperkte genade: God se liefdevolle aanvaarding van sondaars, selfs wanneer hulle Hom verwerp. Goddelike vergifnis is eintlik net Jesus se nie-gewelddadige 'oorwinning' oor die magte wat ons verslaaf, vervreem en onderdruk (Shults & Sadage 2003:175).

Die lakmoestoets vir 'n teologie van versoening bly egter die verduideliking van die noodsaaklikheid en effektiwiteit van die dood van Jesus as die kulminering van die deurlopende lyn van God se verbondshandeling.

Twee belangrike aspekte om te ondersoek:

- **Die noodsaaklikheid van die kruis:** Gegewe God se besluit om te vergewe, waarom was Jesus se dood noodsaaklik vir ons verlossing? Indien die kruis slegs verlos deur bloot 'n universele waarheid te demonstreer, soos dat God aan die kant van slagoffers staan, of dat God ons vergewe ongeag ons dade, verander die kruis nie werklik enige iets nie, behalwe ons onkunde omtrent die genoemde beginsel. Sodanige benadering gaan egter mank aan twee belangrike gebreke. Eerstens reduseer dit Jesus se unieke rol. Die oomblik wanneer ons die beginsel begryp, raak die spesifieke gebeure en dit wat dit weergee onnodig (Yeago 2001:90). Tweedens, die prediking van die kruis word dan 'n herbevestiging eerder as 'n radikale transformasie.
- **Die effektiwiteit van Jesus se dood:** Soortgelyke probleme word ondervind wanneer daaraan gedink word. Wat doen God in en deur Jesus se dood om ons te red? Waarom was die kruis nodig as God in elk geval vergeef? Die betekenisvolle drama van God se verbond tussen Hom en sy mense is, só gesien, kwalik 'n hoogtepunt.

Dit is hier waar alle terapeutiese teorieë van die versoening hulle eie effektiwiteit verloor. Vergewe God regtig sonder enige vereistes? Indien Jesus se lyding, die gevreesde uur en beker, nie 'n reaksie op 'n goddelike versoek is nie, watter rol speel dit dan? En hoe moet ons dan die uitdruwing uit Eden, die ballingskap en die verbanning uit die beloofde land verstaan? Indien dit nie goddelike straf is nie, wat is dit dan? Selfs al is dit net tipologies en voorlopig.

Die relasionele restourasie- en bevryding-siening gee bloot nie bevredigende aandag aan die deurlopende lyn van die goddelike verbondsdrama nie. Die kernprobleem met die relasionele restourasie- en bevryding-siening is dat dit iets wegneem van die groter drama van verlossing. Die God van die bybelse drama is nie bloot 'n terapeut of 'n politieke bevryder nie – Hy is die Here van die verbond. Hierdie siening beklemtoon dus die behoefte aan 'n benadering wat God se liefde en regverdigheid as iets wat deurlopend in tandem deur die hele verlossingsdrama werk en sy klimaks deur die kruis van Jesus bereik.

'n Kanonies-linguistiese benadering

Kevin Vanhoozer (2005) bepleit in sy boek *The drama of doctrine* 'n kanonies-linguistiese benadering tot die teologie. Soos die kultureel-linguistiese benadering, is hierdie benadering daarvan oortuig dat betekenis en waarheid veral verband hou met die gebruik van taal. Die kanonies-linguistiese benadering beskou egter die bybelse kanon, eerder as kerklike kultuur, as normatief in hierdie verband. Vanhoozer (2005:22) stel dit soos volg: '*Canonical-linguistic theology ... takes its primary bearings from the Scriptures themselves, making what we shall call canonical practices the norm for the church's speech and thought of God.*'

In navolging van Vanhoozer (2005:385–387) kan gesê word dat 'n kanonies-linguistiese benadering erken dat die plaasvervangende straf-model en die relasionele restourasie- en bevrydingsmodelle wel 'n basis het in sekere bybelse metafore, maar dat dit geneig is om hierdie metafore tot 'n enkele konseptuele skema te reduseer. 'n Kanonies-linguistiese benadering neem die kanonies-gebonde oorfloed van beelde rakende die betekenis van die kruis ernstig op. Dit poog om die spanning wat deur die kanoniese dialoog geskep word, eerlik te handhaaf, eerder as om dit te vermy. Dit streef daarna om reg te laat geskied aan elk van die metaforiese velde wat 'n rol speel, eerder as om die verstaan van die aksie tot een tematiese lyn te beperk. Dit sluit nie uit dat sekere sentrale metafore meer gewig mag dra as ander nie. Hierdie benadering is oop vir die moontlikheid dat die verskeidenheid van versoeningsteorieë die resultate van kreatiewe verstaan is. Byvoorbeeld, die konteks van antieke Romeinse wette kon die klimaat geskep het om 'n bepaalde latente betekenis van Jesus se dood na vore te bring, terwyl ons twintigste-eeuse terapeutiese konteks dieselfde kon doen (Vanhoozer 2005:386). Binne hierdie kanonies-linguistiese benadering vervang die relasionele restourasie- en bevryding-siening dus nie die plaasvervangende straf-siening nie. Intendeel, eersgenoemde verteenwoordig 'n

verdere stap in die kreatiewe verstaan van die kruis. Hierdie benadering waardeer die kognitiewe inhoud van die metafore en literêre vorms in die Bybel.

Die groot versoeningsmetafore en die teorieë wat daaruit voortgespruit het, het bepaalde maniere van denke oor Jesus se dood en die betekenis van 'vir ons' moontlik gemaak. Alhoewel indirek en onvolkome, beskryf die bybelse modelle iets wat werklik gebeur in en deur Jesus se dood. Byvoorbeeld, om Jesus die 'lam' van God te noem, is figuurlik bedoel, maar die kanoniese gebruik van hierdie beeld roep spesifieke assosiasies op (soos offers) eerder as ander (soos wol). Elke metafoor vir Jesus se dood help om die hoofgedagte oor te dra, naamlik dat God inderdaad in Jesus se dood gehandel het om iets te verander en verlossing te bewerk (Vanhoozer 2005:386).

'n Kanonies-linguistiese benadering erken die behoefte aan 'n veelvuldige woordeskat en selfs konsepsuele skemas om reg te laat geskied aan die komplekse, multidimensionele realiteit van Jesus se dood. Dit erken verder dat nie alle metafore, literêre vorms of selfs versoeningsteorieë op dieselfde manier of op dieselfde vlak funksioneer nie. Kanonies-linguistiese teologie is dus huiwerig om enige kanoniese stem toe te laat om die ander te domineer (Vanhoozer 2005:387). Slegs wanneer daar noukeurige aandag gegee word aan die getuigenis van die Skrif, kan daar verder as die fisiese en politieke vlakke beweeg word om deur te dring tot die teologiese betekenis van Jesus se dood. Die uitdaging vir kanoniese teologie is om die reduksie en verarming van die verskeie Skrifbeelde, soos dié van offer, oorwinning en losprys, tot 'n enkele konsep te vermy. Daar word eerder gefokus op 'n dramatiese raamwerk waarin al hierdie metafore bewaar en gekoördineer word.

Hoewel die verskeidenheid konsepsies wat deur die verskeie versoeningsteorieë ondersteun word, streng gesproke nie altyd in ooreenstemming is nie, is hulle wel versoenbaar danksy die integrerende raamwerk van die verbond. Die verbond is 'n komplekse, meervlakkige realiteit wat die regterlike en relasionele aspekte van Jesus se dood 'vir ons' naatloos kombineer (Vanhoozer 2005:387).

Kanonies-linguistiese benadering toegepas: Versoening as finale verbondsbekragtiging en koninkryksbevestiging

König (1988:356) meen dat die enigste twee begrippe in die gereformeerde teologie wat in aanmerking kan kom as 'n sleutel tot die interpretasie van die hele Christelike geloof, juis die koninkryk van God en die verbond is. Dit kan ook gesê word dat die dinamiese energie van die verbond juis lê op die kruispunt tussen geskiedenis en eskatologie, die voortgang van verlossing en die inbreek van die koninkryk. Die kanonies-linguistiese benadering stel die volgende oor

hierdie drama en die versoening: Die kruis is die noodsaaklike vereiste vir die voortgaande seën van die verbond, naamlik 'n lewe met God. Hahn (2009:33) kom in sy studie oor verbonde tot die slotsom dat sommige verbonde óf die etiese, óf die wetlike en kultiese aspekte beklemtoon, maar dat dit in die algemeen ten diepste familieverhoudings uitbrei: *'The familial nature of covenants is their unifying factor'*.

Vanhoozer (2005:387–392) stel dat die goddelike verbondsdrama in die kanon soos volg gesien kan word: Die komplikasie en die bron van spanning binne die goddelike verbondsdrama is sonde, wat 'n blokkasie in die verhouding met God veroorsaak. Die geskiedenis van Jesus Christus, wat kulmineer in sy dood en opstanding, herstel en vervolmaak (rekapituleer) (vgl. Irenaeus *Haer.* III.22.4) die hele goddelike verbondsdrama. Om meer spesifiek te wees: Jesus herhaal op 'n ander en nuwe manier die geskiedenis van Adam en Israel. Dit is hierdie rekapitulering van sentrale elemente in die drama van verlossing, soos die eksodus, ballingskap en die binnegaan van die beloofde land wat 'n raamwerk verskaf vir die verstaan van Jesus se dood in terme van selfs 'n 'wonderliker uitruiling' as wat die Reformasie en moderne Calviniste in gedagte het.

Volgens Vanhoozer (2005:388) moet ons eerder van herinkorporering praat – 'n term wat verwys na hoe improviseerders vroeëre elemente van 'n drama inkorporeer om sodoende 'n toneel samehorig en eenvormig te maak: God in Christus met 'n verskil geherinkorporeer in die geskiedenis van Adam en Israel deur te improviseer met 'n kanoniese skrip. Jesus se dood was, 'volgens die Skrifte' (1 Kor 15:3), op 'n heeltemal onverwagse manier. Wanneer daar gesê word dat God geïmproviseer het met die versoening, beteken dit nie dat Jesus se dood God onkant betrap het nie; dit was eerder 'n geval dat die kruis God se kreatiewe reaksie op 'n nuwe situasie was – op Israel se verwerping van die Messias, terwyl dit steeds in ooreenstemming met die voorafgaande verbond met Israel was.

Soos in enige goeie improvisasie, herinkorporeer die kruis die vorige gebeure in die kanon: Adam, die eksodus, bloedoffers en sonde-offers, die ballingskap, die paasmaaltyd, die amp van profeet, koning en priester, en die vernietiging van die tempel. Al die genoemde gebeure word herhaal, herstel en vervolmaak. Hier is dit byvoorbeeld interessant om te dink aan Jesus se verwysing na sy dood as 'n 'eksodus' wat in 'Jerusalem' voltrek sou word (Luk 9:31). Net soos die Ou-Testamentiese eksodus gelei het tot 'n nuwe intog, bring Jesus se eksodus 'n nuwe intog – die Heilige Gees (Joh 16:7). Jesus se eksodus is die voorwaarde vir die moontlikheid van 'n nuwe intog in die 'beloofde land' van die Heilige Gees. Anders gestel: 'n intog in die koninkryk van God en uiteindelik 'n lewe saam met God.

Die priesterlike en offermetafore mag op 'n bevoorregte status aanspraak maak tot die mate waarin die kruis 'improviseer' op dit wat vooraf gebeur het. Die Hebreërboek maak dit immers duidelik dat die Levitiese sisteem se omgang met sonde 'n tipe

was, van wat sou kom. Die gedagte van 'n verbondssanksie is egter net so belangrik soos die gedagte van offers. Die profete waarsku herhaaldelik dat ongehoorsaamheid aan God se woord tot oordeel lei. Die verbreking van 'n verbond is geen ligtelike aangeleentheid nie en ook meer as 'n wetlike aangeleentheid. Dit is ook die verskeuring van 'n persoonlike verhouding, van familieverhoudings.

Karl Barth meen dat die mens se verwerping van God so ernstig is dat ons verdien om gestraf te word op 'n wyse wat totale uitwissing behels (Barth 1956: II.1:399). Die enigste alternatief vind egter plaas: die Seun van God neem die verbondsvloek op Hom. Hy word 'n balling weg van God se aangesig. Die oordeel as die skadukant van die verlossingsgeskiedenis word direk en beslissend op Hom voltrek. Só verander Hy ons posisie. Jesus se dood aan die kruis is aan die een kant heerlik verrassend, maar aan die ander kant volledig in ooreenstemming met die genadige karakter van God. Dit is egter op hierdie punt uiters belangrik om in die kanon te besef dat vloeke vir ongehoorsaamheid binne die verbond bestaan – God bly getrou aan sy woord (Vanhoozer 2005:389).

Om die regverdigheid en oordeel van God te ontken, is om skuldig te wees aan 'n gnostiese dualisme waarin die God van die Ou Testament en die God van die Nuwe Testament teenoor mekaar gestel word. Wat God opgee in sy Seun, is meer as wat vereis word (vgl. Van Aquino 1947: III, Q Art. 1–4, Q 48). Die 'wonderlike uitruiling' is eskatologies: Jesus gee sy liggaam en bloed vir ons, en ons ontvang sy Gees en lewe. Dit is nie 'n kommersiële transaksie nie, maar 'n verbondstransaksie. Die kruis is dus niks anders nie as die historiese manifestasie van die ewige improvisasie waardeur die drie-enige God die goddelose liefhet, terwyl Hy steeds getrou bly aan sy wese.

Die boodskap van die kruis is nie bloot dat God aan die kant van onskuldige slagoffers staan nie, aangesien Paulus ons daaraan herinner dat niemand regverdig is nie (Rom 3:10). Om slagoffer te wees, red jou nie; ook nie lyding nie. Die enigste lyding en dood wat die wêreld red, is dié van Christus.

Dit is juis hierdie spesifieke dood met sy unieke onderwerp, Jesus van Nasaret, geplaas binne 'n bepaalde narratiewe konteks, wat in sy besondere eiesoortigheid die wêreld se verlossing bewerk.

Die inhoud van hierdie radikale uitruiling, naamlik die kruis, is wat red. Sy aktiewe optrede is in kontras met ons gebrek aan optrede; sy lyding vervang ons sondige dade (Yeago 2001:97).

Daar is 'n dramatiese ironie van die hoogste orde in die feit dat Jesus, 'n regverdige man, in 'n geregshof as 'n krimineel veroordeel en tot die dood gevonnissen is. Die Koning word verhoor en gevonnissen! Dit bied 'n onmiskenbare beeld van Jesus wat sterf 'in die plek van die sondaar'. Dit is egter van

kardinale belang om te besef dat Hy selfs in sy dood gewillig gehoorsaam was. Indien dit nie die geval was nie, sou sy dood nie as 'vrywillige' uitruiling beskou kon word nie. Daar is dus geen sprake van kindermolestering nie. In Johannes 10:18 stel Jesus dit duidelik dat niemand Hom sy lewe ontnem nie. Volgens Hebreërs gee Christus Homself as Hoëpriester in gehoorsaamheid as 'n offer (Boersma 2004:75).

Die Seun se gehoorsaamheid is uiteindelik niks minder as God die Seun wat God se eie woord gestand doen nie. Hy vervul nie net die bepalinge van die wet nie, maar bowenal die belofte aan Abraham om die wêreld deur sy nageslag te seën. Jesus se gehoorsaamheid is ons verlossing juis omdat Jesus God is wat sy woord hou. Jesus was nie net gehoorsaam in sy lewe en sterwe nie, maar ook in sy dood. Sy verlossingswerk behels meer as wat hy in sy aardse lewe kon volbring. Sy heerskappy oor die natuur, sy oorwinning oor die Satan se versoeking, sy genesings, die uitdrywing van duiwels en die opwekking van mense uit die dood, het reeds die magte van die bose verswak en die koninkryk laat aanbreek. Alles wat Hy op aarde gedoen het, was dus reeds deel van die verlossing wat Hy bewerk het (Irenaeus 2001: V. 24. 4). Tog moes Hy nie net mens word en sterf nie – Hy moes die *dood* self aanneem. Hy moes die skeiding van God se teenwoordigheid ervaar. Jesus het nie net in ons plek gesterf nie; Hy was *dood* in ons plek (Oakes 1994:237). Sy verlossingshandeling was dus nie slegs 'n eksodus in die sin van vertrek en sterwe nie, maar ook 'n ballingskap in die sin van dood en skeiding van God.

Dit sou 'n verskraling wees om bloot te sê dat Jesus ons straf gedra het. Hy het nie net die straf vir sonde op Hom geneem nie, maar ook die *toestand* van sonde, naamlik dood en verdoemenis.

Jesus se dood red omdat dit die nodige en voldoende voorwaarde was om die regte verbondsverhouding tussen God en die mensdom te herstel.

Wanneer daar van 'regte' gepraat word, behou ons 'n basiese insig van die plaasvervangende straf-teorie. Wanneer daar van 'verhoudings' gepraat word, behou ons 'n insig van die relasionele restourasie- en bevrydingsteorieë. Verbond beklemtoon egter albei.

Jesus se dood bewerk verbondsgeregtigheid – nie net wetlike geregtigheid of reg nie. Hy herstel verbondsverhoudings – nie net interpersoonlike verhoudings nie. Wright (2016:131, 277–278) stel dit dat Jesaja 53 by Israel se roeping om 'n lig vir die nasies te wees, inpas. Hy dui aan dat die Knecht nie net 'n figuur is wat vir sonde in 'n abstrakte of transaksionele sin sterf nie, maar dat Jesaja 53 deel van Israel se verhaal is wat sy klimaks in Jesus bereik.

Die regterlike of wetlike en interpersoonlike dimensies is beide van deurslaggewende belang, aangesien die kruis die vervulling is van die wet sowel as die belofte, die geregtigheid en liefde van die verbond. Die inisiatief en beweegkrag bly

God se eksklusiewe liefde. Die huweliksmetafoor wat Hosea gebruik om die verhouding tussen God en Israel uit te beeld, bied 'n treffende voorbeeld van beide aspekte. Daar is min verhoudings meer persoonlik as dié wat wetlik gesluit word. In die huwelik gee partye 'n bindende belofte aan mekaar en skep sodoende 'n verbondsverhouding wat 'n gawe (die belofte en selfgawe) sowel as 'n wet (die bindende aard van die verbintenis) omvat.

Die kruis som die deurlopende lyn van God se verbondshandeling op en is sodoende gerig op die uiteindelijke doelwit van die goddelike verbondsdrama, naamlik die vervolmaking van die beeld van God in die mens. Dit is die skepping van 'n volk met wie God in 'n regte verhouding kan leef en gemeenskap kan hê (Wright 2016:85).

Op hierdie punt kan daar van nog 'n merkwaardige 'uitruiling' gepraat word: die uitruiling van liggame. Jesus gee sy liggaam en bloed vir ons, en ons ontvang sy Gees – die lewensenergie of 'bloed' van 'n nuwe liggaam, naamlik die kerk (Vanhoozer 2005:390).

Eksodus 24:8 is hier van besondere belang. Dit is eers nadat die boek van die verbond aan die volk voorgelees is en bloed op die altaar uitgegiet is dat Moses en die oudstes in die teenwoordigheid van God kan eet en drink (Eks 24:11). Jesus se dood en die uiteindelijke doel van die goddelike verbondsdrama kom hier op treffende wyse na vore.

Later in Israel se geskiedenis word die teenwoordigheid van God, sowel as die reinigingsproses wat nodig is om toegang tot God se teenwoordigheid te verkry, in die tempel gevind. Hierdie tweeledige temas van reiniging en teenwoordigheid is aan mekaar verbonde. Na die tempelreiniging maak Jesus daarop aanspraak dat Hy self die tempel sal vervang. Hy word die nuwe plek waar God se teenwoordigheid en reiniging gevind kan word. Hierdie tempelmetafore roep onwillekeurig ook die verbondsluiting van Eksodus 24 op.

Dit is juis Jesus se herinkorporering van vroeëre temas en gebeure in die goddelike verbondsdrama wat ons aanspoor om sy dood as die uiteindelijke, finale verbondsbekragtiging te beskou. Net soos Moses en die oudstes ná die verbondsbekragtiging in Eksodus 24 in die teenwoordigheid van God eet en drink, doen die dissipels dieselfde wanneer hulle saam met Jesus die Pasga vier.

Die Bybel eindig op soortgelyke wyse met die verbond (Op 21:3) sowel as met die koninkryk (1 Kor 15:28). In hierdie drama is dit nie nodig om tussen verbond of koninkryk te kies nie. Die verbond bied 'n raamwerk om die dramatiese verhaal in tonele te verdeel, terwyl die koninkryk die eenheid van die verhaal bewaar. God, die Koning, skep die mens om oor die skepping namens Hom te heers. Die mens verwerp egter God se heerskappy, en die res van die drama handel oor God se pogings om sy heerskappy en deur 'n opeenvolging van verbonde die verhouding met sy beeldraers te herstel.

Uiteindelik sou dit 'n nuwe verbond, 'n nuwe tempel, 'n nuwe koning, en 'n onverwagse vorm van oorwinning verg oor alle magte wat die mens daarvan weerhou om ten volle as beeldraer van God te funksioneer om die koninkryk te herstel: die kruis.

Slotsom

Verskeie Griekse tragedies, sowel as die tragedies van Shakespeare, eindig op die verhoog met bloed. Gestorte bloed speel ook 'n prominente rol in die Bybel (Heb 9:22). Tog is dit slegs die voorlaaste element in dit wat as 'n goddelik-menslike dramatiese toneelstuk beskryf kan word – 'n komedie wat eindig met versoening: die vergifnis van sonde deur die gestorte bloed van Christus (Sykes 1997:2).

Die doel van die versoeningsleer is om sin te maak van die bloed wat vir ons gestort is. Hierdie artikel het gepoog om aan te toon dat 'n kanonies-linguistiese benadering ons kan help om die betekenis van Jesus se kruisdood te verstaan binne die *drama* van God se verbond met sy mense.

Daar is verder aangedui dat, indien die rykdom van goddelike handeling op hierdie wyse benader word, dit nie beperk hoef te word tot 'n plaasvervangende straf-model of 'n relasionele restourasie- en bevrydingsbenadering waarin een enkele motief of metafoor oorheers nie. Die versoening deur Jesus verteenwoordig inderdaad die finale verbondsbekragtiging en koninkryksbevestiging wat reg laat geskied aan verskeie motiewe en metafore wat in die kanon teenwoordig is.

Erkenning

Mededingende belange

Die outeur verklaar dat hulle geen finansiële of persoonlike verhoudings het wat hulle onvanpas beïnvloed het tydens die skryf van hierdie artikel nie.

Outeursbydrae

J.D.W.d.K is die enigste outeur van hierdie navorsingsartikel.

Etiese oorwegings

Hierdie artikel het alle etiese standaarde gevolg vir navorsing sonder direkte kontak met, en deelname van mense.

Befondsingsinligting

Die outeur het geen finansiële ondersteuning vir die navorsing, outeurskap en/of publikasie van hierdie artikel ontvang nie.

Databeskikbaarheidsverklaring

Die deel van data is nie van toepassing op hierdie artikel nie, aangesien geen nuwe data in hierdie studie geskep of ontleed is nie.

Vrywaring

Die menings en sienings wat in hierdie artikel meegedeel word, is dié van die outeur en weerspieël nie noodwendig die amptelike beleid of posisie van enige geaffilieerde instelling, befondser, agentskap of dié van die uitgewer nie. Die outeur is verantwoordelik vir die inhoud van hierdie artikel.

Literatuurverwysings

- Alison, J., 1996, *Raising abel: The recovery of the eschatological imagination*, Crossroads Publishing, New York, NY.
- Anselm of Canterbury, 1998, *Cur Deus Homo*, transl. S.N. Deane, 2nd edn., J.M. Dent, London.
- Aulén, G., 2003, *Christus Victor: An historical study of the three main types of the idea of atonement*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, OR.
- Baker, M.D. & Green, J.B., 2000, *Recovering the scandal of the cross: Atonement in New Testament and contemporary contexts*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL.
- Balthasar, H.U., 1994, *Theo-drama, vol. 4, the action*, Ignasius Press, San Francisco, IL.
- Barth, K., 1956, *Church dogmatics*, T&T Clark, Edinburgh.
- Boersma, H., 2004, *Violence, hospitality, and the cross: Reappropriating the atonement tradition*, Baker Academic, Grand Rapids, MI.
- Boff, L., 1972, *Jesus Christ liberator: A critical Christology for our time*, Orbis Books, Maryknoll, NY.
- Boyd, G.A., 2017, *The crucifixion of the warrior God: Volumes 1 & 2*, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Brock, R.N., 1988, *Journey by heart: A Christology of erotic power*, Crossroad, New York, NY.
- Brown, J.C., 1982, 'Divine child abuse', *Daughters of Sarah* 18, 28.
- Burns, P.J., 1975, 'The concept of satisfaction in medieval redemption theory', *Theological Studies* 36, 285–304. <https://doi.org/10.1177/004056397503600204>
- Calvyn, J., 1984, *Institusie van die Christelike godsdiens*, Calvyn Jubileum Boekefonds, Potchefstroom.
- Conradie, E.M., 2005, *An ecological Christian anthropology: At home on earth?* Ashgate, Burlington, VT.
- Craig, W.L., 2020, *Atonement and the death of Christ: An exegetical, historical, and philosophical exploration*, Baylor University Press, Waco, TX.
- DeYoung, K., 2010, *The good news we almost forgot: Rediscovering the Gospel in a 16th century Catechism*, Moody Publishers, Chicago, IL.
- Fesko, J.V., 2010, *The theology of the Westminster standards: Historical context and theological insights*, Crossway, Wheaton, IL.
- Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika., 2021, *Die Heidelbergse Kategismus in Afrikaans*, Administratiewe Buro van die GKSA, Potchefstroom.
- Goldingay, J., 2006, *Old Testament theology: Israel's faith*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL.
- Greensted, L.W., 1920, *A short history of the doctrine of the atonement*, Manchester University Press, London.
- Gutiérrez, G., 1971, *A theology of liberation: History, politics, and salvation*, Orbis Books, Maryknoll, NY.
- Hahn, S., 2009, *Kinship through covenant: A canonical approach to the fulfillment of Gods saving promises*, Yale University Press, New Haven, CT.
- Hays, D.P., 2001, 'Applying the Old Testament law today', *Bibliotheca Sacra* 158, 21–35.
- Heyns, J.A., 1988, *Dogmatiek [Dogmatics]*, NG Kerkboekhandel, Pretoria.
- Holmes, S.R., 2017, 'Penal substitution', in A.J. Johnson (ed.), *T&T Clark companion to atonement*, (Bloomsbury Companions), pp. 295–315, Bloomsbury Publishing Plc, London.
- Hughes, J., 2007, *The end of work: Theological critiques of capitalism*, Wiley-Blackwell, New Jersey.
- Irenaeus, 2001, *Against Heresies*, transl. L.P. Smith, 2nd edn., T & T Clark, Edinburgh.
- Jeffery, S., Ovey, M. & Sach, A., 2007, *Pierced for our transgressions: Rediscovering the glory of penal substitution*, Crossway, Wheaton, IL.
- Johnson, E.A., 1992, *She who is: The mystery of God in feminist theological discourse*, Crossroads, New York, NY.
- Jonker, W., 1989, *Uit vrye guns alleen [Out of free favour alone]*, N.G.K.B., Pretoria.
- Kolb, R.A., 2017, 'Martin Luther', in A.J. Johnson (ed.), *T&T Clark companion to atonement*, pp. 613–622, Bloomsbury Publishing Plc, New York, NY.
- König, A., 1969, 'Jesus Christus die eskatos: Die fundering en struktuur van die eskatologie as teleologiese Christologie [Jesus Christ the eschatos: The foundation and structure of the eschatology as teleological Christology]', DD-Proefskrif UP (afd B), Universiteit van Pretoria.
- König, A., 1988, 'Koninkryksteologie of verbondsteologie? [Kingdom Theology or Covenant Theology?]', *HTS* 44(2), 355–364. <https://doi.org/10.4102/hts.v44i2.2214>
- König, A., 1989, *Die evangelie as verassing: oor die sentrale betekenis van die koninkryk van God [The gospel as cremation: On the central meaning of the kingdom of God]*, NG Kerkboekhandel, Pretoria.
- Lougin, G., 1997, 'Girard introduction', in G. Ward (ed.), *The postmodern God*, pp. 96–105, Blackwell, Oxford.
- Luther, M., 1892, *Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimarer Ausgabe, Böhlau Nachfolger, Wien.
- Luther, M., 1905, *Sermons of Martin Luther*, transl. J.N. Lenker, vol. 1, 2nd edn., Lutheran Publishing House, Philadelphia, PA.
- McCall, T.H. & Rea, M.C., 2009, *Philosophical and theological essays on the trinity*, Oxford University Press, Oxford.
- McGrath, A.E., 1998, *Historical theology: An introduction to the history of Christian thought*, Wiley-Blackwell, New Jersey, NJ.
- McIntyre, J., 1992, *The shape of soteriology: Studies in the doctrine of the death of Christ*, T&T Clark, Edinburgh.
- Moltmann, J., 1993, *The crucified God: The cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology*, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Oakes, E.T., 1994, *Pattern of redemption*, Continuum, New York, NY.
- Peterson, R.A., 1983, *Calvin's doctrine of the atonement*, Presbyterian and Reformed Pub. Co., Phillipsburg.
- Piper, J., 2004, *The passion of Jesus Christ: Fifty reasons why he came to die*, Crossway, Wheaton, IL.
- Placher, W.C., 1999, 'Christ takes our place: Rethinking Atonement', *Interpretation* 53, 15. <https://doi.org/10.1177/002096439905300102>
- Retief, F., 2001, *Tragedy to triumph*, Christian Focus Publications, Cape Town.
- Ricoeur, P., 1974, 'Interpretation of the myth of punishment', in D. Ihde (ed.), *The conflict of interpretation: Essays in hermeneutics*, p. 363, Northwestern University Press, Northwestern University, Evanston, IL.
- Rolston, H., 1970, 'Responsible man in reformed theology: Calvin versus the Westminster Confession', *Scottish Journal of Theology* 23, 129–156. <https://doi.org/10.1017/S0036930600021347>
- Schmiechen, P., 2005, *Saving power: Theories of atonement and forms of the church*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI.
- Schwager, R., 1989, *Must there be a scapegoat? Violence and redemption in the Bible*, Harper & Row, San Francisco, CA.
- Shults, F.L. & Sandage, S.J., 2003, *The faces of forgiveness*, Baker House, Grand Rapids, MI.
- Sobrinho, J., 1976, *Christology at the crossroads: A Latin American approach*, Orbis Books, Maryknoll, NY.
- Sproul, R.C., 2007, *The truth of the cross*, Reformation Trust, Orlando, FL.
- Sykes, S., 1997, *The story of atonement*, Darton, Longman and Todd, London.
- Torrance, J.B., 1994, 'The concept of federal theology: Was Calvin a federal theologian?' in W.H. Neuser (ed.), *Calvinus Sacrae Scriptura Professor; Calvin as confessor of Holy Scripture*, pp. 19–33, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Van Aquino, T., 1947, *Summa Theologica*, translation of the Fathers of the English Dominican Province, Benziger Brothers, New York, NY.
- Van Wyk, A., 1992, 'Die versoening in die teologie van Karl Barth [The Reconciliation in the Theology of Karl Barth]', *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 33(1), 45–56.
- Vanhoozer, K.J., 2005, *The drama of doctrine, a canonice-linguistiese approach to Christian theology*, Westminster John Knox, Louisville, KY.
- Vorster, N., 2012, 'The nature of Christ's atonement. A defence of penal substitution theory', in P. Van Geest & E. Van der Borgh (eds.), *Strangers and pilgrims on earth*, vol. 22, pp. 129–146, Studies in Reformed Theology, Brill, Boston, MA.
- Weaver, J.D., 2001, *The nonviolent atonement*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Wright, N.T., 2016 *The day the revolution began: Reconsidering the meaning of Jesus's crucifixion*, HarperOne, San Francisco, CA.
- Yeago, D.S., 2001, 'Crucified also for us under Pontius Pilate', in C.R. Seitz (ed.), *Nicene Christianity: The future for a New Ecumenism*, pp. 87–106, Brazos Press, Cumbria.