

## GEREGTIGHEID AS 'N BYBELSE BEGRIP.<sup>1)</sup>

In die oudste dae van die Israelitiese literatuur, in sover ons dit uit die Bybel ken, is al 'n duidelik omlynde en onderling samehangend sisteem van begrippe op religieus terrein aanwesig; baie daarvan het klaarblyklik ook op die gebied van die regslewe 'n rol gespeel. Die vraag sou gestel kan word, of hierdie begrippe hul oorsprong in die religie of in die regslewe gehad het, maar dit lyk vir my nie nodig om op die oomblik by daardie vraag lang te bly stilstaan nie. Ek wil net daarop wys dat die verhouding tussen God en mens nooit anders as in beelde aangedui kan word nie: alles wat ons oor God sê is 'n antropomorfisme. Dis volkome begryplik want ons menslike kennis is nie in staat om God te peil of te omvat nie. Die mens weet alleen wat in die mens is. So is dit dan begryplik, dat die verhouding tussen mens en mens, wat deur die reg gereël word, die woorde lewer vir die verhouding tussen die mens en God.

Tegelyk moet ons egter opmerk dat hierdie arbakening van die juridiese en die godsdienstige sferes meer voortvloei uit ons moderne en westerse behoefte om heldere onderskeidings te maak as dat dit deur die feite van die ou-oosterse lewe self geregverdig sou word. In die ou ooste, en in die algemeen orals waar die moderne weste sy invloed nie laat geld het nie, lê die twee sferes dwars deur mekaar. Die leer van die „soewereiniteit in eie kring” en van die „wetskringe” is meer tuis in Amsterdam as in Jerusalem — ek bedoel natuurlik die Amsterdam van Kuyper en die Jerusalem van Jesaja. Die godsdiens word as 'n saak van reg gesien, en die reg is 'n godsdienstige saak. Ek herinner net aan die toespraak van Josafat by die aanstelling van regters: „Kyk wat julle doen, want julle spreek nie reg vir die mense nie, maar vir die HERE; en Hy is by julle in die regspraak. Mag die skrik vir die HERE dan nou op julle wees . . .”

By hierdie ineenvloeiing van die twee gebiede is dit nie verwonderlik dat die terme uit die een kring in die ander kring gebruik word nie; die vraag na die oorspronklike tuiste is dan ook nie meer so dringend nie. In ieder geval moet ons opmerk dat soos reeds aangedui is, die toe-

---

<sup>1)</sup> Lesing gehou op die vergadering van predikante van die Ned. Herv. Kerk van Afrika op 27 Maart 1947.

passing van begrippe, wat waarskynlik uit die regslewe stam, op religieuse verhoudings al in die oudste gedeeltes van die Bybel aanwesig is. As voorbeeld noem ek die Bybelgedeelte wat gewoonlik as die alleroudste grotere literêre eenheid beskou word: die lied van Debora in Rigters 5. Die elfde vers lui in die Afrikaanse vertaling as volg: „Vanweë die stem van die boogskutters tussen die drinkbakke, besing hulle daar die regverdige dade van die HERE, die heilsdade van sy leiding in Israel.” Die moeilike begin van die vers kan ons hier gelukkig buite bespreking laat; ons aandag rig hom op die woorde „regverdige dade”. In die Hebreeus staan daar: *çiqot*. Dis presies dieselfde woord wat ons vyf eeue later sal aantref in Miga 6: 5, en nog eens vyf eeue later in Daniël 9: 7. Die taalgebruik het dus gedurende tien eeue dieselfde gebly. Mens kan in die algemeen by religieuse taal ’n sekere neiging tot konservatisme opmerk: konservatisme sowel in sy edelste as in sy onnoselste vorme.

Vir ons het dit die voordeel dat ons by ons ondersoek na die betekenis van hierdie woordgroep nie telkens ons hoef af te vra uit watter eeu ’n teks stam of volgens die nuutste Inleidingswetenskap behoort te stam. Ons sal ons ook nie besig hou met die konstruksie van die een of andere „ontwikkelingsgang” nie. Maar al te vaak is hierdie soort van besigheid ’n gejaag na wind. Dit kan nie genoeg uitgespreek word nie dat ons na al ons gesoek na ontwikkelingsgange uiteindelik tog altyd weer terug sal moet kom by die erkenning dat daar ’n fundamentele eenheid van gedagtes en daarom ook van terminologie in die hele Ou Testament, ja in die hele Bybel, is. Naas die geskiedenis van die Israelitiese religie sal die teologie van die Ou Testament altyd met eer sy plek mag behou.

Maar ons wil nog een keer die reeds aangehaalde teks uit die lied van Debora bekyk. En nou, soos die teoloog dit altyd behoort te doen, in die Hebreeus sodat ons die Afrikaanse vertaling kan kontroleer. Want hoeveel goeds daar ook van die Afrikaanse vertaling van die Ou Testament gesê kan word, in die Kerk van die Reformasie sal die leraar van die gemeente altyd die menslike vertaalarbeid moet toets aan die Hebraïca veritas, soos die outeur van die Vulgata dit so fraai uitdruk. Maar as ons Rigters 5: 11 in die Hebreeus lees, ontdek ons dat daar twee keer die woord *çidqōt* staan. Dit sou ons in die vertaling nie ontdek nie! Die een keer word dit vertaal met „regverdige dade”, die ander keer met „heilsdade”. Nou sal ek seker nie so dwaas wees om van ’n vertaler te eis dat hy dieselfde woord van die grondtaal altyd met dieselfde woord in sy eie taal sal weergee nie. AQUILA het dit probeer met die gevolg dat sy Grieks alleen begryplik is vir iemand wat Hebreeus ken; BUBER en ROSENZWEIG het dit ook probeer met die gevolg dat hulle vertaling alleen begryplik is vir ’n Hebraïcus — en vir daardie gelukkige wese vertaal mens gewoonlik die Bybel tog nie. Dog dit alles neem nie weg nie dat dit baie snaaks is om waar ’n woord net by wyse van digterlike versterking en nadere uitlegging herhaal word: „die *çidqōt* van Jahwe,

die  $\text{\textcircled{c}idq\textcircled{o}t}$  van sy leiding” — om in so’n geval te doen asof daar geen sprake is van ’n herhaling nie maar van die gebruik van ’n heeltemal andere term.

Wat nou die verklaring vir hierdie anomalie mag wees waag ek nie om te gis nie; dis natuurlik opvallend dat die vertalers in hierdie hoofstuk nie soos gewoonlik die kommentaar van KEIL en DELITZSCH gevolg het nie, hoewel dit origens amper as onfeilbaar deur hulle beskou is. Maar in ieder geval sien ons, dat dieselfde woord  $\text{\textcircled{c}idq\textcircled{o}t}$  vatbaar is vir so baie uiteenlopende verklarings as agter die vertaling „regverdige daad” en die wat lui „heilsdaad” skuil. Onmiddellik wil ek sê dat die vertaling „heilsdaad” na sy inhoud die bedoeling digter benader as die vertolking „regverdige daad”, hoewel ook „heilsdaad” my nie heeltemal bevredig nie en ’n baie kenmerkende element uit die Hebreeuse begrip  $\text{\textcircled{c}e\textcircled{d}aq\textcircled{o}t}$  agterweë laat. Maar dis van later sorg; voorlopig merk ons net op dat een en dieselfde woord nie sonder reg deur „regverdige daad” en deur „heilsdaad” weergegee kan word. Onwillekeurig dink ons aan Sondag iv, vraag 11 van die Heidelbergse Kategismus, waarin ’n teenstelling gemaak word tussen Gods barmhartigheid en Gods regverdigheid. Blykbaar is hierdie teenstelling nie heeltemal Bybels nie. Om die Bybelse gedagtes hieroor te verstaan, sal ons dus moet weet wat bedoel word met die regverdige daad, die  $\text{\textcircled{c}e\textcircled{d}aq\textcircled{o}t}$ , van Jahwe, en met sy regverdigheid of geregtigheid — altwee weergawes van die Hebreeuse  $\text{\textcircled{c}e\textcircled{d}eq}$  en  $\text{\textcircled{c}e\textcircled{d}aq}$ ; watter persoon ’n  $\text{\textcircled{c}addiq}$ , ’n „regverdige” genoem mag word; en wat ons moet verstaan onder  $\text{\textcircled{c}adaq}$ , regverdig wees, benewens  $\text{\textcircled{h}i\textcircled{c}d\textcircled{iq}}$ , om te regverdig.

Die etimologie van hierdie stam kan ons maar laat rus. Dit kom in ’n reeks van West-Semitiese tale voor — nie in die suiwere Oost-Semitiese nie — maar het daar orals al ’n min of meer juridiese betekenis. In ieder geval kry ons nêrens die oorspronklike konkrete voorstelling wat agter die abstrakte betekenis soos reg, regverdigheid, geregtigheid ens. sou kan skuil nie. Agter ’n woord soos  $\text{\textcircled{j}a\textcircled{s}ar}$ , „opreg”, vind ons gemaklik die konkrete voorstelling van „gelyk, vlak, effe”; so iets kan ons by die stam  $\text{\textcircled{c}-d-q}$  nie ontdek nie.

En al sou ons dit wel kan — dan sou ons tog baie versigtig moet wees met die uitbuiting van daardie kennis. Ek wil hierdie waarskuwing wat in die taalkunde telkens tereg van die kant van die semasioloë aan die adres van die etimoloë gerig word, graag in teologies verband herhaal. Dikwels hoor mens preke wat vrywel geheel berus op die etimologie van ’n bepaalde term; hulle is nie altyd die gelukkigste nie; veral nie as hulle uitwy oor die etimologie van ’n Afrikaanse woord soos „saligheid” wat dan eintlik „volheid” sou beteken — want wat het dit alles

met j<sup>e</sup>s<sup>u</sup>a, of met sootèria van doen? En boënop: verba valent usu: die aktuele woordgebruik is vaak 'n totaal andere as wat mens miskien op grond van die etimologie sou verwag.

Dit is seker dat die woord çèdeq en daarom vermoedelik ook party van die verwante woorde al 'n godsdienstige term was lank voordat daar van 'n Israelitiese literatuur sprake kon wees. Die name van twee van die voor-Israelitiese konings van Jerusalem, Adoni-çèdek en Malki-çèdeq, maak dit waarskynlik dat in Jerusalem 'n kultus bestaan het wat aan 'n god gewy is wat die naam çèdeq gedra het. Op gesag van SANCHUNIATHON, wat in die tiende eeu voor Christus sou geleef het, verklaar PHILO van Byblos volgens die fragmente van sy werk wat bewaar is in EUSEBIUS se Praeparatio Evangelica, dat die ou Fenisiërs 'n God geken het wat hulle Suduk genoem het. Blykens die feit dat hierdie god saam met 'n ander god genoem word wat die naam van Misoor (billikheid) dra, mag ons wel opmerk dat hierdie naam çèdeq, Suduk, die godheid verheerlik as die geregtigheid. Nog verder terug word ons gevoer deur 'n naam soos Ammizaduga, een van die konings van die West-Semitiese eerste dinastie van Babilon.

Uit dit alles blyk dat die toepassing van die begrip çèdeq ens. op die godheid geen spesiale Israelitiese gedagte is nie. As sodanig is die verbinding van reg en religie, van regverdigheid en godheid geen vrug van besondere openbaring nie. Maar so'n verbinding dui enigszins die geestelike klimaat aan, waarin die besondere openbaring kom werk het, en die ryke uitwerking wat hierdie toepassing van die regsgedagte op die religie in Israel gevind het, was sonder die inwerking van die besondere openbaring nie denkbaar nie.

Ons bespreking van die betekenis van hierdie woordstam kan die beste uitgaan van 'n ondersoek na die regte vertaling van die woord çaddiq, wat in ons Bybelvertalings gewoonlik met „regverdig” weer-gegee word. Hierdie vertaling laat 'n reeks van vrae onbeslis. Die eerste waar ons aan moet dink, is die dilemma tussen justitia activa en justitia passiva: is 'n regverdige iemand wat 'n regverdige vonnis vel of iemand wat deur die vonnis as 'n regverdige gekenskets word? Die laaste is sekerlik die geval; dit sou te ver voer as ek hier 'n reeks van tekste sou gaan eksegetiseer as bewys vir my stelling. Ek wil net daarop wys dat die oudste vorm van regspraak die figuur van die regter glad nie geken het nie; pleks van die uitspraak van een of meer regters het toe nog die beslissing deur die orakel gestaan. Solang as die regspraak orakelreg-spraak is, het die begrip „regverdig” in die betekenis van justitia activa geen plek in die spraakgebruik nie, want niemand kwel hom met die vraag of 'n ander uitspraak as dié wat deur die orakel gedoen is meer in ooreenstemming met die menselike regsbewussyn sou gewees het

nie; wat die mens in daardie stadium van die regsontwikkeling interesseer is nie die vraag, wie gelyk het nie, maar wie gelyk kry. Hy wat gelyk kry, (justitia passiva) is die man wat regverdig genoem word.

Daarmee in ooreenstemming is ook die etimologiese beskouing van die woord *çaddiq*, wat niteenstaande sy skynbare saamhang met 'n Pi'ël-vorm tog eerder beskou moet word as 'n passiewe vorming, sodat die betekenis weergegee kan word met „geregverdig”. So kan ons dus die inhoud van die woord *çaddiq* die beste so omskryf dat dit iemand aandui wat met 'n goeie uitslag van die regszaak huis-toe gaan. Dit is dus oorspronklik geen karaktereienskap nie, ja selfs amper glad geen eienskap nie, maar die beskrywing van 'n toestand wat ontstaan vir daardie man, vir wie die hofszaak gunstig afgeloop het.

Nou kan 'n regszaak om verskillende redes 'n gunstige wending neem. By die orakel-regspraak is die bepalende faktor na ons mening die toeval; moeiliker is dit om vas te stel wat volgens die primitiewe geesteslewe die deurslaggewende omstandigheid is. Dis nie altyd die by die god veronderstelde kennis omtrent die werklike toedrag van sake nie; dikwels lyk die welbehae van die god in een van die twee partye meer 'n kwessie van voorkeur en voorliefde, onafhanklik van wat gebeur het. Ons moet tewens rekening hou met die feit, dat die orakelpraktyke ook daar bestaan, waar geen voorstelling omtrent 'n persoonlike god of gees aanwesig is nie. Dan word dit vir ons gevoel wel baie moeilik; ons sal moet volstaan met op te merk dat die sielskrag van die een party wat groter is as dié van die ander, daarby die deurslag gee en ons kan maar net hoop dat die deelnemers self die oortuiging gehad het dat onreg en leuen 'n man se „mana” verminder. Ongelukkig vind ons maar min grond vir hierdie hoop.

Hoewel party vorme van die orakelregspraak nog in die Israel van die Bybelse tyd voortleef, kan ons tog by die bespreking van die invloed van die regslewe op die religieuse lewe wel aanneem, dat die gemiddelde Israëliet in verband met die terme *çaddiq* ens. aan die geordende burgerlike regspraak van sy tyd gedink het. Voor so'n hof, gewoonlik bestaande uit 'n aantal oudstes, wat tegelyk ook die uitvoerende mag besit het, word, as daar geen onregmatige dinge gebeur nie, die goeie uitslag van die proses bepaal deur die feit dat die een party in die gelyk gestel word. 'n *çaddiq* is dus die man wat in die gelyk gestel word en wel op grond van die feit dat hy na die mening van die regbank inderdaad ook gelyk het.

Maar hierdie plaaslike regspraak word deurkruis deur die beroep wat elke Israëliet op die koning kon maak. Die koning het die reg om enige regszaak te beslis ongeag die vraag of daar al deur 'n laere instansie 'n vonnis uitgespreek is. Daarby het die koning dan ook die reg om, wanneer hy die mens wat hom op die koninklike beslissing beroep as

skuldig beskou, hom niettemin geen straf op te lê nie. Ons sou dit die reg van grasië noem; heeltemal gelyk aan ons begrip van grasië is dit nie. Die verskil met die teenwoordige begrip van grasië word nog versterk deur die manier, waarop hierdie koninklike prerogatief in die Engelse reg uitgehol is. Grasië kan daarin net verleen word wanneer die regter uitgespreek het dat daar omstandighede is wat die skuldige vir grasië in aanmerking laat kom. Die grasië — wat dan ook gewoonlik nie veel meer as 'n versagting van straf is nie — is sodoende slegs 'n middel tot verfyning van die reg in 'n bepaalde geval wat so sodanig nie in die geldende reg voorsien is nie.

Heel anders is dit met die antieke grasië-reg. Daarby is die koning op geen enkele manier aan enige aanbeveling gebind nie. Hy verleen ook feitlik geen grasië omdat daar versagterende omstandighede is nie — grasië dus op grond van die werke, dus geen werklike grasië nie — maar vanuit sy mags- en „mana”-volkomenheid as koning. Omdat hy koning is, besit hy die vermoë om van sy heerlikheid en heiligheid te laat afstraal op die skuldige, wat daardeur deel kry aan die heiligheid van die koning, strafloosheid en vryheid verwerf. Grasiëverlening in die antieke wêreld is dus feitlik dit, dat die koning wat in hom is, meedeel aan die misdadiger. Dis daarom ook geen versagting van straf, maar volkome kwytstelling, ja vrypraak wat die misdadiger ontvang.

Ook die man, vir wie die proses goed afgeloop het danksy sy beroep op die koning en die uitoefening van die grasië-reg, sal in die Hebreeus dus 'n çaddiq heet. Hier word dit wel baie duidelik dat die woord eintlik nie met „regverdig” vertaal kan word nie. Dis nie die eenskappe of dade van die betrokke man nie, maar die gunstige afloop van die proses wat die predikaat çaddiq op hom toepaslik maak. Veral in die geval van grasië is dit baie duidelik dat hier dus nie maar net vasgestel word wat van te vore daar al was nie, maar dat 'n nuwe predicing plaas gevind het.

Hy wat so uit die proses kom, beskik daarmee oor kabōd. Ons vertaal dit met eer, heerlikheid, majesteit ens. Partymaal pas hierdie vertalings ook wel. Maar hulle laat ons vergeet dat in baie tekste die woord die juridiese betekenis het van die gesag en waardigheid, wat uit die gunstige afloop van die proses voortkom. Daarby kan ons dan nog onderskei: hy wat vrygespreek is op grond van sy onskuld dra sy eie kabōd; hy wat begenadig is op grond van die magspreuk van die koning het daarmee die kabōd van die koning ontvang.

Om nou nog 'n belangrike trek in die regslewe van Israel te verstaan moet ons ook die oog rig op die ander man. Want 'n afsonderlike strafreg ken die ou wetgewing feitlik nie; enige proses, ook dié wat ons onder strafprosesse sou rangskik, is feitlik 'n burgerlike proses. Sonder aanklag deur die benadeelde persoon of sy bloedwreker word 'n misdaad

nie vervolg nie. Die figuur dat die staat homself party stel — die oorgang na die strafproses volgens die metode van die code pénal — ken ou-Israel nie. Dus daar is altyd 'n andere man, en wanneer die een party as çaddiq die regsitting verlaat, volg daar outomaties uit dat die andere party die rašā' is, die man wat in die ongelyk gestel word. Die weergawe wat die meeste vertalings vir rašā' bied, naamlik „goddelose” is dus wel besonder ongelukkig. Dis beter, as ons na een term soek, om te vertaal met „veroordeelde”. Want met hierdie woord word aangedui die man wat volgens die regterlike uitspraak ongelyk het.

Dit is dus duidelik dat daar 'n korrelasie is tussen die çaddiq en die rašā'. 'n Mens kan nie çaddiq word nie sonder dat 'n ander rašā' word. Mens sou die posisie kan vergelyk met die klassieke vorm van die weegskaal: die een skaal kan nie rys sonder dat die ander skaal sak nie. Wanneer mens hom dit goed realiseer kom die bekende en gesmade vloekpsalms van die Bybel in 'n andere lig te staan. Dit is, soos deur HANS SCHMIDT nader uitgewerk, gebede wat gebruik is deur mense wat aangekla is en hulleself aan die orakel regspraak moet onderwerp. Die onskuld van die mens kan alleen aan die lig kom deurdat die skuld van die ander geopenbaar word. Vandaar 'n bede soos „laat hom skuldig word, laat sy gebed vir hom tot sonde word” ens. Hieruit blyk dus nie in die eerste plek onversoenlike haat jeens die teenstander nie, maar net hartstogtelike begeerte dat die eie onskuld aan die lig sal kom.

In die verbygaan mag nog opgemerk word, dat die teenstander in die proses in die Ou Testamentiese Hebreëus satan genoem word, en dat die analoë benaming in Assiries, bēl dabābi, die prototipe van Belzebub is. Ook nog dat hy wat verslaan is tydens die regsgeding daarmee natuurlik ook sy kabōd verloor het. Ten slotte, en daar wil ons nog wat nadruk op lê, dat uit hierdie uiteensetting duidelik blyk dat çaddiq 'n relatiewe begrip is. Iemand is çaddiq in vergelyking met 'n ander wat rašā' is.

Wanneer ons nou op tallose plekke in die Bybel lees dat God çaddiq is, dan sal ons in die eerste plek moet nagaan, of hier die justitia activa of die justitia passiva bedoel is, met andere woorde, of die uitspraak „God is regverdig” God teken met die beeld van 'n regter of van 'n party in die proses.

Ons kan daar natuurlik nie aan dink om hier al die tekste te gaan eksegetiseer nie. Ek kan maar net verseker, en hoop dat u dit nie op my gesag wil glo nie, maar dit self sal wil ondersoek, dat dit verrassend is om op te merk in hoe baie gevalle die vermelding van Gods regverdigheid Hom nie as regter maar as party skilder, en dus bedoel om te sê dat God seëvierend uit die proses kom.

Dit lyk sonderling om te sê dat God in proses lê, maar tog is dit 'n baie frekwente beeldspraak. Die Hebreuse woord is *rib*, wat gewoonlik met „twis” vertaal word, maar in werklikheid die gewone juridiese aanduiding van 'n regsgeding is. Nou is daar natuurlik verskillende moontlikhede. Die eerste is dat die Here 'n proses teen mense begin, teen sy volk of teen die volke of teen 'n enkeling. Daar tree dan die Here as aanklaer op, en moet dus bewys dat sy houding in sy hele omgang met die verklaagde korrek was, in ooreenstemming met die gemaakte afspraak, maar dat die verklaagde in teenspraak tot die vasgestelde reëls gehandel het. Dit het gelei tot 'n uiters belangryke genre in die profetiese literatuur. 'n Groot gedeelte van dié profesie wat gewoonlik nogal vaag „bedreiging, verwyte, beskuldiging” genoem word, is in werklikheid die aanklag wat in die verloop van die *rib* deur God teen die mens uitgespreek word. As voorbeeld noem ons 'n geval wat in die Hebreuse teks selfs uitdruklik as 'n *rib* bestempel word: Miga 6: 1-8. Heeltemal in styl word eers getuies opgeroep om by die *rib* aanwesig te wees (vgl. ook Jes. 1: 2); 'n twisgeding is 'n handeling wat in die openbaar, in die teenwoordigheid van getuies hom behoort af te speel. Daarna som God sy weldade, wat Hy vir die volk Israel bewys het op; hulle word saamgevat as die *ç<sup>e</sup>daqōt* van Jahwe, die daade wat bewys dat Hy *çaddiq* is, gelyk moet kry in die proses. Die vertaling „regverdige daade” is dus nie reg nie: die *ç<sup>e</sup>daqōt* is die feite wat God aanspraak gee op die erkenning dat Hy *çaddiq* is, dat Hy tereg teenoor sy volk 'n aanklag ingedien het. God het dus 'n krediet, die volk 'n debet; die krediet bestaan uit *ç<sup>e</sup>daqōt*; vandaar dat dit wel deur „weldade” vertaal is, of deur „heiltsdade”. Ongelukkig het geen van beide woorde egter die regte juridiese klank nie. As God dus „regverdig” genoem word, kan dit dikwels beteken dat Hy gelyk het met sy klag, dat sy volk sy genade met ondank beloon het. Die *ç<sup>e</sup>daqōt* sal dus menigmaal genadedade wees, wat ons kan leer om geen teenstelling tussen Gods barmhartigheid en Gods regverdigheid te konstrueer nie.

Ander voorbeelde van die *rib* waarin God die mens aankla kan gevind word by Jesaja, bv. in die bekende parabel van die wingerd; maar veral by Maleagi, watter boek amper in sy geheel niks anders as 'n lang reeks van aanklagte is nie.

'n Ander geval is natuurlik ook moontlik, naamlik dat nie God nie maar die mens aanklaer is en God die verklaagde. Dan het ons die regsgeding van die mens met God, pleks van dié van God met die mens. Ook dit tref ons in die Bybel aan; daar is mense wat „twis” met God, dit wil sê wat God verwyt dat Hy hulle veronreg het. Die mees bekende voorbeeld is natuurlik die woorde van Job. Job hou vol dat hy *çaddiq* is; dit beteken nie, dat hy in ons sin van die woord 'n regverdige is, een wat in alle opsigte onberispelik is nie. Soos ons al opgemerk het, is *çaddiq* 'n relatiewe begrip; Job bedoel dat hy gelyk het as hy daaroor



kla dat God hom veronreg. As daar, so betuig hy, 'n uitspraak gedoen sou kan word oor die vraag, of God dan wel Job die goeie verhouding tussen hulle versteur het, dan sou die uitspraak ten gunste van Job wees. Hy sou met eer (kabōd) uit die proses te voorskyn kom (31: 35–37). Die grote „reinigingseed” van hoofstuk 31 is dan ook niks anders as die opsomming van Job se ç<sup>e</sup>daqōt nie.

Dieselfde geval, dat die mens God verkla, vind ons ook by Jeremia, bv. in hoofstuk 20, waarin hy God verwyt dat Hy hom verlei het om profeet te wees. By Jeremia, op 'n ander plek (12: 1), vind ons ook die merkwaardige uitspraak: „Regverdig is U, o HERE, as ek met U sou twis. Tog wil ek oor regsake met U spreek.” Nietteenstaande die gebrekkige vertaling verstaan ons dit nou tog wel: Jeremia wil sê dat alhoewel hy weet dat hy die proses teen God tog nie kan win nie en dat God daar tog as die man wat gelyk k<sub>1</sub>y af sal kom, hy nogtans die rib sal begin.

Neg 'n derde moontlikheid van rib vertoon hom as die Here 'n twisgeding aangaan met die afgode van die heidene. Dis 'n beeldspraak waarop 'n aansienlike deel van die profetiese redevoerings van Deuterocesaja berus. Telkens is dit daar God wat die afgode tot 'n twisgeding oproep en wat as 'n çaddiq uit die proses te voorskyn tree. Die wonderwerke van God in sy skepping en in die verlossing van sy volk, eers uit Egipte en nou weldra uit Babel doen daar diens as sy ç<sup>e</sup>daqōt.

So word die hele heilsgeskiedenis 'n lange opsomming van die ç<sup>e</sup>daqōt van Jahwe, 'n demonstrasie van sy çedaqa, van die reg op dankbare erkenning wat Hy deur sy genade-dade verwerf het. Al die heilsgedade van God is kredietposte op sy rekening. In hierdie verband wil ek, hoewel ek lang nie seker van my saak is nie en ek vooraf daar op wys dat my hele betoog onaangetas bly ook as ek my in die nou volgende bewering sou vergis, nogtans daar op wys, dat die gewone verklaring van die bekende teks Gen. 15: 6 nie die enig moontlike is nie. In die Afrikaanse vertaling lui dit as volg: „En hy (Abraham) het in die HERE geglo; en Hy (met 'n hoofletter) het hom dit tot geregtigheid gereken.” Watter rede het ons eintlik om die tweede „hy” met 'n hoofletter te druk? Die Hebreuse teks bevat niks wat ons daarop wys dat tussen die twee werkwoordsvorme „hy het geglo” en „hy het dit gereken” 'n verandering van onderwerp plaas gevind het nie. As ons die teks vandag in die een of andere inskripsie vir die eerste keer sou aantref, sou ons dit sekerlik so verklaar: Toe Abraham die belofte van God hoor, het hy dit met vertroue aangeneem en dit, hoewel dit nog maar net 'n belofte was, tog al God toegereken as 'n kredietpos, as 'n daad wat God 'n aanspraak op sy dankbaarheid gee, asof die belofte al vervul was. Maar ek wil hier verder nie te veel gewig aan heg nie en daar maar net kuriositeitshalwe op wys hoe een van die bekendste tekste van die Bybel 'n heeltemal nuwe interpretasie sou kan verdra.

Teenoor die opsomming van die ç<sup>e</sup>daqōt van Jahwe kan die mens, ook al heet hy Jeremia of Job, nooit iets anders doen dan die Here die eer, die kabōd, gee en dus homself in die ongelyk verklaar. Oor die uitdrukking „gee eer aan God” kan ons niks beters naslaan as die geskiedenis van Agan nie. As Agan as die skuldige deur die orakel aangewys is, sê Josua vir hom: „My seun, maak tog die HERE, die God van Israel, heerlik en gee Hom die eer; en gee my tog te kenne wat jy gedoen het.” Hier sien ons duidelik, wat God eer gee, God verheerlik in wese is: naamlik belydenis van skuld doen. God word verheerlik deur die sondebelydenis. Die lofprysing, altans op aarde, sal altyd wees die sondebelydenis. Soos GREGORIUS van Nazianze êrens sê: die mense op aarde sing psalms, die salige geeste in die hemel sing himnes. Die verskil tussen psalm en himne lê hierin dat in die psalm die aardse nood en skuld ter sprake kom, terwyl in die himne alleen die hemelse heiligheid blink. In die himne ontbreek die korrelaat van Gods geregtigheid, naamlik ons doemwaardigheid.

Daarmee is gesê dat teenoor God geen mens homself vir 'n regverdige kan uitgee nie; want dit sou beteken dat God daarmee 'n rašā-verklaar sou word, wat 'n Godslastering sou wees. Opnuut wys ons daarop dat çaddiq, aangesien dit 'n korrelaat veronderstel, 'n relatiewe begrip is. Daar bestaan dus geen teenspraak tussen die Bybelwoord dat geen mens regverdig is teenoor God nie, en die andere veelvuldige uitsprake omtrent die regverdiges nie. Want in die eerste geval word die mens gesien as gewikkel in 'n proses met God, en dit sal hy seker verlies; in die tweede geval word die mens gesien in 'n proses met sy medemens, sy satān, wat ook in later geskifte die Satan kan wees, en daardie proses kan vir die betrokke mens goed afloop, ook as dit nie op grond van sy eie onskuld is nie, naamlik deur die genade van God, wat sy geregtigheid en heiligheid aan die begenadigde meedeel.

En daarmee het ons, na ons bespreking van çaddiq en çidqōt, genader tot die derde hoofbegrip waar ons ons gedagtes oor behoort te laat gaan, tot die begrip van „om te regverdig”, in die Hebreeus: hiçdiq. Na wat ons bespreek het is dit duidelik dat hierdie werkwoord die handeling aandui van 'n orakel, wat 'n man as onskuldig aanwys, van 'n regter, wat aan 'n man gelyk gee in sy regshandel, en van 'n koning wat grasia verleen. Die gemeenskaplike element van aldrie gevalle is dat hierdie handeling, hiçdiq, 'n beskuldigde vry uit laat gaan, sodat hy as çaddiq bestempel word.

Die vraag kom op, of daardie handeling regverdig maak of regverdig verklaar beteken, taalkundig gesproke of die hiç'il (en eventueel ook die Pi'ēl) hier die volle causatiewe betekenis het of die meer afgesleete deklaratiewe. Taalkundig is altwee moontlik. Ook die regslewe waaruit die beeld gekies is bied ruimte vir beide opvattings; die betrok-

kene kan onskuldig wees in sy betrekking tot die teenparty, sodat die vryspraak niks anders is as die konstatering van wat lankal 'n feit was. Maar netso kom voor dat die betrokke skuldige was en grasia kry: hy word nie regverdig verklaar nie maar regverdig gemaak.

Hierdie onderskeiding kan ons egter nie heeltemal deurtrek nie. In die Semitiese tale is die grens tussen die suiwer kausatiewe en die deklaratiewe vloeiend. Boënop moet ons daar op wys dat die regverdigmaking deur grasiëverlening, wat soos ons gesien het beteken dat die vors 'n deel van sy eie kabōd aan die skuldige skenk, tot stand kom deur die woord van die vors; daar kan dan ook handeling bykom, wat die woord verseël, maar die noodsaaklike is tog die uitspraak van die koning. Hy sê dat hy die skuldige genadig is: dis die woord wat die genade tot 'n werklikheid maak, die misdadiger bekleed met die heiligheid en heerlikheid van die koning. Met andere woorde, die deklaratiewe sluit die kausatiewe in; die teenstelling wat ons daartussen maak vind geen steun in die Ou-Oosterse gedagte-wêreld nie.

Wanneer nou die werkwoord hiçdiq met God as subjek en die mens as objek gebruik word, dan is daar twee moontlikhede: die een dat God as regter optree in 'n twisgeding, wat tussen die mens en 'n ander party plaas vind; die andere dat God self party in die geding is. Ons sal altwee gevalle nader moet analiseer.

As God as regter optree, en wel in die geval dat daar 'n regsgeding tussen die mens en iemand anders is, dan kan ons weer twee moontlikhede onderskei: die eerste een, wat in die ou Testament die veelvuldigste is, dat God as regter ingeroep word in 'n saak tussen die mens en sy medemens. Dan eis nie maar net die regverdigheid dat God die mens wat gelyk het ook gelyk gee nie, maar ook die barmhartigheid werk in dieselfde rigting: want die mens wat verongelyk is, is voorwerp van Gods ontferming, en as God die verongelyker nie skuldig sou verklaar nie, dan sou hy daarmee die reghebbende nog dieper in die ellende stoot. Ek herinner aan die beeld van die weegskaal met sy twee weegskale: die veronregte mens kan alleen gehelp word deurdat sy onderdrukker skuldig verklaar word. Vandaar dat dit in Ex. 23: 7 heet: „Ek sal die skuldige nie regverdig verklaar nie”. Dit sien op die geval van 'n twissaak tussen twee mense.

Anders staan dit in die tweede moontlikheid, naamlik wanneer God as regter ingeroep word deurdat die verklaer by uitstek, die Satan 'n mens verkla. In die Ou Testament het ons daar 'n late maar tiperende voorbeeld van in Sag. 3, waar die Satan die hoëpriester Josua voor God verkla. God bepaal dat daar inderdaad skuld by Josua is, maar Hy regverdig nietemin Josua deur sy genadewoord en beseël dit deur 'n plegtige handeling, die bekleding van Josua met nuwe klere as teken van die kabōd wat hy uit Gods magsvolkomenheid ontvang. Hier

word die skuldige dus nie skuldig verklaar nie, en ons kan vra, hoe dit dan staan met die andere party, wat outomaties veronreg word as die skuldige nie s'kuldig verklaar word nie. Die antwoord is eenvoudig: die andere party is die Satan, en die skuld wat Josua bedryf het is geen skuld teen Satan nie, maar sonde teen God. Die Satan is dus nie werklik in die proses betrek nie en as sy aanklag nie tot 'n veroordeling lei nie oorkom hom dus geen onreg nie.

Daarmee ontdek ons dus dat die tweede moontlikheid van die eerste alternatief feitlik gelyk is aan die tweede alternatief, die geval waarin God self party is. Dis teen God dat Josua gesondig het. Feitlik tree dus God tegelyk as regter en as party op die hierdie proses. Dit geld algemeen tereg as 'n onbillikheid. Daar is net een geval denkbaar waarin dit nie onbillik kan wees nie, naamlik in die geval dat die een party, God wie se eer deur die mens geskend is, vir sy teenparty die skuld vergewe. Die grasia wat God as regter uitspreek, kan Hy feitlik net daarom verleen sonder derdes te veronreg, omdat Hy self tegelyk die derde is. Dit beteken dus dat wanneer God die skuld vergewe, Hy homself veronreg, Hy homself behandel soos 'n rašā', Hy homself oplè wat die ander sou moet dra. Daarom is die mees gebruiklike woord vir vergewe in die Hebreeus nasa, „ophef, as 'n las op jou neem, dra.” In die vergewing dra God self die skuld wat die mens behoort om te dra. So kan dus dieselfde Bybel wat aan die een kant van God verkondig dat Hy die skuldige nie regverdig verklaar nie, ook verseker dat God die skuldige regverdig. So kan dieselfde Bybel wat aan die een kant 'n duidelike onderskeid maak tussen regverdiges en onregverdiges, naamlik in hul onderlinge korrelasie, tegelyk al die mense as onregverdiges, naamlik teenoor God, op een hoop werp as objek van Gods barmhartigheid. En so kan die skuldige, wat hom skuldig weet teenoor God, teenoor alle aanklag van eie gewete, wêreld en Satan skuil gaan in die blinkende gewaad van Gods geregtigheid.

En nou jeuk ons voete om uit die Ou Testament oor te gaan na die Nuwe. Daar vind alles sy vervulling. Daar boënal sien ons ten volle dat inderdaad, as God die sonde vergewe, Hy Homself in sy Seun sonde maak. Daar sien ons dat vergewing inderdaad „dra” is. Dit sou ook die moeite werd wees om op grond van wat ons gevind het die brief aan die Romeine opnuut te gaan lees. Dink maar net aan daardie alles beheersende uitspraak, dat in die Evangelie van Christus geopenbaar word die geregtigheid van God. Ons gaar dit nou verstaan: dis die ʕ<sup>e</sup>daqa wat van alle ʕ<sup>e</sup>daqōt van God die grootste is, die grootste weldaad, die hoogste kredietpos, die sterkste reg op ons dankbare erkenning, ons geloof. Maar die uitwerking van dit alles moet ons aan die Nutestamentici oorlaat.

Pretoria, 24 Maart 1947.

A. VAN SELMS.