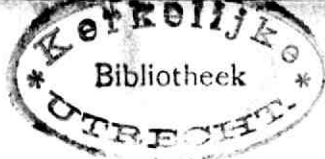




Bijbel-studiën

<https://hdl.handle.net/1874/233904>



BIJBEL-STUDIËN

— DOOR —

Dr. E. H. VAN LEEUWEN,
Oud-Hoogleeraar.

UTRECHT,
H. DE VROEDE.
1904.

37

Nº. 44

Kast **437**

Pl. G N^o.44

mm 010417



437. g. 44.

BIJBEL-STUDIËN

— DOOR —

Dr. E. H. VAN LEEUWEN,
Oud-Hoogleeraar.



BIBLIOTHEEK UNIVERSITEIT UTRECHT



2941 131 5

UTRECHT,
H. DE VROEDE.
1904.

INHOUD.

	Blz.
I. Gods Vaderschap en het kindschap der ge- loovigen	1.
II. „Onze Vader, die in de hemelen zijt” . .	34.
III. Jezus' voorbeeld	40.
IV. Joh. XIX : 35	56.
V. De mensch	59.
VI. Hebr. IV : 12	76.



I.

Gods Vaderschap en het kindschap der geloovigen.

Het vraagstuk, dat ik hier ga behandelen, is één van die, waarop juist in onze dagen meer en meer de aandacht gevestigd wordt ¹⁾, maar waarover nog altoos veel verschil van gevoelen bestaat. Principieel is het reeds beantwoord in het opschrift boven deze studie, immers: „het kindschap der *geloovigen*”, en mitsdien ook van ieder waar „Christ-geloovige” individueel. De groote vraag, waarop het aankomt, is geen andere dan deze: is het bijbelsch, te spreken van het kindschap der *geloovigen*, en dus van God als hún *Vader*, of moet gezegd worden: God de Vader van alle menschen, en dus alle menschen zijne kinderen?

Dit is inderdaad het eenig-logische dilemma, hoewel dit, gelijk wij verder gelegenheid zullen hebben op te merken, door sommigen niet aanvaard, maar veeleer een middenweg tusschen deze twee betreden wordt.

1) Men zie o. a. de Toespraak van Drijber, opgenomen in *Geloof en Vrijheid* 1904, blz. 338 vv.

Het tweede lid van het dilemma geeft uitdrukking aan het gevoel van meer dan één groep in onze theologische wereld, bepaaldelijk zooals deze, hoe dan ook genuanceerd, in 't algemeen als „het modernisme” kan worden aangeduid. Uitvoerig behoeft dat niet te worden aangewezen; een paar citaten zijn genoeg. In een veelverspreid geschrift van prof. J. C. Matthes, getiteld *De nieuwe Richting*, waarin het modernisme populair behandeld en beschreven is, wordt o. a. geleeraard ¹⁾, dat het was „een schoone ontdekking door Jezus gedaan, dat God bovenal de Liefde was. Volgens hem was Hij de Vader der menschen, die welbehagen in hen had”; en dat die schoone ontdekking juist door Jezus gedaan werd „is hieruit te verklaren, dat hij de schepselen en vooral de menschen beter dan de vroegere profeten kende”.

Ziehier nog een ander citaat van andere zijde. In *Het ethisch-evangelisch standpunt* ²⁾ van den Doopsgezinden predikant A. C. Leendertz vinden wij een § onder den titel: „Het geloof in onszelf als kind van God (de *πίστις*, het geloof in den Zoon).” Daarin staat het volgende te lezen: „Het geloof in onszelf is de grondslag waarop het geloof in God berust”, en „dat wij als den wezenlijken inhoud van wat het N. T. noemt het geloof in den Zoon van God, den *πίς τοῦ θεοῦ*, beschouwen het geloof in onszelf als kind van God, of om een paulinisch woord te bezigen: het geloof in de *πίστις*”. En eindelijk de conclusie: „Als ik dus in hem

1) Blz. 136. Ik citeer uit de 4de editie.

2) Het boek, 2 deelen, is van 1891. Mijn citaat is uit II, blz. 192 vv.

geloof als Gods Zoon, dan wil dit zeggen, dat ik dat geloof van hem als kind of zoon (παῖς, τέκνον, υἱός) van God als de juiste en ware vertolking beschouw der godsdienstige idealen van den ethisch-religieusen mensch, dat bijgevolg ieder mensch en dus ook ik krachtens mijn natuur en aanleg in dezelfde kinderlijke betrekking tot het Hoogste Wezen sta, als hij stond."

Wij laten nu deze en soortgelijke beweringen voorloopig aan hare plaats, en komen liever terstond tot de vraag: wat is bijbelsch? Is het in overeenstemming of is het in strijd met de H. Schrift, te zeggen: God de Vader van alle menschen, en alle menschen dus ook zijne kinderen?

Om dat uit te maken, moeten wij natuurlijk nagaan de beteekenis zoowel van υἱοὶ θεοῦ en τέκνα θεοῦ als van den Vadersnaam, zooals deze vele malen in de H. Schrift aan God gegeven wordt, en die het objectief correlaat is van den terminus „kind Gods" en „kinderen Gods."

Welnu, ik zet een thesis voorop, en wel deze: De benaming *Vader*, aan God gegeven, is, hetzij in het Oude, hetzij in het Nieuwe Testament, nimmer de aanduiding van eene natuurlijke of natuur-betrekking tusschen God en menschen, noch ook zelfs van eene ethische betrekking, maar zij is altoos de uitdrukking van eene genade- of verbonds-betrekking tusschen God en menschen, en zoo is het dus ook wederkeerig het geval met „kind" en „kinderen Gods."

Alvorens dit aan te wijzen, wil ik, incidenteel, nog iets zeggen van de eigenlijke en wezenlijke beteekenis van het woord *Vader*. Niet dat ik daaruit een gevolgtrekking zou willen maken voor de beteekenis en het gebruik van die benaming in Oud of Nieuw Testament.

Want de etymologie kan daarover geen uitspraak doen, en dáárop-alleen afgaande, zouden wij zeer zeker menigmaal op een dwaalspoor komen. Maar het neemt niet weg, dat de etymologische beteekenis van het woord „vader” toch wel eenigzins opmerkelijk te achten is, en in ieder geval, ware het alleen als curiosum, onder de aandacht mag gebracht worden.

Welnu, in een zijner leerzame en schoone Essays (*Vergleichende Mythologie*) zegt Max Müller het volgende: De benamingen voor *vader* in de verschillende Arische talen zijn wezenlijk dezelfde; ons *vader*, het lat. *pater*, 't gr. *πατήρ*, sanskr. *pitâr*, zijn dezelfde woorden. Deze naam nu is „von einem Wurzel PA abgeleitet, welche nicht *zeugen*, sondern *beschützen*, *unterhalten*, *ernähren* bedeutet. Der Vater als *Erzeuger* hiess im sanskrit *ganitâr*; als *Beschützer* und *Helfer* seiner Nachkommenschaft aber hiess er *pitâr*.”

Nog eens: ik wil daaruit geen gevolgtrekkingen maken met betrekking tot het vraagstuk, waarover wij handelen. Maar van alle belang acht ik het toch niet ontbloom. Want indien het zoo is, gelijk ik nader hoop aan te toonen, dat òók in het Oude en in het Nieuwe Testament met den VADERnaam Gods *niet* eene natuurbetrekking tusschen God en de menschen is aangegeven, dan blijkt daaruit ten minste dit, dat in dat negatieve opzicht het bijbelsch spraakgebruik (en misschien ook dat der heidensche godsdiensten) inderdaad de echte, oorspronkelijke beteekenis heeft vastgehouden.

Hoe dat is in de heidensche godsdiensten; of daar het physisch, dan wel een ander begrip van de godheid als Vader den hoventoon gekregen heeft, durf ik niet beslissen. Het is trouwens voor ons geval niet beslissend.

Wel wil het mij voorkomen, dat, wanneer in de Veda sprake is van Dyaush-Pitá, en daarmee de hemel (Dyaush) als vader wordt gekenmerkt; en wanneer daarmee overeenkomt de Zeu-patèr, de Vader Zeus, tot wien reeds de Grieken van Homerus baden (de Ζεύς πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, de Diespiter of Jupiter der Latijnen), dat ook in al deze benamingen niet zoozeer het physisch begrip van voortbrengen, maar eerder het boven aangegeven begrip van verzorgen of helpen te herkennen is. Ik laat dat echter in het midden, en zal mij er toe bepalen, dat, al moge ook in O. en N. T. op velerlei wijze getuigenis gegeven worden aan de waarheid, die door Paulus is uitgedrukt met de overname op zijne wijze van het τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν (Hand. XVII:28), daar toch nooit om *die* reden God als Vader, de mensch als zijn kind genoemd wordt.

Beschouwen wij eerst het Oude Testament. Enkele malen wordt daar Jehovah genoemd de Vader van Israël, en Israël zijn zoon. Ik behoef niet breed daarover uit te weiden, want het is bekend genoeg. Ik noem slechts Ex. IV:22; Deut. XVI:1, XXXII:6; Jer. XXXI:9, 20; Hos. XI:1. Altoos — en dit moet wel worden opgemerkt — altoos is het: „Israël zoon van *Jehovah*, waarin reeds de verbondsbetrekking is aangeduid. Nimmer heet Israël zoon van *Elohim*, waardoor de natuurbetrekking zou zijn aangeduid. Welsprekend is ook het parallelisme in Jes. LXIII:16^b: „Gij, Jehovah, (zijt) onze *Vader*, onze *Verlosser* van ouds af (is) uw naam.”

Genoeg; dit gaat door: als *volk* heet Israël „zoon” en „eerstgeboren zoon” van Jehovah, en deze Israël's Vader. De betrekking van God als Vader tot de menschen als zijne kinderen wordt in het O. T. nog niet

geïndividualiseerd; dit is voorbehouden aan het Nieuwe Testament, waarover wij vanzelf nader zullen moeten handelen.

Waarom nu heet Israël „zoon” en „eerstgeboren zoon” van Jehovah, en deze Israël's Vader? Niet omdat God als de Schepper van alle volken ook de Schepper van Israël is; derhalve niet omdat alle Israëlieten zoo goed als alle andere menschen aan God het aanzijn te danken hebben; maar het is alleen krachtens de vrije daad der verkiezende liefde Gods; i. e. w. het zoonschap Israëls is, zooals Paulus het uitdrukt (Rom. IX : 4) ἡ υἰοθεσία, de adoptio, waarop wij nader terugkomen.

Het is een der grondgedachten van geheel het O. T., en deze opgenomen en nader ontwikkeld in het N. T., dat de wederkeerige betrekking van God en Israël niet tot stand gekomen is door 't een of ander, wat dan ook, waardoor Israël als volk boven eenig ander volk uitmuntte, maar enkel en alleen door de vrije daad der verkiezende liefde Gods. Dat is o. a. uitgedrukt zoo menigmaal daar gezegd wordt, dat Jehovah Israël *verkoren* heeft, en evenzoo waar Hij gezegd wordt, Israël *gekend* te hebben (b.v. Hos. XIII : 5; Am. III : 2). Want het O. Tisch יָדָע (N. T. γινώσκειν) is niet alleen de uitdrukking voor een theoretisch, verstandelijk *weten* of ergens kennis van dragen, maar vooral ook voor de innige betrekking van persoonlijke liefdesgemeenschap, gelijk dit zeer bijzonder uitkomt waar dit יָדָע en γινώσκειν gebezigd worden als uitdrukking voor de huwelijksgemeenschap, het „bekennen” (b.v. Gen. IV : 1; Mt. I : 25). Het komt geheel overeen met het „animadvertere” der Latijnen, d. i. letterlijk: de anima, d. i. zijn innerlijkst wezen, zichzelf, naar iemand toekeeren.

Door deze vrije daad nu der verkiezende liefde Gods wordt Israël als *volk* tot volk en zoon van Jehovah, en wordt Jehovah de God en de Vader van dit volk. Maar juist in dit eigenaardig particularisme schuilt het heerlijkst, zij het ook door Israël in zijn geheel niet begrepen universalisme, m. a. w. dáárin juist komt de paedagogische wijsheid Gods èn voor Israël èn voor de gansche menschheid op het treffendst uit. Want Israël heeft als zoodanig eene roeping en bestemming te vervullen voor alle volken, en dáárom juist en met het oog dáárop heet het niet alleen de *zoon*, maar de *eerstgeborene* (בְּכֹרִית, Septuag. πρωτότοκος, Vulg. primogenitus) van Jehovah. Wat toch beteekent dat? בְּכֹרִית, van בָּכָר, *splijten, de baan breken, den weg openen*. D. w. z. Israël is het volk, dat voor andere volken den weg opent of de baan breekt om óók volken van Jehovah te worden; daar zullen er dus nog meer volgen (zie b.v. Psalm LXXXVII); anders had toch ook het *eerstgeborene* geen zin.

Israël is dus niet de *eenige* zoon van Jehovah, maar de *eerste*; niet de *eeniggeborene*, maar de *eerstgeborene*. Christus alleen, en Hij dan ook in den eenigen zin als de Zoon van God, is ὁ μονογενὴς παρὰ πατρός (Joh. I: 14), ὁ υἱὸς ὁ μονογενὴς (1 Joh. IV: 9). Toch heet ook Hij πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (Rom. VIII: 29) en πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col. I: 15). Dit christologisch element laten wij hier natuurlijk rusten. Alleen hebben wij nu te doen met de benaming van het volk Israël als πρωτότοκος — een ondeelbaar begrip en een ondeelbaar woord, evenals het בְּכֹרִית, en ook niet te ontleden of om te zetten in πρωτοκτισθεῖς; want Israël is als volk niet de *eerstgeschapene*; er waren immers volken voordat Israël er was; maar de *eerstgeborene*, d. i. het volk, dat aan

anderen den weg zou banen om óók volken en menschen Gods des Heeren te worden. Derhalve ook deze titel van Israël als eerstgeborene drukt wederom niet eene natuurbetrekking tot God uit, maar de verbonds- of genadebetrekking tot Jehovah is er in aangeduid.

Omgekeerd is dat ook weér het geval met den Vader-naam Gods met betrekking tot Israël. Kort en goed zouden wij het kunnen noemen: de *theokratische* Vaderbetrekking van God. Overal is dat duidelijk. Slechts één plaats uit het O. T. vereischt eenige nadere overweging, omdat men zou kunnen meenen, dat het tegenovergestelde daaruit moet worden afgeleid. Ik bedoel Mal. II: 10^a: „Hebben wij niet allen één Vader? Heeft niet één God ons geschapen?” Reeds de volgende helft van hetzelfde 10^{de} vers: „waarom handelen wij dan trouwelooslijk de een tegen den ander, ontheiligende het verbond onzer vadersen” maakt het duidelijk, dat met die „allen”, van wie gevraagd wordt of zij niet één Vader hebben, niet bedoeld zijn „alle menschen”, maar dat het de Israëlieten zijn, als wier gemeenschappelijke Vader God genoemd wordt. Het is een strafrede tegen de priesters, die niet alle Israëlieten op gelijken voet behandelen. Terecht merkt Hitzig (in zijn Commentaar) bij deze plaats op: „Davon, dass Gott auch die Heiden geschaffen hat, folglich alle Menschen Brüder sind, wird hier ebenso wie z. B. Jes. 64: 7, 8 abgesehen.” En in de 4^{de}, door Steiner bewerkte editie van die Commentaar voegt deze niet minder terecht er bij: „Gott ist im besondern Sinne der Vater Israëls, sofern er dieses zu seinem Volke gemacht hat, und damit seine nationale Existenz überhaupt erst begründet hat.”

Er is inderdaad geen enkele plaats in het O. T.,

waaruit met recht kan worden opgemaakt, dat Israël de zoon van Jehovah, en deze de Vader van Israël genaamd wordt om deze reden dat Israël evenals alle volken en als alle menschen God tot Schepper heeft. De betrekking van God tot de menschen als hun Schepper wordt nergens in de Schrift uitgedrukt door het begrip van Vader- en zoons- (of kind-) schap.

Eindelijk wil ik, wat het O. T. betreft, nog tweeërlei bijzonderheid in het licht stellen, waarmede wij tevens den overgang maken tot het N. Tisch spraakgebruik, terwijl wij er bovendien door gewezen worden zoowel op 't geen waarin O. en N. T. in dit opzicht overeenkomen als op datgere waarin het Nieuwe boven het Oude Testament uitgaat.

Ik knoop het vast aan 2 Cor. VI : 18: „En Ik zal u tot een Vader zijn, en gij zult Mij tot zonen en dochteren zijn, zegt de Heer, de Almachtige.” Onmiskienbaar is dit bedoeld als een aanhaling uit het O. T., gelijk reeds het λέγει κύριος παντοκράτωρ duidelijk aanwijst. Dit παντοκράτωρ komt, behalve in de Johann. Apocalyps, in het gansche N. T. nergens dan hier alleen voor. In de Septuagint is het constant de vertaling van יְהוָה צְבָאוֹת, wat Jac. V : 4 onvertaald gelaten is. Nu zijn evenwel de door Paulus hier gerefereerde woorden in het gansche O. T. niet te vinden. Wel iets wat er op gelijk. Gewoonlijk wordt dan gewezen of op Jer. XXXI : 1, of op ibid. vs. 9^b, of op vs. 33^b, of op Jer. XXXII : 38. Doch dit alles lijkt er slechts in de verte op. Want op geen van die plaatsen vinden wij de combinatie πατήρ en υἱοὶ καὶ θυγατέρες. Daarom zoekt de Synodale Vertaling de oplossing in een noot bij vs. 16—18: „Er worden hier drie plaatsen des O. T. bij elkander gevoegd, met af-

wijking zoowel van het oorspronkelijke als van de grieksche vertaling, vooral in de woorden van Jeremia." Maar dit lost juist het moeilijkste van het geval, d. i. de afwijking vooral van vs. 18, niet op. Daarom verwerpt Heinrici (Comm. Meyer 6) al de genoemde plaatsen als hier door Paulus gerefereerd, en meent: „Die Stelle ist am wahrscheinlichsten freies und erweitertes Citat von 2 Sam. 7: 14: LXX: ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν." Tot deze meening wordt hij vooral bewogen door 't κύριος παντοκράτωρ, dat dan, volgens hem, door Paulus hier is opgenomen uit 2 Sam. 7: 8, waar de „göttliche Rede" wordt ingeleid met (LXX) τὰδε λέγει κύριος παντοκράτωρ. Doch, mij dunkt, ook uit 2 Sam. 7: 14 kan het niet zijn, waar van „zonen" (plur.) en stellig van „dochteren" in 't geheel niet gesproken wordt. Om die reden hebben dan ook anderen het vermoeden geopperd, dat wij hier te doen hebben met een aanhaling uit een verloren gegaan geschrift, en sprak reeds Grotius zeer beslist als zijne overtuiging uit, dat de woorden genomen zijn „ex hymno aliquo celebri apud Hebraeos."

Het spreekt vanzelf, dat het niet is uit te maken. Maar daarom was het mij ook niet te doen. Dit alleen wil ik doen opmerken, dat men natuurlijk vergeefs zal blijven zoeken en gissen naar een of andere plaats van het O. T. of van eenig Joodsch geschrift, waarin de *Nieuw-testamentische* gedachte, die Paulus hier vertolkt, met zoovele woorden is uitgedrukt. Geen enkele plaats *kon* hij woordelijk aanhalen, om uit te drukken wat hij bedoelt. Want het zoonschap van Israël is, zooals wij zagen, collectief; het *volk* is Jehovah's zoon. Verder gaat het O. T. niet. Maar dit collectieve wordt in het

N. T. gespecialiseerd, geïndividualiseerd, ontleed in „zonen en dochteren”, en alzoo toegepast op ieder christen persoonlijk — en dat is het juist, waarin het Nieuwe boven het Oude Testament uitgaat. Onder het N. Verbond is de nationale beperking weggenomen, en is ieder geloovige individueel, krachtens zijne geloofsgemeenschap met Christus, den *υἱὸς μονογενοῦς*, kind van God, zoon of dochter, en is God de Vader van elk zijner kinderen. Geen Israëliet kon dat zeggen, want ook dit behoorde tot „hetgeen in het hart eens menschen niet is opgeklimmen”. De Oud-testamentische geloovige noemde zich niet een *kind* van God, maar hij was en noemde zich een *knecht* van Jehovah — עֶבֶד (tallooze malen), LXX: δοῦλος, θεράπων, οἰκέτης, παῖς. Zoover ik weet komt het in het O. T. nooit voor, dat de Israëliet individueel zich noemt of genaamd wordt een kind van God of van Jehovah. Dit wordt niet weersproken door enkele plaatsen, waar het anders schijnt te zijn. Ps. CIII : 13 spreekt slechts vergelijkenderwijs, en komt hier dus niet in aanmerking; Ps. LXXXIX : 27, 28, en 2 Sam. VII : 14 spreken van den theokratischen koning als type van den Messias; en eindelijk Jes. XLIII : 6^b, de eenige plaats in het O. T., waar gespecialiseerd sprake is van „mijne [nml. des Heeren] zonen” en „mijne dochteren”, wijst op de Messiaansche toekomst vooruit, en dan nog alleen voor hen, die behooren tot de Israëlietische volksgemeenschap in de verstrooiing.

De andere bijzonderheid, waarop ik het oog had, betreft de in het N. T. voorkomende afwisseling van *υἱὸς θεοῦ* (steeds bij de Synoptici) en *τέκνα θεοῦ* (bij Joh. en soms ook bij Paulus). De vraag namelijk is van belang, of er in het spraakgebruik eenig onderscheid in die twee

uitdrukkingen te constateeren is, dan wel of ze, zooals veelal beweerd wordt, promiscue gebezigd worden zonder eenig onderscheid van beteekenis. In onze Statenvertaling wordt zoowel 't een als 't ander constant vertaald door „*kinderen* Gods”. Aanvankelijk wijs ik slechts op één sprekend voorbeeld: Rom. VIII : 14: *υἱοὶ θεοῦ*, en vs. 16 en 17: *τέκνα θεοῦ*, telkens in de vertaling: „kinderen Gods”. De Syn. Vert. heeft het anders; deze heeft vs. 14: „die zijn *zonen* Gods”, en vs. 16, 17: „*kinderen* Gods”. Meestal heeft laatstgenoemde *υἱοὶ θεοῦ* vertaald door „zonen Gods” — maar toch is ook zij niet consequent. Immers eenige keeren heeft zij *υἱοὶ* door „kinderen” weergegeven, b.v. Luc. XX : 34 en 36 („de kinderen dezer eeuw”, en „kinderen Gods”), 1 Thess. V : 5 („kinderen des lichts en kinderen des dags), Joh. XX : 36 („kinderen des lichts”).

Voorloopig laat ik nu dit N. Tisch afwisselend spraakgebruik rusten, om er welhaast op terug te komen. Want vooraf moet nog onderzocht worden, hoe het ten dien opzichte is in het O. T., ik bedoel, of ook dáár, en wel bepaaldelijk in het spraakgebruik der LXX, reeds een onderscheid is op te merken in het gebruik van *υἱός* en *τέκνον* בֶּן en יֶלֶד. Ik meen, dat het werkelijk zoo is. Vooreerst wil ik constateeren, dat de uitdrukking *τέκνα θεοῦ*, יֶלְדֵי van God of van Jehovah, in het O. T. in 't geheel niet voorkomt. Altoos is daar sprake van בְּנֵי הָאֱלֹהִים, LXX: *υἱοὶ θεοῦ* (acht maal, nml. Gen. VI : 4; Job I : 6; II : 1; XXXVIII : 7; Ps. LXXXII : 6; Jes. I : 2; Hos. I : 10; Deut. XIV : 1). Dit nu is te opmerkelijker, daar toch de LXX בְּנֵי of בְּנֵי, waar dit niet met *θεοῦ* gecombineerd is, meermalen wél door *τέκνα* vertaalt, b.v. reeds Gen. III : 16: „met smart zult gij kinderen (בְּנֵי,

τέκνα) baren", en vele malen elders. Ik onthoud mij van verdere voorbeelden, en wijs alleen nog op de merkwaardige afwisseling in één en 't zelfde vers, Jes. LIV: 13: „En al uwe kinderen zullen van den Heer geleerd zijn, en de vrede uwer kinderen zal groot zijn." Hier staat beide keeren voor „uwe kinderen" 't zelfde תַּיְיבָּי, terwijl toch de LXX vertaalt: καὶ πάντα τοὺς υἱοὺς σοῦ διδάσκουσθαι, καὶ ἐν πολλῇ εἰρήνῃ τὰ τέκνα σοῦ.

Hoe nu deze dingen te verklaren? En indien het te verklaren is, gelijk ik meen dat het is, hoe is daarmede dan reeds de weg gebaad tot vaststelling en verklaring van het N. Tisch spraakgebruik? Want in het N. T. heeten de geloovigen — wij zagen het reeds — zoowel τέκνα θεοῦ als υἱοὶ θεοῦ, en vanzelf dringt de vraag zich aan ons op, of die twee uitdrukkingen als geheel ident te beschouwen zijn, en of dus, waar sprake is van τέκνα θεοῦ, evengoed kon staan υἱοὶ θεοῦ, en omgekeerd. Hebben wij hier slechts te doen met een verschil van spreekwijze, zonder verdere beteekenis, eene toevallige en onopzettelijke variatie, of is het wel zeer opzettelijk zóó en niet anders gezegd, en dus ook goed gemotiveerd?

Zeer zeker, meen ik, is dit het geval. Er is een innerlijke, diepere grond voor het gebruik of van de eene of van de andere formule. Ik meen, dat zoowel de overwegend paulinische als de overwegend johanneïsche beschouwing van het kindschap recht heeft en waarachtig is, en dat wij die twee dus niet *tegenover*, maar wel *naast* elkander moeten stellen, de een de andere aanvullend. Beide bedoelen dezelfde waarheid, maar elk beschouwt deze uit een ander oogpunt, van een andere zijde. Maar ook dáárin kunnen wij wederom iets opmerken van „de veelvuldige wijsheid Gods" (Ef. III: 10),

waardoor het ééne licht in onderscheidene stralen, of misschien nog beter: in velerlei kleurschakeering (men lette hierbij op het *Φωτίσαι* van vs. 9 en het *πολυποίκιλος* van vs. 10) tot ons gekomen is.

Waarom dan spreekt Johannes steeds van *τέκνα θεοῦ*, nooit van *υἱοὶ θεοῦ*? Omdat hij het kindschap der geloovigen altoos beschouwt als in onmiddellijk verband staande met het *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ*, het uit God geboren zijn, terwijl bij Paulus meer de juridische zijde, uitgedrukt in de *υἰοθεσίᾳ*, op den voorgrond komt, hoewel ook het andere element, zooals wij verderop zullen zien, bij hem niet geheel ontbreekt. Bij Paulus is dit de hoofdgedachte: de geloovige wordt uit genade in Christus door God als kind *aangenomen*; bij Johannes is het dit: door de nieuwe geestelijke geboorte uit God door den H. Geest worden wij de *natuur* of het *wezen* van een kind van God deelachtig. Schoon en kernachtig is het, dunkt mij, uitgedrukt door E. Haupt ¹⁾: „Nach Paulus bekommen wir *um Christi willen Kindesrecht*, nach Johannes *durch Christum Kindeswesen*.”

Daaruit verklaart zich dan ook het constante *τέκνα θεοῦ* bij Johannes. Want *τέκνον*, van *τίκτω*, is toch eigenlijk en letterlijk het *voortgebrachte*, het *geborene*, d. i. het kind, zoowel zoon als dochter. 't Is het Hebr. יָלָד, en hiermede is nu ook tevens verklaard, hoe het komt, dat in het O. T. alleenlijk בָּרִי (υἱοὶ), en niet יְלָדִים (*τέκνα*) van Jehovah voorkomt. Want, zooals wij zagen, kent het O. T. nog geen ander zoon- of kindschap dan alleen dat wat voortvloeit uit de verbondsbetrekking tusschen

1) *Der erste Brief des Joh.* S. 133.

God en Israël, geen ander dus dan het daartoe door God gesteld zijn in de volksgemeenschap van Israël, krachtens zijne verkiezende genade.

Hiermede mogen wij echter van het johanneïsche spraakgebruik nog niet afstappen. Want er zit nog meer aan vast. Reeds de eerste keer, waar hij spreekt van kinderen Gods, komen wij te staan voor principieele vraagstukken. Ik bedoel Job. I: 12. Niet dit is daarbij de vraag, of het τέκνα θεοῦ γενέσθαι van zoovelen ἔλαβεν αὐτόν nader verklaard is door vs. 13, zoodat het „kinderen Gods te worden” het praerogatief is van degenen „die uit God geboren zijn”. Neen, daarover is geen verschil, en het kan er ook moeilijk zijn. Maar principieel verschil is er bij de beantwoording van de vraag, in welken zin het „kinderen Gods te worden, γενέσθαι” hier mag bedoeld zijn. Dit toch *kan* genomen worden in tweeërlei zin, nml. ὁf: *actueel* te worden datgene wat men te voren nog maar *potentieel* of *virtueel* was, zoodat dan ieder mensch per se ja wel een kind van God is, maar alleen potentialiter of idealiter, nog niet realiter; ὁf: de ouwedergeboren mensch *is* niet, maar *wordt* eerst kind van God bij de nieuwe, geestelijke geboorte uit Hem.

In eerstbedoelden zin wordt het opgevat door velen, met wie ik het ten deze niet eens ben. Hilgenfeld b.v. (in „Die Evangelien”) verklaart het γενέσθαι als volgt: „die Macht, durch welche der aus Gott geborene Mensch das realisirt und wirklich wird was er seiner Natur nach an sich ist, d. h. dass er sich dessen bewusst wird was er zunächst seiner Substanz nach ist.” In onze Syn. Vert. vinden wij ἐξουσίαν, in de noot, aldus verklaard: „*macht*, d. i. het zedelijk vermogen, en dus ook het recht en de bevoegdheid daartoe”, en τοῖς πιστεύουσιν

zóó: *hun* — *gelooven*. Het geloof namelijk is het middel, om een *rechtgeaard* ¹⁾ kind van God te worden." En, om geen andere voorbeelden aan te halen, prof. W. Beyschlag ²⁾, sprekende over de scherpe tegenstelling bij Johannes tusschen kinderen Gods en kinderen der wereld, welke tegenstelling bij hem „auf die schärfste Formel gebracht ist" in 1 Joh. III: 10, zegt, dat men deze en dergelijke tegenstellingen bij Johannes niet absoluut, maar in relatieven zin moet nemen; en dan haalt hij ten bewijze Joh. I: 12, 13 aan, met deze woorden: „Die Stelle Ev. I: 12, 13 ... zeigt deutlich, welch weiter Abstand ihm mitten inne lag zwischen *virtuellen* Gotteskindschaft vorchristlichen Datums und der *actuellen*, welche erst Jesus in den an seinen Namen Glaubenden zu Stande bringt." En dan later daarop terugkomend ³⁾ zegt hij: „Wer da glaubt, der ist aus Gott geboren" decken sich sachlich vollkommen, und jede sachliche Unterscheidung zwischen Gläubig-sein und Aus-Gott-Gezeugtsein ist ausgeschlossen," waarbij dan in een noot het volgende: „Hiernach dürfte ἐξουσία in Ev. I: 12 nicht die *Ermöglichung* der Gotteskindschaft, sondern die hohe Berechtigung, die *in* der Gotteskindschaft liegt, ausdrücken."

Men gevoelt, dat veel hier afhangt van de juiste beteekenis van ἐξουσία. Reeds wezen wij op de parafrase van de Syn. Vert. als „het zedelijk vermogen, en dus ook het recht en de bevoegdheid". Onze Staten-Vert. noteert: „macht, of recht en waardigheid". *Calvijn*

1) *Ik* cursiveer.

2) *Neutest. Theol.* II. S. 435.

3) *Blz.* 453.

schijnt te aarzelen tusschen „waardigheid” en „bekwaamheid” of „geschiktheid”. Eerst zegt hij (Comm.): „Nomen *ἐξουσίας* mihi dignitatem hoc loco significat; et praestaret ita vertere ad refellendum papistarum commentum. Hunc enim locum pessime corrumpunt, quia intelligunt optionem [keus] tantum nobis dari, si quidem beneficio hoc uti libuerit. Ita liberum arbitrium ex hac voce, tanquam ignem ex aqua eliciunt.” En ten slotte komt hij tot deze conclusie: „aperte constat, non potentialiter tantum a Christo nobis offerri adoptionis gratiam, sed ipso actu, ut loquuntur. Et sane Graecis *ἐξουσία ἀντὶ ἀξιώσεως* interdum capitur: qui sensus huic loco optime quadrat... Est igitur potestas *ἰκανότης*, cujus meminit Paulus ad Col. I: 12, ubi gratias agit Deo, qui idoneos reddidit nos ad participandam sanctorum sortem.” Beslister spreekt Bengel (Gnomon): „*ἐξουσίαν, potestatem*. Potestas non praecedit tempore *γένεσιν τέκνων* sive filiationem, quasi duae essent res distinctae; sed ipsa filiatio est haec potestas, sive dignitas.”

Nog slechts één aanhaling; want men behoeft de commentaren slechts in te zien, om te merken hoeveel verschil van gevoelen hier bestaat. Weiss (in Meyer's Komm.) bestrijdt en de opvatting van „Würde oder Vorzug” (Erasm-Beza, Rosenmüller, Kuinoel, e. a.) en die van „Möglichkeit” (de Wette, Tholuck), en die van „Fähigkeit” (Hengstenb. Brückner), en concludeert: 't is alleen „er ermächtigte sie, gab ihnen die Befugniss, das Anrecht. Es ist also weder ein Rechtsanspruch seitens der Menschen, noch ein innerliches können (Lücke, Lange) gemeint, da die Entstehung der Kindschaft, welche der Vollzug jener höchsten aus Gnade verliehenen Vollmacht ist, sich nach vs. 13 eben nicht durch ein

Mitwerken des Menschen, sondern durch ein Geboren werden aus Gott vermittelt."

Wat moeten wij verkiezen? Mij dunkt, de beste exegese geeft Johannes zelf 1 Joh. III: 1, althans indien wij met sommige niet-verwerpelijke codices achter de woorden van den textus receptus „ziet, hoe groote liefde ons de Vader gegeven heeft, dat wij kinderen Gods genaamd zouden worden" nog moeten voegen καὶ ἐσμὲν. De geloovigen *heeten* niet slechts kinderen Gods, maar ze *zijn* het ook; zij *mogen* zoo heeten, want uit God geboren zijn zij ook *werkelijk* kinderen Gods *geworden*. Beide begrippen tot één, dat is, dunkt mij, hier de ἐξουσία. Over de beteekenis van dit Grieksche woord is in eene nog altoos lezenswaardige Rede „Gezag en Wetenschap" (20 Sept. 1892) door prof. Woltjer gehandeld, waar hij uiteenzet (blz. 7 vv.), dat ἐξουσία 't meest overeenkomt met ons „gezag", autoriteit. Welnu, daarin ligt zoowel de idee van „bevoegdheid" (macht) als van „werkelijkheid"; m. a. w. de hooge eeretitel „kinderen Gods" is voor de geloovigen niet maar een eeretitel, maar ook de uitdrukking van wat zij realiter *zijn*, immers als de zoodanigen, die ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

Hoe het zij, dit is duidelijk, dat het „uit God geboren zijn" (vs. 13) het τέκνα θεοῦ (van vs. 12) voldoende verklaart. Evenzoo is het in de overige plaatsen, waar dit bij Johannes voorkomt. Het zijn er trouwens slechts enkele. Behalve Joh. XI: 52 (waarover wij hier niet behoeven te handelen) nog alleen 1 Joh. III: 1, 10 en V: 2; maar telkens in onmiddellijk verband met „uit God geboren-zijn". (Zie II: 29, III: 9, en V: 1).

Opzettelijke overweging verdient verder de vraag, hoe het is in het onderwijs van Jezus zelf. Hier krijgen wij

te doen bepaaldelijk met de Synoptische voorstelling, waar het onderwijs van Jezus over God als Vader en over de kinderen van dezen Vader een aanknoopingspunt vindt in wat ik boven heb aangeduid als de theokratische Vaderbetrekking Gods tot de volksgemeenschap van Israël.

Want de idee der volksgemeenschap is in het onderwijs van Jezus geenszins opgeheven, maar, om zoo te zeggen, tot hare ideale hoogte gebracht. Het is daar namelijk niet meer de nationaliteits idee, niet meer die der afgesloten en beperkte volksgemeenschap van Israël, maar het is die welke is uitgedrukt in „het Koninkrijk der hemelen” of „het Koninkrijk Gods”, zoodat het nu zóó wordt: ieder lid van het Godsrijk is een kind van God, en heeft God tot Vader, en die allen tezamen zijn „het volk Gods”.

De VADERnaam voor God en het correlarium *υιός* worden derhalve niet als iets volstrekt nieuws door Jezus ingevoerd. O neen. Maar het nieuwe bestaat hierin, dat de idee, of wil men het feit, van de *υιότης* door Hem wordt overgebracht in de sfeer van het individueele leven. Daarmede is het zwaartepunt van het religieuze leven uit de geheelheid of uit eene uiterlijke gemeenschap verplaatst in den enkelen mensch en in eene geestelijke gemeenschap. De enkele mensch is *υιός θεοῦ*, niet omdat en in zooverre hij lid is van een of ander volk, maar omdat en in zooverre hij als deelgenoot van het Koninkrijk Gods in persoonlijke betrekking staat tot God als zijn Vader.

Ziedaar, naar ik meen, de groote gedachte, door Jezus bedoeld en op velerlei wijze uitgedrukt, als Hij spreekt van God als Vader, en van zijne kinderen.

Doch ook in dit opzicht bestaat, naar ik meen, nog

velerlei onklarheid, onzekerheid, en begripsverwarring.

Ter ééner zijde ontmoeten wij de bewering, die wij in den aanvang van dit opstel reeds hebben aangetroffen, maar die ik hier duidelijkheidshalve nog eens laat verkondigen met nog duidelijker klank. F. C. Baur laat zich in zijne „Vorlesungen über neutest. Theologie” ¹⁾ aldus hooren: „Als Vater ist Gott der allgemeine Vater aller, der seine Sonne aufgehen lässt über Böse und Gute, und regnen lässt über Gerechte und Ungerechte. Mt. 5, 45 Ist Gott Vater der Menschen, so sind die Menschen Kinder, Söhne Gottes.” Gewis is dit volkomen consequent geredeneerd: als God de Vader van alle menschen is, dan zijn ook alle menschen zijne kinderen. Het laatste volgt, dunkt mij, logisch uit het eerste; men kan het eene niet aannemen, en het andere verwerpen. Ik wil dan ook eerlijk bekennen, dat ik voor die redeneering meer voel dan voor die van anderen, die wel de praemisse „God de Vader van alle menschen” als waarheid erkennen, maar de conclusie, die toch slechts de keerzijde daarvan is, met beslistheid afwijzen. Zoo b.v. prof. Doedes ²⁾: „Wij moeten ons de zaak derhalve aldus voorstellen, dat God de Vader is van alle menschen, en dat alleen zij, die in Christus gelooven, kinderen Gods zijn. Hierbij heeft men dan nog in het oog te houden, dat zij, die in Christus gelooven, in hunne kinderlijke betrekking tot God uit tweeërlei oogpunt beschouwd kunnen worden, als *kinderen* Gods (in het Grieksch „tekna”), met het oog op hunne geboorte

1) In de Afdeeling, waar hij handelt over *Die Lehre Jesu von Gott*. S. 116.

2) *De Leer der zaligheid*, blz. 201.

uit God, en als *zonen* Gods (in het Grieksch „huioi”), met het oog op den staat van mondigheid, tegenover den staat van minderjarigheid en dienstbaarheid, waarin zij vroeger waren.” Niet anders concludeert ook Roozemeijer ¹⁾: „Alzoo nu ook is wel God in het algemeen Vader der menschen, doch niemand dan de christen alleen is werkelijk kind Gods.”

Welnu, ik beweer, dat zoomin 't een als 't ander wezenlijk bijbelsch is. Er is begripsverwarring. Wil men zeggen: „Gods zorgende en liefderijke Voorzienigheid als van aller Schepper en Verzorger strekt zich over alle menschen uit,” ik zal het niet tegenspreken. Maar dat is nog geheel iets anders, dan te zeggen, dat God dáárom en als zoodanig door Jezus „Vader” genaamd is. Zeer terecht, meen ik, is door Wittichen ²⁾ dienaangaande opgemerkt: „Diese Auffassung, die der populären Exegese sehr geläufig ist, ist aus der stoischen und platonischen Philosophie (vrgl. Keinhold: Geschichte der Philosophie, I, S. 245, 340, 350) in die christliche Lehre und Exegese eingedrungen, und bildet hier kein geringes Hinderniss für das Verständniss der biblischen Gottesidee.”

Hier nu is het punt, waar hetgeen ik boven nog maar zeer algemeen gezegd heb (blz. 19) van het onderwijs van Jezus naar de Synoptische voorstelling, een weinig moet worden toegelicht. 't Zou ons te ver voeren, en wij zouden al te breed worden, indien wij alle op ons onderwerp betrekkelijke teksten afzonderlijk nagingen. 't Is ook onnoodig. Enkele bijzonderheden mogen hier genoeg zijn.

1) *Het christelijk geloof*, 2^{de} uitg. blz. 274.

2) *Die Idee Gottes als des Vaters*. § 14 vv.

Het ligt voor de hand, dat in de eerste plaats en voornamelijk de Bergrede in aanmerking behoort te komen, waar immers de idee van God Vader en van zijne *υιοι* zoo herhaaldelijk en in allerlei wendingen ons tegemoet treedt.

Slechts zeer spaarzaamelijk wordt in de Bergrede, gelijk in het algemeen in de Synoptische Evangelien, gesproken van de *υιοι θεου*; eigenlijk alleen Mt. V : 9 (want VIII : 12, waar sprake is van de *υιοι της βασιλειας*, waarmee daar duidelijk de Joden bedoeld zijn, kan hier evenmin in aanmerking komen als Luc. XX : 36); maar des te menigvuldiger is daar sprake van „uw Vader, die in de hemelen is”, of ook „uw hemelsche Vader”, of ook enkel „uw Vader”, en eenmaal ontmoeten wij de combinatie *υιοι του πατρος υμων του εν τοις ουρανοις*.

Wat nu eerstgenoemde plaats, Mt. V : 9, betreft, waar de *ειρηνοποιοι* worden zaliggesproken omdat zij *υιοι θεου* genaamd zullen worden, ook hier vind ik weêr bevestigd wat ik boven heb aangegeven als de groote gedachte, door Jezus bedoeld en op velerlei wijze uitgedrukt, als Hij spreekt van God als Vader en van zijne kinderen. Het is toch niet zonder beteekenis, dat al de makarismen van Mt. V worden ingesloten door dit ééne: „want hunner is het Koninkrijk der hemelen” (vs. 3 en 10); en dit Koninkrijk der hemelen is dan ook te voren genoemd als de eigenlijke inhoud van de gansche prediking van Jezus, welke aanvangt met Mt. V (zie IV : 23). Daardoor wordt dan ook de beteekenis van de *ειρηνοποιοι*, over wie zooveel strijd is gestreden, beheerscht en bepaald. 't Zijn ja letterlijk de „vrede-stichters” of „vrede-makers”. Maar bedoeld is niet zoozeer de verzoenlijkheid in het privaat-leven (hoewel ook dit vrucht en gevolg is)

als wel de vereeniging van allen, die tot dusver van elkkaar gescheiden en elkander vreemd waren, door den band der in de christelijke gemeenschap heerschende broederliefde, m. a. w. de saâmvergadering van allen, die tevoren elkanders natuurlijke vijanden waren, tot het ééne groote Godsgezin van het Koninkrijk der hemelen ¹⁾. In dat ééne Godsgezin is God de Vader, en dus mogen allen, die daartoe verzamelen en daartoe verzameld worden, zijne kinderen genaamd worden.

Om dezelfde reden, nml. omdat daar sprake was van de rijksgenooten, wordt ook vs. 16 gesproken van „*uwen* Vader, die in de hemelen is.” Men lette daar wel op! De Heer richt zich ook hier tot zijne discipelen (zie vs. 1, 2), en stelt hun den eisch, hun licht te laten schijnen voor de menschen „opdat zij” (nml. de menschen) „uwe goede werken mogen zien, en uwen Vader, die in de hemelen is, verheerlijken.” Indien de Heer bedoeld had: „God de Vader van alle menschen”, dan had Hij — mij dunkt, het is duidelijk — moeten spreken niet van *uwen* Vader, maar van *hun* Vader, of eenvoudig van *den* Vader.

Niet anders is 't ook vs. 45 en 48, en verder overal in de Bergrede, zoo menigmaal daar op eenigerlei wijze uitdrukking is gegeven aan de betrekking tusschen God en menschen als die van Vader en kinderen (Mt. VI: 1, 4, 6, 9, 14, 15, 18, 32; VII: 9, 11).

Enkele opmerkingen moet ik daarbij maken.

1°. In alle genoemde teksten is, evenals wij het reeds vonden in het 5^{de} Hoofdstuk, altoos sprake van *uw* Vader, met uitzondering alleen van VI: 9(waarover sub 3° nog iets nader). Daaruit blijkt, dat ook bij de Synoptici —

1) De beste parafrase van *ἐκκλησία* geeft Ef. II: 14—18.

want in de parallele plaatsen bij Lucas is 't evenzoo — door Jezus, als Hij van God spreekt als Vader, onderscheiden wordt tusschen zich en de zijnen, en zich niet in één adem met hen samenvat. Zie vooral ook VII : 21, vrgl. Joh. XX : 17.

2°. In het aangezicht van al de genoemde plaatsen moet zeer beslist vervallen de bewering, waarop wij bij onze beschouwing van de paulinische literatuur zullen moeten terugkomen, alsof tusschen *υἱὸς θεοῦ* en *τέκνα θεοῦ* moest onderscheiden worden als *mondigen* en *onmondigen*, *volwassenen* en *niet-volwassenen*.

Immers ook de Synoptici, hoewel zij altoos spreken van *υἱὸς θεοῦ*, nooit van *τέκνα θεοῦ*, kennen wel *υἱὸς* als niet-volwassen of onmondige kinderen, en omgekeerd ook *τέκνα* als van den volwassen leeftijd. Slechts enkele voorbeelden. Mt. VII : 9 (Luc. XI : 11): „Of wat mensch is er onder u, zoo zijn zoon (*υἱός*) hem zou bidden om brood, die hem een steen zal geven?” Ware 't nu zóó, dat *υἱός* den volwassen leeftijd, *τέκνον* daarentegen den onmondigen leeftijd aangaf, dan zou daar, inplaats van *υἱός*, toch zeker wel *τέκνον* moeten staan. Immers de onderstelling dat een vader aan een volwassen zoon, die om brood of een visch (vs. 10) vraagt, inplaats daarvan een steen of een slang in de hand zou kunnen stoppen, is ongerijmd; terwijl bovendien in het daarop volgende vers (11) van uwe *τέκνα* gesproken wordt, en hier zeer terecht, naar hetgeen ik vroeger (blz. 13 vv.) dienaangaande gezegd heb. Daarentegen, om te doen zien, dat aan dit laatste (*τέκνον*, *τέκνα*) niet de gedachte van onmondigheid gehecht is, behoeft slechts gewezen te worden b. v. op Mt. IX : 2, XXI : 28, Luc. XV : 31 (vrgl. vs. 12), waardoor die bewering duidelijk genoeg weerlegd wordt.

Neen, de *υιοὶ θεοῦ* zijn, ik herhaal het, de rijksgenooten. zij die deelgenooten zijn van het Koninkrijk Gods, en dáárdoor ook is het verklaard waarom bij de Synoptici, bij wie de Rijks-idee op den voorgrond staat, altoos van dezen, nimmer van *τέκνα θεοῦ* sprake is.

3°. Zoo zijn het dan ook in het „Onze Vader” de rijksgenooten, die de Heer op het oog heeft, wanneer Hij zegt: „Gij dan bidt aldus: *onze* Vader, die in de hemelen zijt” (Mt. VI : 9). Zij toch zijn het, tot wie de Heer in de Bergrede spreekt, zooals duidelijk blijkt uit Mt. V : 1, 2. „En zijnen mond geopend hebbende, *ἐδίδασκεν αὐτοὺς*” (vs. 2), nml. zijne *μαθηταὶ*, zooals Bengel (*Gnom.*) op zijn kernachtige wijze goed parafraseert: „*αὐτοὺς, discipulos*; hos enim alloquitur, audientibus turbis.”

Reeds noemde ik terloops de specifiek-paulinische *υιοθεσία*, waarop wij nu nog nader de aandacht gaan vestigen. Ik zeide, dat bij Paulus meer de juridische zijde, uitgedrukt in de *υιοθεσία*, op den voorgrond treedt, hoewel ook het andere element bij hem niet geheel ontbreekt.

Inderdaad ontmoeten wij bij hem zoowel de formule *υιοὶ θεοῦ* als *τέκνα θεοῦ*. Maar hij bezigt die twee formules, zij ’t ook schijnbaar promiscue, toch niet in dézen zin dooreen alsof er tusschen beide geen onderscheid ware. Integendeel, als wij goed toezien, dan blijkt het, dat het afwisselend gebruik steeds een degelijk motief heeft.

De merkwaardigste en zeer opmerkelijke afwisseling treffen wij aan in Rom. VIII. In vs. 14 lezen wij: „Want zoo velen als er door den Geest Gods geleid worden, *οὗτοι υιοὶ εἰσιν θεοῦ*”, terwijl het vs. 16 en 17 heet: „De-zelve Geest getuigt met onzen geest *ὅτι ἔσμεν τέκνα θεοῦ*.”

εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι.” Onwillekeurig dringt zich hierbij de vraag aan ons op: is deze afwisseling zonder beteekenis, en moeten wij 't er voor houden, dat telkens evengoed de eerste als de tweede formule had kunnen gebezigd worden?

Alvorens die vraag te beantwoorden, moet ik iets zeggen van het tusschen-in staande vs. 15, waar wij den uitsluitend paulinischen term *υιοθεσία* voor 't eerst ontmoeten. Hoe moeten wij dat vertalen? Ik meen, dat wij ons moeten houden aan onze Statenvertaling „aanneming tot kinderen”, omdat daarin nog 't best de juiste beteekenis en de paulinische bedoeling zijn weergegeven. In de verkeerde „Synodale” Vertaling: „zoonschap” is evenals in de verklarende noot de dogmatische tendens maar al te doorzichtig. Ook Luther's vertaling: „ihr habt empfangen einen kindlichen Geist” (vs. 15), en dan weêr (vs. 23): „sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft” is ongetwijfeld onjuist. De *υιοθεσία* is de *adoptio*, wat eigenlijk ja wel algemeen toegestemd, maar in de vertalingen en verklaringen geenszins algemeen toegepast wordt. Zoo b. v., om geen anderen te noemen, Pfeiderer ¹⁾: „Die *υιοθεσία*, d. h. Kindesannahme, ist mit der Rechtfertigung wesentlich identisch” enz.; en Beyschlag (Neutest. Theol. II, S. 199): „Bemerkenswerther Weise hat der Apostel die beiden unzertrennlichen Seiten der entscheidenden Heilserfahrung, die er als einfürallemalige Rechtfertigung und als grundlegende Erneuerung begrifflich unterscheidet, endlich auch in einer einheitlichen Anschauung zusammengefasst. Wir meinen die Idee der *υιοθεσία*.” Neen, „aanneming tot kinderen” — dit alleen

1) *Der Paulinismus* ². S. 189.

is de correcte vertaling; en wat Paulus daarmee bedoelt, zal ons bij nauwgezette overweging van de plaatsen, waar hij daarover spreekt, vanzelf kunnen blijken.

Eene niet geringe moeilijkheid levert het reeds genoemde vs. 23 op. Immers de doorgaande bewering van Paulus is geen andere dan deze: de geloovigen zijn, krachtens de *ὑιοθεσία*, kinderen Gods, *τέκνα θεοῦ*. En nu heet het in vs. 23, dat zij de aanneming tot kinderen nog verwachten: *ὑιοθεσίαν ἀπεδεχόμενοι*. Hoe kan dat? Is daarin niet een onoplosbare tegenspraak van Paulus met zichzelf? Immers wanneer het zoo is, volgens vs. 15, dat de geloovigen ontvangen hebben den Geest der aanneming tot kinderen, waardoor zij zich bewust zijn, kinderen Gods *te zijn*, hoe is het dan te verklaren, dat zij, volgens vs. 23, de aanneming tot kinderen nog verwachtende zijn?

Inderdaad is het een met het ander niet te rijmen, en zeer terecht heeft dan ook de Wette (Comm.) hierbij opgemerkt: „*ὑιοθεσίαν* ist auffallend, theils weil sie ja die Christen schon besitzen (vs. 14—16), theils weil, wenn darunter deren Vollendung oder vollkommene Enthüllung zu verstehen ist, der Artikel fehlt, der sie als etwas Bestimmtes und schon Bekanntes bezeichnen würde.” Bovendien is het óók waar, wat de Wette er bijvoegt: „Dass der Apostel unter *ὑιοθεσία* und *ὑιὸς θεοῦ* immer den ganzen vollen Begriff denkt.” Intusschen wordt het bezwaar ook door hem niet opgelost.

Vreemd is het dan ook niet, dat enkele codices (D. F. G.) *ὑιοθεσίαν* eenvoudig weglaten. Want dan is de moeilijkheid weggeschraapt! Dat is ja wel zeer gemakkelijk; maar dergelijke conjecturaal-kritiek van enkele dii minores kan tegenover de getuigenissen van de beste

en van alle andere codices toch waarlijk niet worden toegelaten. Neen, *υιοθεσίαν* moet er in blijven.

Door alle exegeten, die ik heb kunnen raadplegen, wordt het bezwaar (schijnbaar) opgelost door de bewering, dat *υιοθεσίαν* te dezer plaatse beteekent „het volle bezit ervan”, zoodat dan het volgende: *τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν* appositie wordt. Zóó ook onze Stat. Vert. (in de kantteek.): „d. i. het volle bezit der erve, die ons in deze aanneming is beloofd”, waarmee overeenkomt de aantekening der Syn. Vert.: „Ofschoon het zoonschap reeds nu het deel der geloovigen is, en zij de daaraan verbonden heerlijkheid aanvankelijk bezitten, zoo wachten zij toch nog op het volle bezit en de luistervolle openbaring daarvan.”

Ik zal maar geen anderen aanhalen, want welke commentaar of N. Tische Theologie men hierbij ook moge naslaan, het komt altoos op 't zelfde neêr.

Maar 't is een willekeurige exegese, dienst doende als noodmiddel, wat, naar ik meen, voor niemand, die nadenkt, nader behoeft te worden aangewezen.

Maar hoe dan? Ik meen, dat Luther, hoewel hij verkeerd vertaalt, en dientengevolge eveneens de moeilijkheid laat bestaan, toch het rechte spoor gewezen heeft, nml. door *ἀπεκδεχόμενοι* los te maken van *υιοθεσίαν*, en dat verbum te verbinden met *τὴν ἀπολύτρωσιν* etc. Hij vertaalt zóó: „Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlinge, sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft, und warten auf unsers Leibes Erlösung.” Zóó ja moet gecombineerd worden. De komma achter *ἀπεκδεχόμενοι* moet weg, en komen achter *υιοθεσίαν*, zoodat gelezen worde, niet: *υιοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι*, maar: *στενάζομεν υιοθεσίαν, ἀπεκδε-*

χοόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν. Doch στενάζομεν moet niet vertaald worden door „sehnen uns nach”, en ook niet door „zuchten”, maar door „beseufzen”, „er over zuchten”. In ieder goed Lexicon kan men 't vinden, dat het verbum στενάζω, στενάω, niet alleen beteekent „zuchten”, maar ook (in transitieven zin, en dan met den accusativus van het volgend substantief) „ergens over zuchten”, „beseufzen”, evenals ook het Lat. *gemo* vele malen voorkomt in den zin van „ergens over zuchten”, „over iets klagen”.

Dit is dus de zinrijke en treffende bedoeling van Paulus: de geloovigen weten ja, dat zij tot Gods kinderen zijn aangenomen; maar juist dat bewustzijn van zoo groote genade ontvangen te hebben en tot zoo hoogen rang te zijn verheven geworden, maakt, dat zij, bij de gedurige ervaring van daaraan niet te beantwoorden zooals het wezen moest, en bij de gedurige ondervinding van het lijden dezes tijds, juist ook dáárover nog zuchten in zichzelf, en verlangend uitzien naar de verlossing huns lichaams.

Het eerste is dus, om zoo te zeggen, de weerklank en de naklank van de verzuchting: „ik ellendig mensch! wie zal mij verlossen uit het lichaam dezes doods?”, het andere van het antwoord op die verzuchting: „Ik dank God, door Jezus Christus, onzen Heer” (Rom. VII: 24, 25).

Opmerkelijkerwijze wordt het υἱοὶ θεοῦ (vs. 14) en het πνεῦμα υἱοθεσίας (vs. 15) afgewisseld door τέκνα θεοῦ (vs. 16 en 17), en evenzoo ook weêr τῶν υἱῶν θεοῦ (vs. 19) door τῶν τέκνων θεοῦ (vs. 21). Gewoonlijk wordt dat dan weêr verklaard door de onderscheiding, waarop wij met een enkel woord reeds vroeger (blz. 24) gewezen hebben: υἱός bedoelt den volwassen of mondigen, τέκνον den voor-

loopigen, onmondigen staat van het kindschap. Deze verklaring lijdt echter ook hier bij Paulus schipbreuk op de vergelijking van vs. 14 met vs. 16. Eerst toch heet het: „Want zooveel als er door den Geest Gods geleid worden, οὗτοι υἱοὶ εἰσιν θεοῦ”, en dan: „Dezelve Geest getuigt met onzen geest ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ.” Niet geheel juist is ook de opvatting van Cremer (Wörterb. d. Neut. Gräc. ad v. τέκνον), ook door Hoffmann (Schriftbeweis) e. a. gehuldigd, nml. dat „τέκνον die Herkunft, υἱὸς die Lebensgemeinschaft, das Verhältniss ausdrückt.” Althans wat υἱὸς betreft als uitdrukking van „de levensgemeenschap” (met God), kan dat niet worden toegestemd; wel wat τέκνα betreft. Ook hier bij Paulus hebben wij de proef op de som, dat het afwisselend gebruik van beide uitdrukkingen steeds goed gemotiveerd is. Nml. vs. 16: „De Geest zelf (αὐτὸ τὸ πνεῦμα) getuigt met onzen geest, dat wij zijn τέκνα θεοῦ,” d. w. z. uit God geboren, andere, nieuwe mensen geworden, en diensvolgens ook κληρονόμοι. Evenzoo is ook in vs. 21 duidelijk, waarom hij daar niet τῶν υἱῶν, maar τῶν τέκνων schrijft. Daar is immers sprake van de vrijmaking van het *wezen* der kinderen Gods, tegenover de δουλεία τῆς φθορᾶς (Luther goed: von dem Dienst des vergänglichen Wesens). Daarentegen moest hij vs. 14 en 19 spreken van υἱοὶ θεοῦ, omdat daar (vs. 14) sprake is van het geleid of bepaald worden (ἄγονται) door den Geest Gods, d. w. z. in hun doen en laten, handel en wandel, blijkt het, dat zij werkelijk begenadigd, d. i. υἱοὶ θεοῦ, in het genadeverbond van het Koninkrijk Gods opgenomen zijn. En wederom vs. 19 τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, omdat daar sprake is van de ἀποκάλυψις der kinderen Gods (niet, zooals vs. 18, van hun toekomstige heerlijkheid, maar van hen zelf), d. w. z. niet,

zooals het meestal verkeerdelijk wordt opgevat, het *openbaar* worden van hunne *heerlijkheid*, of van 't geen zij nu reeds in 't verborgen zijn (in dit geval zou er τὴν φανερώσειν moeten staan), maar: de onthulling van 't geen nu nog verborgen is, nml. wie behooren tot de kinderen Gods, wie dat werkelijk zijn, en wie niet.

Verder komt τέκνα τ. θεοῦ in de paulin. brieven nog tweemaal voor. Rom IX : 8 spreekt voor zichzelf, en behoeft voor 't gebruik (driemalen) van τέκνα geen nadere aanwijzing. Eindelijk nog Philipp. II : 15: „opdat gij moogt onberispelijk en oprecht zijn, τέκνα θεοῦ” etc. — d. i. toont in uw leven en wandel, dat gij een goddelijk levensbeginsel zijt deelachtig geworden, van hooger afkomst zijt dan de kinderen der wereld.

Voor het gebruik van υἱοὶ τ. θεοῦ wil ik, om niet al te uitvoerig te worden, nog slechts op één plaats de aandacht vestigen, nml. Gal. III : 26. Ik doe dat, omdat gewoonlijk inzonderheid dáárop gewezen wordt ten bewijze, dat in het paulinisch spraakgebruik de uitdrukking υἱοὶ θεοῦ meer zegt dan τέκνα. Zoo teekent b. v. de Syn. Vert. hierbij weêr aan: „*zonen*, d. i. volwassene kinderen, in tegenstelling met kleine kinderen. Vgl. H. IV : 1—6.” Gewis is hier een tegenstelling, maar opmerkelijkerwijze met νήπιοι (IV : 1, 2), niet met τέκνα, wat toch hier door Paulus gebezigd had kunnen worden, indien dit, in onderscheiding van υἱοὶ (volwassene kinderen), voor hem de beteekenis had van onvolwassene of onmondige kinderen. Men zal zeggen: „ja, maar de tegenstelling van υἱοὶ θεοῦ (III : 26) met νήπιοι (IV : 1, 3) is hier dan toch niet te loochenen.” Natuurlijk niet, maar daaruit volgt nog niet, dat aan υἱοὶ θεοῦ de beteekenis van *volwassene* kinderen, in onderscheiding van onvolwassene kinderen,

moet worden toegekend. Want wie zijn hier bedoeld met de *νήπιοι*? Het geheele redebeleid toont het duidelijk aan: de *νήπιοι* zijn *οἱ ὑπὸ νόμον*, zij die onder de wet zijn, zij die nog niet de *πίστις* ontvangen hebben (IV : 5), derhalve de Joden onder het O. V., allen die nog door de wet willen gerechtvaardigd worden, en nog niet gekomen zijn tot het geloof in Christus Jezus, waardoor alleenlijk men kind van God wordt (III : 26). Ook de kantteekenaars van onze Stat. Vert. zijn niet geheel juist, waar zij bij „kinderen Gods” (III : 26) het volgende zeggen: „Gr. *zonen*, nml. volwassenen, die niet meer staan onder den tuchtmeester. Want hoewel de geloovigen des O. Testaments onder de wet óók Gods kinderen geweest zijn, zoo is 't nochtans, dat ze als kleine kinderen onder den tuchtmeester gehouden wierden, en daarom van dienstknechten niet verschilden.” Daarin is waarheid en, om niet te zeggen onwaarheid, dan toch onjuistheid of onnauwkeurigheid dooreengemengd. Waarheid is het, dat de christenen, d. i. de geloovigen des N. Verbonds, niet meer staan onder de wet als tuchtmeester. Maar onjuist is de voorstelling alsof de tegenstelling gedacht is als *onvolwassen* en *volwassen* kinderen Gods. Hierbij toch wordt voorbijgezien, dat onder het O. V., zooals wij vroeger gezien hebben, slechts Israël als geheel, als volk der verkiezing, *ἡ ἐκκλησία* heet, en nog niet ieder geloovige individueel. Dit was bewaard voor de toekomst; het was belofte, de genade-belofte Gods, niet iets wat kon verkregen worden door wetheiligheid, maar alleen door het geloof in Christus Jezus, in wien alle beloften Gods ja en amen zijn.

Derhalve, niet dit wil Paulus hier zeggen, dat onder het O. V. een onvolwassen kindschap der geloovigen ge-

weest is, en dat nu onder het N. V. dat der volwassenen gekomen is; maar dit: dat de wet niet de bedoeling noch de bestemming had, om de menschen individueel tot Gods kinderen te maken; ook niet om hen voorloopig of aanvankelijk daartoe te maken; maar dat zij déze bedoeling en bestemming had: te zijn παιδαγωγη εἰς Χριστόν. De nadruk (in III : 26) moet dus niet, zooals sommigen willen, op *νόμῳ* vallen, ook niet, zooals door anderen beweerd wordt, op *θεοῦ*, maar op *διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Allen, die gelooven in Christus Jezus, zoo is de bedoeling, zijn kinderen Gods; en allen ook, die kinderen Gods zijn, zijn dat niet door de wet, maar door het geloof in Christus Jezus. De wet had slechts een paedagogische strekking. De aan Abraham beloofde zegen is niet uit de wet, maar uit de genadebelofte Gods (vs. 18), die nu vervuld is in Christus. Hiertoe toch heeft God zijnen Zoon uitgezonden in de wereld, opdat wij *de* (beloofde) τὴν νόθεσίαν ἀπολαβώμεν (IV : 5); deze toch was wel toegezegd, maar nog niet werkelijk *in bezit genomen* — dit is de beteekenis hier van ἀπολαμβάνειν (zie b. v. ook Luc. XVI : 25; Col. III : 24).

De twee overige plaatsen, waar de *νόθεσία* nog door Paulus genoemd wordt, eens met het oog op Israël (Rom. IX : 4), en eens met het oog op de geloovigen des N. V. (Ef. I : 5), behoeven geen toelichting, want ze zijn duidelijk genoeg, terwijl het διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ van laatstgenoemde plaats nog weêr eens het onweersprekelijk bewijs levert, dat b. v. onze Heidelb. Catechismus in overeenstemming is met de paulinische voorstelling, wanneer hij zegt (antw. vr. 33) dat wij om Christus wil uit genade tot kinderen Gods zijn aangenomen.

II.

„Onze Vader, die in de hemelen zijt.”

De hier volgende beschouwing kan in zekeren zin gelden als aanhangsel van de voorafgaande, althans als nadere toelichting van den Vadersnaam Gods, dien wij daar aan de hand der N. Tische gegevens zoo menigmaal ontmoet hebben.

Het is er ons hier namelijk om te doen, te onderzoeken, of de formule ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς geheel 't zelfde zegt als wanneer gezegd werd ὁ πατήρ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, of ook als ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος (of ἑπουράνιος), zoodat het geen verschil maakt of gezegd wordt: „Onze Vader, die in de *hemelen*”, dan wel: „die in den *hemel*” (zijt of is), of ook: „onze”, of de „*hemelsche* Vader.”

Meestal wordt dit beweerd of stilzwijgend verondersteld. Luther vertaalt b. v. Mt. VI: 9: „Unser Vater in dem Himmel”, en zoo overal waar het meervoud van οὐρανός staat, alsof dit enkelvoud er stond. In den regel wordt de quaestie niet eenmaal aangeroerd, en bepaalt men zich er toe, van het afwisselend gebruik van het meervoud en enkelvoud verklaring te zoeken (en, naar men meent, te vinden) in den Hebreuwschen meervoudsvorm van „hemel”, en bovendien verklaring te geven van

de beteekenis der hier bedoelde formule. Over dit laatste loopt dan eigenlijk het verschil, waarvan men eenigzins op de hoogte kan komen door de volgende aanhaling uit B. Weiss¹⁾. Hij zegt: dit „ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς wird vielfach willkürlich symbolisch ausgedeutet (Kuinoel: Deus optime, maxime, benignissime et potentissime; de Wette: die Erhabenheit Gottes über die Welt; Baumgarten Crusius: Gott, welcher für alle Menschen da ist; Hanne: Allvater).” Zoowel 't een als 't ander wordt dan door Weiss bestreden, en hij zegt dan verder, dat het „schwerlich bloss dazu dient, Gott als den wahren (Meyer) oder um Seine Majestät und Erhabenheit zu bezeichnen.” Met dit laatste komt overeen, wat onze Heidelb. Catechismus op vr. 121: „Waarom wordt hier toegedaan, die in de hemelen zijn?” ten antwoord geeft: „Opdat wij van de hemelsche Majesteit niet aardschelijk gedenken.” Neen, zoo beweert Weiss dan verder, 't is alleen „um den Gedanken zu wecken, dass von dorthen, wo die Herrlichkeit Gottes sich unbeschränkt entfaltet und wo daher die Quelle aller Güter ist, dem gläubigen Beter alles zu Theil werden kann, was Gott ihm in seiner vaterlichen Liebe geben will.” Dit komt dan overeen met het verdere gedeelte van het antwoord op bovengenoemde vr. 121: „en van Zijne almacht allen nooddrift des lichaams en der ziel verwachten zouden.” Toch blijkt uit deze verklaring van Weiss, bepaaldelijk uit de woorden „von dorthen, wo die Herrlichkeit Gottes sich unbeschränkt entfaltet,” dat ook hij het ἐν τοῖς οὐρανοῖς neemt alsof er stond ἐν τῷ οὐρανῷ. Dit nu acht ik verkeerd, waarvan ik nader rekenschap geven zal.

1) *Comm. Meyer.* 7de uitg.

Ook Cremer ¹⁾, die den meervoudsvorm eveneens verklaart uit den Hebr. meervoudsvorm רַבָּנָה , zegt: „Der einzige Ausdruck, welcher auf eine Mehrheit von Himmel hindeutet, 2 Cor. 12 : 2, $\text{\textit{\kappa\acute{\omega}\varsigma \tau\acute{\rho}\iota\sigma\upsilon \sigma\acute{\upsilon}\beta\alpha\upsilon\omicron\upsilon}}$, könnte ganz gut erst aus diesem Plural abstrahiert sein. Sonst kommt der Singular wie der Plural in so gleichmässigen Zusammenhange vor, dass ein Unterschied sich schwerlich begründen lässt”; en dan verder nog eens: „Was nun endlich das Verhältniss der Pluralbezeichnung zum Singular betrifft, so lässt sich schwerlich ein Unterschied nachweisen.”

Dit nu, nml. dat het moeilijk is, een onderscheid aan te wijzen tusschen den meervouds- en den enkelvoudsvorm van $\text{\textit{\sigma\upsilon}\beta\alpha\upsilon\omicron\upsilon\varsigma}$, zou ik niet onvoorwaardelijk willen toegeven, maar alleen in zooverre als ik erkennen moet, slechts meestal, niet altoos, een degelijk motief te zien voor het gebruik, dat èn door de LXX èn in het N. T. gemaakt wordt hetzij van den éénen, hetzij van den anderen vorm. Ik laat dat echter nu aan zijn plaats, omdat het, gelijk ik heb aangegeven, er hier alleen om te doen is, te onderzoeken of er eenig onderscheid is vast te stellen tusschen „hemel”, „hemelen”, „hemelsch”, in de samenstelling met den Godsnaam, bepaaldelijk met den VADERnaam Gods.

Bij Mattheus komt de formule $\text{\textit{\delta \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho \delta \acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\iota\varsigma \sigma\upsilon\beta\alpha\upsilon\omicron\upsilon\iota\varsigma}}$ 't menigvuldigst voor, nml. 12 maal (niet medegerekend V : 48 en XXIII : 9, waar niet die formule, volgens de rec., maar naar de meest gezaghebbende Codd. $\text{\textit{\delta \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho \delta \sigma\upsilon\beta\alpha\upsilon\omicron\upsilon\iota\varsigma}}$ moet gelezen worden, wat dan bij Mattheus, de beide laatstgenoemde plaatsen meêgerekend, 7 maal

1) *Wörterb. d. neutest. Gräc. a. v. \textit{\sigma\upsilon}\beta\alpha\upsilon\omicron\upsilon\varsigma.*

voorkomt). Bij Marcus treffen wij de formule slechts tweemaal aan (XI : 25, 26), terwijl zij bij Lucas geheel ontbreekt, althans indien, zooals waarschijnlijk is, de door de rec. opgenomen woorden $\delta \epsilon \nu \tau \omicron \iota \varsigma \omicron \upsilon \rho \alpha \nu \omicron \iota \varsigma$ van XI : 2 moeten wegvallen. Gememoreerd moet hier nog worden Luc. XI : 13: $\delta \pi \alpha \tau \epsilon \rho \delta \epsilon \xi \omicron \upsilon \rho \alpha \nu \omicron \upsilon$, wat geen zin heeft, tenzij men met de Staten Vert. de vrijheid neemt te vertalen: „de hemelsche Vader”.

Niet ten onrechte plaatst de editie van Westcott & Hort het tweede δ tusschen [], zoodat $\epsilon \xi \omicron \upsilon \rho \alpha \nu \omicron \upsilon$ dan gecombineerd wordt met het volgende $\delta \acute{\omega} \sigma \tau \epsilon \iota$, gelijk ook de Syn. Vert. terecht vertaalt: „Zal de Vader uit den hemel den H. Geest geven.” Bij Johannes komt het meervoud van $\omicron \upsilon \rho \alpha \nu \omicron \varsigma$ in 't geheel niet voor, wat aanleiding zou kunnen geven tot min of meer belangrijke overwegingen, die wij hier echter moeten laten rusten.

Terugkeerend tot de boven gestelde vraag, wil ik in de eerste plaats er opmerkzaam op maken, dat de formule „de Vader in den *hemel*” in het geheele N. T. niet voorkomt; altoos is er sprake van den „Vader in de *hemelen*”, of ook wel „de hemelsche Vader”. Dit is te opmerkelijker, dewijl toch in ander verband dan met $\delta \pi \alpha \tau \epsilon \rho$ het enkelvoud $\delta \omicron \upsilon \rho \alpha \nu \omicron \varsigma$ zelfs bij Mattheus telkens wordt afgewisseld met het meervoud. Zie b. v. Mt V : 34: $\epsilon \nu \tau \tilde{\omega} \omicron \upsilon \rho \alpha \nu \tilde{\omega}$, na het meervoud in vs. 12, 16. Maar 't sterkst spreekt wel de afwisseling in het „Onze Vader”. Eerst heet het (VI : 9): $\pi \acute{\alpha} \tau \epsilon \rho \eta \mu \acute{\omega} \nu \delta \epsilon \nu \tau \omicron \iota \varsigma \omicron \upsilon \rho \alpha \nu \omicron \iota \varsigma$, en dan, reeds in het volgende vers: „Uw wil geschiede, $\acute{\omega} \varsigma \epsilon \nu \omicron \upsilon \rho \alpha \nu \tilde{\omega}$.” Zou deze afwisseling toevallig of willekeurig, en dus zonder eenige beteekenis zijn? Volstrekt niet. Integendeel ben ik van meening, dat het wel degelijk beteekenis heeft.

Naar bijbelsche beschouwing bestaat er zonder twijfel een meerheid van hemelen. Wat het O. T. betreft, geenszins wil ik, om dat aan te toonen, den pluralis שָׁמַיִם aanvoeren; want dit is een plur. intensivus, of quantitativus, of plur. magnitudinis, of hoe men hem noemen wil ¹⁾. Doch er zijn andere aanwijzingen. Hoe menigmaal is daar sprake van den *hemel der hemelen* (Deut. X : 14; 1 Kon. VIII : 27^b; Neh. IX : 6; Ps. LXVIII : 34; en vele malen elders). In Ps. VIII : 2 wordt gezegd, dat Gods majesteit, הִדְהָד, d. i. de lichtglans van zijn wezen, gesteld is *boven de hemelen*; zij is hier op aarde niet onmiddellijk waarneembaar; maar op de *aarde* is zijn *naam* heerlijk, d. w. z. wat van Gods wezen hier openbaar is en wat ervan gezien en erkend wordt in de zichtbare schepping, is heerlijk en prijzenswaardig. Dezelfde gedachte, op andere wijze uitgedrukt, ontmoeten wij ook elders, b. v. Ps. CXIII : 4, door Delitzsch aldus vertaald: „Erhaben über alle Völker ist Jahve, über die Himmel seine Herrlichkeit.” I. e. w.: er is iets *boven de hemelen*, d. i. boven het zichtbare scheppingsgebied. Dáárop nu is ook bedoeld, zoo menigmaal daar sprake is van „Gods troon” als „in den hemel” gevestigd (Ps. XI : 4; Jes. LXVI : 1; e. a.), waarop ook door Jezus bedoeld is Mt. V : 34, XXIII : 22, en door Paulus 1 Tim. VI : 16. Eindelijk nog wijs ik op den tabernakel, hoewel ik er niet aan begin, de symboliek of de typiek daarvan te gaan ontleden. Genoeg, ten dien opzichte dit alleen vast te stellen: het heilige der heiligen was gewis bedoeld als zinnebeeldige voorstelling van den hemel der hemelen, waar God troont in het ontoegankelijk licht (Hebr. IV : 14;

1) Baethgen. Zie mijne *Leer aangaande God*. blz. 41.

VI : 19; IX : 11, 24); en menigmaal elders in het N. T. ontmoeten wij uitdrukkingen, die onmiskenbaar wijzen op een hemel der heerlijkheid Gods, onderscheiden van alles wat behoort tot het aardsche en zichtbare scheppingsgebied (b. v. Luc. II : 14; 1 Cor. XII : 2; Ef. IV : 10; Hebr. I : 3).

Welnu, daarin ligt, naar ik meen, de verklaring van het afwisselend gebruik van „hemel” en „hemelen” in verbinding met den VADERNAAM Gods. Wanneer, om het slechts met dit ééne, sterksprekend voorbeeld toe te lichten in het volmaakte gebed God wordt aangesproken als „onze Vader”, dan ligt het in den aard der zaak, dat daaraan wordt toegevoegd, niet: „die in den hemel”, maar „die in de hemelen zijn”. Want wie bidt, gaat uit van de zekerheid, dat God voor hem bereikbaar, de alomtegenwoordige, d. i. „in de hemelen” is, terwijl het evenzeer vanzelf spreekt, dat in de derde bede niet „gelijk in de hemelen”, maar „gelijk in den hemel” gezegd wordt, omdat hierin, naar de juiste omschrijving van onzen Catechismus, bedoeld is: „zoo.... als de engelen in den hemel doen”.

Om het kort te zeggen, dogmatisch geformuleerd: het „in de hemelen” is de uitdrukking voor Gods *immanentie*, zijne alles-omvattende tegenwoordigheid; daarentegen „in den hemel” of „hemelsch” met den Godsnaam verbonden, bedoelt zijne *transscendentie*, zijne bovenwereldlijke majesteit, vrijmacht en heerlijkheid. Men neme de proef op de som — en ik geloof, dat men deze onderscheiding steeds bevestigd zal vinden zoowel in het Oude als in het Nieuwe Testament.

III.

Jezus' voorbeeld.

Het genoemde onderwerp is en blijft met name ook voor onze dagen van principieel en actueel belang.

Wel is daaraan uit den aard der zaak ten allen tijde de aandacht en de belangstelling der christenen gewijd geweest — ik herinner slechts aan de *Imitatio Christi* van Thomas à Kempis, een geschrift, dat thans nog, na meer dan vier eeuwen, in sommige kringen een gewaardeerde plaats inneemt in de stichtelijke literatuur. Maar toch in de laatstverloopen jaren is het onderwerp ook ten onzent weêr meer en meer ter sprake gekomen. Ik denk aan het algemeen bekende geschrift van Sheldon (1897): *In his steps* „What would Jesus do?” — een geschrift, dat zoo heel veel gepraat en geschrijf en kritiek heeft uitgelokt, en dat o. a. onzen Beets een (van October 1899 gedateerd) punt dicht in de pen gaf van den volgende inhoud ¹⁾:

1) Het staat in zijn „Laatste Dichtbundel” *Dennenaaliden*, verschenen in 1900.

NAVOLGING CHRISTI.

Naar aanleiding van Sheldon's In his steps.

Ja, volg Hem na, treed in zijn schreden!
 Niet om, in openbaren schijn,
 Een Jezus-in-het-klein te zijn
 Door liefdewerk en zuivre zeden,
 Maar naar den dankbren liefdegloed
 Van een gekochte door zijn bloed.

Mij dunkt, dat is een juiste kritiek. Maar ik zwijg nu van Sheldon's boek, dat ik alleen heb genoemd om iets te doen uitkomen van de steeds zich herhalende actualiteit van het onderwerp. Ten bewijze daarvan nog iets anders.

Twee jaren vroeger (1895) was ook van andere zijde en uit geheel ander oogpunt dan in Sheldon's populair, ietwat romantisch geschrift de aandacht op het onderwerp gevestigd geworden. Toen is namelijk van de hand van den prof. theol. te Göttingen, Dr. J. Weiss, een boek van ruim 180 bladzijden in 't licht verschenen: „Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart.” Het ligt niet in mijne bedoeling, er een verslag of een kritiek van te geven. Wat den inhoud betreft, deze komt hierop neêr:

Het is een onloochenbaar feit, dat in alle kringen en lagen onzer tegenwoordige maatschappij onnoemelijk velen vervreemd zijn van godsdienst en kerk. Hoe nu die menschen weêr te winnen? Voor eene gemeenschap met den verhoogden Christus, voor „urchristelijke” vroomheid hebben zij geen gevoel of orgaan. Het beeld van den in den hemel verheerlijkten Christus ligt buiten hun gezichts- en gedachtenkring. Daarom moet de tegenwoordige pre-

diking weder „Missions-Predigt” worden in dezen zin, dat zij de menschen tracht te winnen voor de „Nachfolge Christi”. Wij moeten ons daarbij Christus denken als „mit uns mitlebend”. ’t Is dan noodig „dass man sich vorstelle, er sei in unserer Mitte, und dass man frage: was würde er thun, was würde er sagen zu unserm Thun? Die Vorstellung von Christus, die in uns lebendig werden soll, wird oft und in starkem Maasse die Züge des historischen Christus tragen.”

Ik beoordeel dat nu niet. Dit alleen wil ik er van zeggen, dat, naar mijne beschouwing, het daar aangeboden en aangeprezen remedie verre blijft beneden de waarde der rechte medicijn, d. i. de prediking van den Christus als den Verlosser van zondaren, en niet slechts als een, laat het zijn als *het*, navolgenswaardig voorbeeld.

Daarmede wil ik echter de waarde van dat voorbeeld geenszins verkleinen. Integendeel moet erkend worden, dat het ganschelijk ligt op de lijn en in den geest van het N. T., daarop te wijzen. Het is toch wel aan geen twijfel onderhevig, dat Hij zoowel naar zijn eigen getuigenis als vooral ook naar de getuigenissen der apostelen óók als zoodanig wil erkend en geëerd zijn. Dát is buiten quaestie, en zoover ik weet, wordt het ook door niemand betwist. Niettemin verdient het de aandacht — om dit in de eerste plaats te doen uitkomen — dat de plaatsen in het N. T., waar directelijk en met zooveel woorden ervan gesproken wordt, uiterst zeldzaam zijn, al mag het ook zoo zijn, dat er zijdelings meermalen op gewezen wordt. Eveneens moet er op gelet worden, dat nimmer de *persoon* van Jezus „voorbeeld” genoemd wordt, maar altoos ’t geen Hij *gedaan* of *verricht* heeft, of de *gezindheid*, die Hij betoond heeft, terwijl daarentegen

wèl de apostelen of hunne mede-geloovigen persoonlijk meermalen als voorbeelden worden voorgesteld (Philipp. III: 5; 1 Thess. I: 7; 2 Thess. III: 9; 1 Tim. I: 16; IV: 12; Tit. II: 7; Jac. V: 10; 1 Petr. V: 3).

Slechts één enkele maal wordt door Jezus zelf 't geen Hij deed in zekeren zin ten voorbeeld gesteld, nml. bij gelegenheid van de voetwassching (Joh. XIII: 15). Ik kom daar nader op terug, en noem dit nu alleen om vast te stellen, dat dit de eenige plaats is in de Evangeliën, waar door Jezus zelf op zijn voorbeeld gewezen wordt.

Waaruit is dat te verklaren? terwijl toch niemand zal ontkennen, dat zijn leven in ieder opzicht een *voorbeeldig* leven, het onbesmette en volmaakte, ja ik meen te mogen zeggen: de openbaarwording en verwezenlijking in menschelijke persoonlijkheid van het leven Gods in de menschheid is, zoodat Hij, en Hij alleen het recht had te zeggen: „ik doe altijd, wat den Vader behagelijk is” (Joh. VIII: 29).

Dit is, dunkt mij, de verklaring: de Heer heeft nooit opzettelijk *bedoeld*, een voorbeeld te geven. Elke daad zijns levens, alles wat Hij gesproken en verricht heeft, i. e. w. zijn gansche leven, het was alles te spontaan, te vrij van al wat gemaakt en gekunsteld is, te vrij ook van alle zelfverheerlijking, om Hem als voorbeeld te willen doen poseeren; m. a. w. het is omdat al zijn woorden en daden en werken, in plaats van als voorbeeld te willen dienen, eenvoudig het uitvloeisel was van zijne zegenende en verlossende werkzaamheid en persoonlijkheid. Ten volle is hier van toepassing het treffend woord, door Schleiermacher ¹⁾ geschreven over het

1) *Christliche Sitte*. Beil. S. 71.

voorbeeld op godsdienstig-zedelijk gebied in 't algemeen: „Das gute Beispiel, d. h. die das Nachbilden erregende und berichtigende Kraft der Anschauung. Dieses also muss völlig unabsichtlich sein. Man kann keins geben *wollen*... Materialiter ist Beispiel nichts. Man soll nichts thun um des Beispieles willen, was man sonst nicht thun würde, aber sich bei dem, was man thut, des Einflusses auf den Verbreitungsprocesz bewusst sein.”

Zoo is het. Van allen, die iets doen wat op zichzelf wel goed en prijzenswaardig en navolgenswaardig is, maar die het doen om aan anderen een goed voorbeeld te geven, zou de Heer zeggen: „zij hebben hun loon weg.”

De verklaring, die ik zocht te geven van het schier geheel ontbreken van eene heenwijzing door Jezus zelf naar zijn voorbeeld, wordt niet verzwakt of weersproken door wat ik reeds als unicum noemde, Joh. XIII : 15: ὑπόδειγμα ἔδωκα ὑμῖν. Ik wil niet beweren, dat het onjuist is te vertalen: „ik heb u een *voorbeeld* gegeven.” Maar het is toch wel noodig, goed te letten op de juiste beteekenis van ὑπόδειγμα. Het werkwoord ὑποδεικνύω is in onze Stat. Vert., overal waar het voorkomt, zeer terecht vertaald door „aanwijzen” (Mt. III : 7; Luc. III : 7) of, wat op 't zelfde neerkomt, door „toonon” (Luc. VI : 47; XII : 5; Hand. IX : 16; XX : 35). Evenzoo nu beteekent het daarvan gevormde substantief eigenlijk eene „aanwijzing” (letterlijk, naar de samenstelling van ὑπό en δείγμα, ons „onder-wijzing”) ¹⁾. De bedoeling van die woorden des Heeren is derhalve deze: „door deze mijne

1) Daarmede komt overeen de omschrijving in Bretschneider's Lexicon (a. v.) „proprie id, quod monstratur, das Aufgezeigte; metaph. ... eine Vorausstellung, ein vorgehaltenes Zeichen.”

handeling der voetwassching heb ik u laten zien" of „eene aanwijzing gegeven", niet: „dat gijlieden doen moet wat ik gedaan „heb" (er staat niet *ἵτι δ' ἐγὼ ἐποίησα*), maar: „opdat, gelijkerwijs" etc. (*ἵνα καθὼς*). Door dat *ὑποδείγμα* is de voetwassching derhalve gekarakteriseerd niet als een voorbeeld in den zin van iets wat moet worden nagedaan, maar als eene symbolische handeling, en wel in tweeërlei opzicht, namelijk 1°. dat de zelfovergave van den Heer den jongeren daarin werd afgebeeld en voor oogen gesteld als strekkende tot reiniging van zondaren (want de handeling der voetwassching slaat ook terug op vs. 8: „indien ik u niet wasch, gij hebt geen deel met mij"), en 2°. dat die symboliseering der zelfovergave hun tevens voor oogen stelde, hoe zij ook jegens elkander behoorden gezind te zijn. — Niet de voetwassching op zichzelf, maar 't geen er door werd afgebeeld en voor oogen gesteld, nml. eene zichzelf verloochenende, ook tot den geringsten dienst bereide liefde, dat is het wat daarmede door den Heer ten voorbeeld gesteld en ter navolging geëischt wordt.

Dit ééne voorbeeld illustreert dan ook reeds op sprekende wijze, waarom de Heer nimmer den eisch gesteld heeft van het *μιμεῖσθαι*, d. i. de *imitatio*, en waarom daarvan elders wél gesproken wordt met het oog op het voorbeeld der apostelen en geloovigen (2 Thess. III : 7, 9; Hebr. XIII : 7; 3 Joh. 11), maar waarom Hij altoos spreekt van een *ἀκολουθεῖν*, *sequi*, *volgen*. Anders ook ware de voetwassching verplichtend voor alle geloovigen. Maar nooit heeft de christelijke Kerk, ook de roomsche niet, in dat bevel van den Heer grond of aanleiding gevonden om de voetwassching tot een algemeenen christenplicht of ook tot een sacrament te maken. De paus, als hij

op Witten Donderdag aan een 12tal armen de voeten wast, doet Christus na; doch er is dan ook geen sprekender illustratie van de waarheid, dat het voorbeeld van Christus niet uiterlijk, maar naar zijn geestelijke kern, naar de innerlijke waarde er van, naar de zedelijke gezindheid moet worden opgevat, en dat elke imitatie daarvan tot een caricatuur wordt.

Behalve de behandelde plaats uit Joh., is er nog één, doch ook slechts nog één, waar met zooveel woorden gesproken wordt van het voorbeeld des Heeren, nml. 1 Petr. II : 21. Zonder twijfel is daar gewezen op het voorbeeld van Jezus (ὑπογραμμός, letterlijk: *voorschrijft*). Hierbij moet echter tweeërlei worden opgemerkt. 1°. Er is niet gezegd, dat Christus voor ons geleden heeft *om* ons een voorbeeld te geven; niet dàt wordt genoemd als het doel van zijn lijden. Immers niet zoo wordt gezegd: „Hij heeft voor ons geleden, opdat Hij ons een voorbeeld zou nalaten,” maar: „nalatende een voorbeeld, opdat” etc. Dit nalaten van een voorbeeld is ook hier slechts een secundair begrip, iets wat volgt uit, gepaard gaat met het lijden des Heeren. De apostel wordt ja door het verband zijner rede er toe gebracht te wijzen op Jezus' voorbeeld in zijn lijden, maar hij verzuimt niet, het ἐπαθεῖν ὑπερ ὑμῶν op den voorgrond te brengen, en daarmee de verzoenende kracht van dat lijden, evenals hij dat ook verder doet in III : 18, als hoofdzaak te laten staan, waarmede dan tevens ook dit als gevolg verbonden is, dat dit lijden van den Heer door de wijze waarop Hij het gedragen heeft (vs. 22, 23) ons ten voorbeeld strekt onder het lijden, dat ons kan treffen, terwijl het ons nml. toont, hoe de christen ook het zwaarste stil en geduldig en vertrouwend behoort te dragen. En 2°. als

wij dat in het oog houden, nml. dat hoofdzaak is het *ἐπαθεῖν ὑπερ ὑμῶν*, dan is tegelijk daarmee gezegd, dat dáárin metterdaad de grond ligt voor de verplichting om Jezus' voetstappen na te volgen. Petrus zegt niet: „gij moet Jezus navolgen omdat Hij u zulk een voorbeeld gegeven heeft”, maar: „Hij heeft voor u geleden”, en deze groote, eenige daad, die niemand Hem kan nadoen, verplicht allen, die den daarin vervatten verlossingszegen weten te waardeeren, uit dankbaarheid zijne voetstappen te drukken, en Hem daardoor eere te geven, de eer, dat Hij hen in staat stelt, hun lijden eveneens geduldig te dragen.

Ziedaar de twee eenige plaatsen, waar met zooveel woorden van Jezus' voorbeeld gesproken wordt. Meermalen echter wordt er indirect op gewezen. Ik laat Mt. XI : 29 er buiten. Indien de juiste vertaling is: „leert van mij, dat ik” etc., dan moet voorzeker ook dat hier in aanmerking komen. Ik meen echter, in overeenstemming met de meeste uitleggers, dat *ὅτι* hier niet beteekent „dat”, maar „omdat” of „want”, zoodat *μάθετε ἀπ' ἐμοῦ* niet slaat op het volgende („dat ik ben zachtmoedig” enz.), maar op hetgeen voorafgaat. Datgene namelijk, wat de vermoeiden en beladenen (vs. 28) van Hem leeren moeten, dat zijn de in vs. 25—27 aangeduide geheimenissen, die den wijzen en verstandigen verborgen, maar den kinderkens geopenbaard zijn; en die geheimenissen *kunnen* zij van Hem leeren, Hij *wil* ze hun leeren *omdat* Hij is zachtmoedig en nederig van hart.

Van meer beteekenis voor ons onderwerp is Marc. VIII : 34 (en de parall.). Dit is dan ook het eigenlijk woord, vanwaar het begrip „de navolging van Christus” is uitgegaan, een begrip, dat niet zoozeer in de dog-

matiek als wel in de christelijke ethiek, en vooral in de stichtelijke litteratuur, in de prediking, en in de christelijke poësie een zoo breede plaats heeft ingenomen. En toch behoort ook dit woord des Heeren slechts zijdelings tot 't geen men zijn voorbeeld noemt. Aan 't begin van den eisch staat de uitdrukking *ὅστις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν*, aan 't eind 't *ἀκολουθεῖν*. Het eerste geeft in 't algemeen nog slechts de begeerte of het wilsbesluit aan, om achter Jezus te komen, d. i. zijn discipel te zijn; het laatste is inderdaad hetzelfde begrip, doch nu niet alleen meer als begeerte of als wilsbesluit, maar als 't feitelijk daaraan gevolg geven. Van een voorbeeld van Jezus is hier dus eigenlijk geen sprake. Wel impliceert het *volgen* ook het *navolgen*, het treden in de voetstappen van Hem, dien men volgt; maar het hoofd-idee is toch ook hier, dat de Heer persoonlijk vóór ons staat als de gebiedende, als degene, wien men onbepaald heeft te gehoorzamen, en niet zoozeer als degene, dien men zich ten voorbeeld moet stellen.

In de Evangeliën ontmoeten wij verder niets, wat hier ter sprake zou moeten komen.

Wat de overige N. Tische geschriften betreft, daarin is 't een en ander, al is 't ook niet bijzonder veel, wat ons, ten minste indirect, op Jezus' voorbeeld wijst. Ik acht het echter niet zonder beteekenis, dat altoos slechts in zeer algemeene trekken het levensbeeld van den Heer den geloovigen ter navolging wordt voorgehouden, en niet een of andere aparte handeling of afzonderlijke daad zijns levens ¹⁾. Men lette b. v. eens op die ver-

1) Alleen 1 Petr. II: 23 zou daarop eenigzins eene uitzondering kunnen maken.

heffende vermaning van Paulus, Philipp. II : 5 vv. De woorden *τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* zijn van de meest algemeene strekking: de *gezindheid* van den christen moet dezelfde zijn als die in Christus Jezus was; want in Hem is het te zien, 1°. wat het eigenlijk is, niet te bedoelen elk zijn eigen belang, maar ook dat der anderen (vs. 4), en 2°. tot welk heerlijk doel de opvolging van dit gebod der zelfverloochenende liefde leidt (vs. 9). In bijzonderheden uit 's Heeren leven treedt hij niet. Integendeel, in plaats van eenige grepen te doen uit dat volmaakte leven, en alzoo uit te weiden over de navolging van dezen Voorganger, verliest hij zich in aanbidding van zijne heerlijkheid, en neemt zijne rede een vlucht, die zeer verre uitgaat boven de in vs. 5 vooropgestelde gedachte van een voorbeeld, en die daartoe ook niet weder terugkeert, maar die ten slotte uitloopt op de lofzingerde belijdenis: „opdat in den naam van Jezus zich zou buigen alle knie dergenen, die in den hemel, en die op de aarde, en die onder de aarde zijn, en alle tong zou belijden, dat Jezus Christus de Heer zij, tot heerlijkheid Gods, des Vaders” (vs. 10, 11).

Geheel in overeenstemming met wat ik zeide van het zeer algemeene in het voorhouden van het levensbeeld van Christus ter navolging is 1 Cor. XI : 1: *μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς καὶ ὁ Χριστοῦ*. Opmerkelijk is, dat Paulus zichzelf, en niet Christus, den Corinthiërs voorstelt als voorbeeld ter navolging; alleen indirect wordt Christus hun ter imitatio voorgesteld, terwijl hij zichzelf als *μιμητὴς Χριστοῦ*, en hen als *μιμηταί* van zichzelf noemt; en nog opmerkelijker is het, dat overal waar in de Brieven de imitatio of het imitare (*μιμητὴς γίνεσθαι, μιμεῖσθαι*) wordt aanbevolen, niet Christus, maar God,

of het goede, of het geloof der geloovigen ter navolging wordt voorgesteld ¹⁾. Op 't geen tot verklaring daarvan dienen kan, kom ik terug. Eerst moet ik afhandelen dat zeer algemeene. Met geen enkel woord wordt in bovengenoemde plaats een of andere afzonderlijke daad aangegeven, waarin de apostel zich wil beschouwd hebben als navolger van Christus; blijkens het onmiddellijk voorafgaande (X : 33), waaraan dit XI : 1 zich aansluit, is ook hier slechts in 't algemeen de zichzelf verloochenende, belangelooze liefde bedoeld, welke niet eigen voordeel, maar het heil van anderen zoekt.

Geheel daaraan gelijk, al is het met andere woorden, is Ef. V : 1, 2. Zoo ook Ef. V : 25. Hier wordt wel de liefde van Christus voor de gemeente den mannen voorgesteld als voorbeeld van hun liefde jegens hun vrouwen; doch ieder gevoelt, dat hier geen sprake wezen kan van een voorbeeld in eigenlijken zin, nml. als voorbeeld in het huwelijksleven, maar dat het er om te doen is, een ideëel gezichtspunt aan te geven voor het christelijk huwelijk.

Over 't geheel zal men in de geheele paulinische literatuur, overal waar over een of andere bijzonderheid van het christelijk leven gesproken en daartoe vermaand wordt, te vergeefs zoeken naar eene heenwijzing naar het voorbeeld van Jezus. B. v. Ef. VI : 1. Hier worden de kinderen vermaand tot gehoorzaamheid aan hun ouders; doch dit wordt aangedrongen, niet door het voorbeeld van Jezus (Luc. II : 51), wat men anders allicht zou

1) Zie hier al de overige plaatsen, waar daarvan gesproken wordt: I Cor. IV : 16; Ef. V : 1; Philipp. III : 17; 1 Thess. I : 6; II : 14; 2 Thess. III : 7, 9; Hebr. VI : 12; XIII : 7; 1 Petr. III : 13; 3 Joh. 11.

verwachten, maar eenvoudig door „dat is recht”, en door een herinnering aan Ex. XX : 12. Zoo ook Gal. IV : 4, waar de onderwerping van Christus onder de wet niet wordt voorgesteld als de bedoeling hebbende om ons een voorbeeld van gehoorzaamheid aan de ordeningen Gods te geven, maar aldus, vs. 5: „opdat Hij degenen, die onder de wet waren, verlossen zou” etc.

Genoeg; meerdere voorbeelden behoeft ik niet te noemen, om het bewijs te leveren voor deze waarheid: daar is in de apostolische litteratuur eene schier algeheele absentie van een beroep op het voorbeeld van Jezus, niet principieel, d. w. z. niet als verwijzing naar en aanprijzing van het ware levens*beginsel* en de ware levens*gezindheid*, maar wel in concreto, d. w. z. als verwijzing naar en aanprijzing van de een of andere christendeugd of christenplicht. Misschien zou men het korter zóó kunnen zeggen: het is daar wel als een stuk voor de geloofsleer of ook voor de ethiek, maar niet voor de moraal.

Is dat niet vreemd? Zou dan Paulus, zouden al de apostelen geen hooge waarde, geen groote beteekenis hebben toegekend aan het in ieder opzicht voorbeeldig leven van den Heer als het in allen deele volmaakte, waarop de christenen te zien en ter navolging te letten hebben? Zonder eenigen twijfel hebben zij dat; en ik acht het dan ook verkeerd en onbillijk, wanneer in de christelijke heilsleer eene plaats ontzegd wordt aan het voorbeeld van Jezus, zooals in onzen tijd met name door Ritschl gedaan is.

Deze heeft (*Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. III. S. 551 vv.) eenige zeer belangrijke bladzijden gewijd aan een beschouwing van de „Nachahmung Christi.” Hij spreekt daar zijne be-

denking uit tegen de of een leer van het voorbeeld van Christus. Hij vindt reeds in den terminus van de imitatio of van de Nachahmung Christi een „mittelalterliches Ideal.” Nu, dāt zou ik niet willen ontkennen. Voor mij riekt de term van de „imitatio Christi” altoos te veel naar Rome, de roomsche werkheiligheid, een monnik-achtig ascetisme, een *nadoen*, meer dan een *navolgen*. Onwillekeurig denken wij hier aan de reeds in den aanvang door ons genoemde „Imitatio Christi” van Thomas à Kempis, waarover ook van andere zijde met andere woorden hetzelfde gezegd is als wat door Ritschl bedoeld is met zijn „mittelalterliches Ideal”, nml. aldus: „im 15 Jahrhundert mag es [t. w. dit geschrift van de Imitatio] eine Wohlthat gewesen seyn, eine vorbereitende Hinweisung auf etwas Besseres, seitdem aber durch die Reformation dieses Bessere gebracht worden ist, sollte die Imitatio in der protestantischen Kirche nur noch ein historisches Interesse haben” ¹⁾. Maar waarom heeft Ritschl bedenking tegen een leer van het voorbeeld van Christus in 't algemeen? Omdat, zóó spreekt hij zich uit, degene die „Gegenstand des *Glaubens*” is, niet tevens „Gegenstand der *Nachahmung*” wezen kan. Op het standpunt van Ritschl, voor wien Christus als object des geloofs toch eigenlijk slechts de Christus der subjectieve geloofs*voorstelling* is, d. i. de Christus zooals Hij voor de geloofsvoorstelling der gemeente bestaat — op dat standpunt is het volkomen consequent. Immers het object van het geloof in *dien* zin, d. i. de ideële Christus van de geloofsvoorstelling der gemeente, is inderdaad een te abstract, te weinig concreet, te weinig objectief-per-

1) C. Schmidt (in *Hertzog's Real-Encycl.* 1. XVI. S. 83).

soonlijk ideaal, om te kunnen dienen als levend, persoonlijk voorbeeld ter navolging. Niet een photographie van onze geloofsvoorstelling, het beeld onzer fantasie, maar den levenden, historischen, persoonlijken Christus hebben wij noodig; Hij eerst is het levend Ideaal, gelijk Hij persoonlijk de Weg, de Waarheid en het Leven is. Dan eerst, wanneer wij, met Paulus belijdend: „niet, dat ik het alreeds verkregen heb of alreeds volmaakt ben”, er kunnen bijvoegen: „maar ik jaag er naar, of ik het ook grijpen mocht, waartoe ik van Christus Jezus ook gegrepen ben”; m. a. w. wanneer wij verstaan door het geloof in den levenden Christus, dat van Hem ook de krachten des nieuwen levens uitgaan en overgaan in ieder, die Hem is ingeplant door een levend geloof, gelijk de rank in den wijnstok — dan eerst krijgt het voorbeeld van Jezus voor ons de rechte beteekenis.

Ziedaar dan ook, naar ik meen, de verklaring van het feit, waarop wij gewezen hebben, dat de apostelen het voorbeeld van Jezus niet ontleed, niet gespecialiseerd hebben, maar het veel geestelijker hebben doen kennen, d. w. z. dat zij het ons voorstellen uit het oogpunt van, om het met een dogmatischen term uit te drukken, de unio mystica, d. i. naar de analogie van de physische levensbetrekking, welke is aangeduid in het zoo-even genoemde beeld van wijnstok en ranken.

Het is vooral de apostel Paulus, die herhaaldelijk daarop gewezen en bijzonderen nadruk gelegd heeft. De sterkste uitdrukking voor die gedachte is misschien wel die van „een gestalte krijgen van Christus” in de christenen (Gal. IV : 19). Blijkbaar is dat hem het hoogste en noodigste: ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστός ἐν ὑμῖν. Men denke, zoo mogelijk! de diepe beteekenis door van dit

μορφοῦσθαι, dat trouwens hier alleen voorkomt in het N. T. Niet slechts de *μορφή*, de imago van Christus, maar Christus-zelf moet in ons leven en wonen, gelijk Paulus dit ook getuigt van zichzelf: „ik leef, doch niet meer ik, maar Christus leeft in mij” (Gal. II : 20). Voor den apostel is de idee van de navolging van Jezus, d. i. van het volgen van zijn voorbeeld, niet hierin opgegaan, dat wij Hem in al ons doen en laten, om zoo te zeggen, zoo nauwkeurig mogelijk copieeren, maar zij is overgegaan in de gedachte van de levensgemeenschap met den Heer, d. i. van de geloofsgemeenschap met Hem door den H. Geest. Voor wien die levensgemeenschap bestaat, derhalve voor den geloovigen christen, is het zoo, dat hij reeds in dit aardse leven eene geestelijke en zedelijke verandering ondergaat (2 Cor. III : 18: μεταμορφούμεθα), krachtens welke hij allengs, en telkens in meerdere mate (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) gelijkvormig wordt aan het levensbeeld van dien Heer, die het beeld Gods is. Dan ook eerst kan de vermaning „navolgers Gods” te zijn als geliefde kinderen (Ef. V : 1), recht verstaan worden, en tot haar recht komen.

Laat mij eindigen met een woord van prof. A. Wuttke ¹⁾: „Eine gewaltigere Logik gibt es nicht als das Wort: ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig, der Herr, euer Gott; und Christus selbst stellt wiederholt Gottes sittliches Wesen als das wahre Vorbild für den Menschen hin, im allgemeinen wie im besonderen (Mt. 5 : 48, Luk. 6 : 36). Einen viel tiefer ergreifenden Eindruck als die Offenbarung der heiligen Persönlichkeit Gottes durch das Wort, macht die Offenbarung derselben durch die

1) *Christl. Sittenlehre* I. S. 298.

thatsächliche Wirklichkeit in der Person Christi. Aber da Christus doch nicht bloss der für und durch die Sünde leidende Erlöser, sondern auch die wahre, persönliche Erscheinung des vollkommenen Ebenbild Gottes ist, das schlechthin vollkommene Urbild menschlicher Sittlichkeit, so ist *für uns*... die Erkenntniss der reinen Sittlichkeit wesentlich durch die Erkenntniss Christi bedingt... Ist doch Christus viel mehr noch, als er für die Erlösten das *Vorbild* ist, für die Erkenntniss des vorsündlichen Menschen das wahre *Urbild*."

IV.

Joh. XIX : 35.

Het is mij hier niet te doen om een verklaring van dit vers in zijn geheel. Dit ware voorzeker een overtollig werk, want het is voor ieder, die lezen kan, duidelijk genoeg. Taalkundige moeilijkheden zitten er ook niet in. Maar wel stuiten wij bij eenig nadenken op een logisch en tegelijk exegetisch bezwaar bij het ééne woord *ἐκεῖνος*. Wie is daarmee bedoeld? Om het antwoord op die vraag is het mij te doen.

Vooraf nog een opmerking van tekst-kritischen aard, die eenigszins ingrijpt in de isagogische quaestie. Het is namelijk niet zonder beteekenis, of men (met de rec.) leze *πιστεύετε*, dan wel (met de beste codd.) *πιστεύητε*. Eerstgenoemde lezing zou beteekenen — ik haal hier de woorden aan van een man van beteekenis voor de N. Tische Isagogiek ¹⁾ — „dass ihr gläubig werdet“, de andere: „dass ihr glaubet.“ Is nu, naar ik meen met Zahn, deze laatste lezing de juiste, dan blijkt daaruit „dass es nicht um ein erstes Gläubigwerden, sondern um eine Stärkung bereits vorhandenen Glaubens und um eine Steigerung der mit dem lebendigen Glauben gegebenen Seligkeit handelt.“ Daarin ligt dan tevens eene bevesti-

1) Theod. Zahn: *Einl. in das N. T.* II. S. 476.

ging van het gevoelen, dat degenen, voor wie dit Johannes-Evangelie in de eerste plaats en rechtstreeks bestemd was, te zoeken zijn onder een christenheid eener meer gevorderde periode, waarin de tegenstelling tusschen joodsch en heidensch Christendom reeds overwonnen, en de meer ideëele opvatting: „Christus voor de menschheid, voor den ganschen κόσμος, voor de menschenwereld in 't algemeen” reeds tot gelding gekomen was; dat dus, m. a. w., dit Evangelie dagteekent uit een tijd, toen er reeds christenen waren van overlang, van meer dan één generatie, aan wie de apostel de blijde boodschap reeds langer tijd verkondigd had, en die nu gevaar liepen, overvleugeld te worden door een valsche gnosis.

Dit alles echter slechts als tusschen haakjes. Want, gelijk ik in den aanvang zeide, om het *ἐκεῖνος* is het mij eigenlijk te doen. Welnu, ik acht het de moeite waard, over de beteekenis van dat woord het licht te doen schijnen, dat mij daarover is opgegaan door de treffende opmerkingen van Zahn in zijn zoo-even genoemd voor-
treffelijk boek ¹⁾.

De woorden namelijk: „en hij (*ἐκεῖνος*) weet, dat hij zegt hetgeen waar is” worden algemeen opgevat als ziende op den Evangelist-zelf. Dat is verkeerd. 1° *taalkundig*; want als het sloeg op den Evangelist-zelf, dan had hij moeten schrijven, niet *ἐκεῖνος*, maar *αὐτὸς οἶδεν*, of *αὐτὸς ἑαυτῷ συνοῖδεν*. 2° Ook *logisch* is het verkeerd; want dit beroep op zijn eigen getuigenis zou geen waarde gehad hebben voor de lezers, om hen te overtuigen van de waarheid van hetgeen hij zegt. Immers Jezus zelf heeft dergelijk zelfgetuigenis onvoldoende verklaard voor zich (zie

1) S. 474 vv.

b. v. V : 31, 32, VIII : 13—18) — en zou dan Johannes zich in dat opzicht hebben willen stellen boven den Heer?

Neen, *ἐκεῖνος* ziet op niemand minder dan op den verhoogden Heer. Evenals de formule *ὁ θεός οἶδεν* door Paulus gebezigd wordt als hoogste en heiligste bevestiging van de waarheid zijner woorden, ja, om zoo te zeggen, als een aanroeping van God tot getuige (2 Cor. XI : 11; XII : 2, 3), zoo is het hier met het *ἐκεῖνος οἶδεν*. Bij Johannes is dit *ἐκεῖνος*, *Hij*, eene vaststaande uitdrukking geworden, waarmede gewezen wordt op Jezus Christus; reeds meermalen in zijn Evangelie (I : 18, 33; II : 21; III : 30; IV : 25; V : 11; VII : 11; XIX : 21, 35), maar vooral ook in zijn eersten Brief (II : 6; III : 3, 5, 7, 16; IV : 17).

Welnu, ik geloof vast, dat Zahn gelijk heeft; en uit hetgeen hij verder nog meedeelt, kan ook blijken, dat ook door anderen in zijn gevoelen gedeeld wordt. Hij vermeldt o. a., dat de beroemde Joh. Gerhard, in zijn *Harmonia ev.* 1617, spreekt van sommigen, die *ἐκεῖνος* lieten zien op Longinus, den soldaat, die de speer in Jezus' zijde stak, en van anderen, die het op Christus lieten zien. En wat het tegenwoordige betreft, maakt hij gewag van een brief, dien hij ontving van een duit-schen collega, die hem schreef, dat ook door hem diezelfde verklaring van *ἐκεῖνος* reeds vroeger was voorge-dragen, waarmede hem van meer dan één zijde instemming betuigd was ¹⁾.

1) Prof. Baljon (*Geschiedenis van de boeken des N. V.* blz. 347) noemt Zahn's opvatting wel „een uitvlucht”, en beweert (in zijn *Commentaar* op Joh. blz. 317) dat „de schrijver”, die voor Johannes wil doorgaan, „hier wel wat uit zijn rol valt.” Maar dergelijke losse beweringen bewijzen niets.

V.

De Mensch.

Wie en wat is de mensch naar zijn eigenlijk, door God geschapen wezen, m. a. w. de mensch naar zijn idee, d. i. naar de bedoeling Gods? Ziedaar een vraag, die bepaaldelijk in „Bijbel-studiën” wel recht op haar plaats is. Want het moge zoo zijn, dat eene bepaalde, eigenlijk gezegde definitie van het wezen des menschen nergens in de H. Schrift wordt aangetroffen, zij laat ons toch ook in dat opzicht niet rondtasten in het duister. Trouwens, zij ook alleen kan ons dienaangaande voldoende inlichten. Het is ten minste moeilijk te begrijpen, hoe het mogelijk wezen zou, langs empirischen weg te komen tot de kennis van den mensch naar zijn eigenlijk wezen, d. i. van den mensch zooals hij zijn moet om te beantwoorden aan zijn idee. Want één van tweeën: de mensch zooals hij nu bestaat, de empirische mensch, is de normale mensch, of hij is het niet. Zegt men: „de empirische mensch is de normale mensch”, dan ligt de vraag voor de hand: „hoe weet gij dat? aan welken maatstaf hebt gij hem gemeten? Toon mij het individu, waarin uw ideaalmensch vertegenwoordigd is.” Daarentegen, als men zegt: „neen, de thans bestaande is *niet*

de normale mensch, hij beantwoordt niet aan het ideaal, de volmaakte mensch wordt niet gevonden," dan is het ja mogelijk, ten bewijze daarvan de ervaring te hulp te roepen; maar tot iets meer, namelijk tot de aanwijzing van datgene waarin het volmaakte mensch-wezen dan eigenlijk bestaat, is, uit den aard der zaak, alle ervaring ontoereikend, omdat, naar de eigen bewering dezer zegslieden, de normale mensch feitelijk niet meer wordt aangetroffen ¹⁾.

Hoe men overigens daarover denke, wij hebben hier ons te laten voorlichten door de H. Schrift. En dan hebben wij natuurlijk in de allereerste plaats de aandacht te vestigen op hetgeen vermeld wordt van de wijze waarop de mensch in het aanzijn trad, voorzoover dat mede licht verspreidt over zijn wezen. Wij moeten dus uitgaan van Gen. I en II, bepaaldelijk van 't geen daar gezegd wordt van den eersten mensch, datgene wat tevens grondslag en stilzwijgende onderstelling is van alle bijbel-

1) Het bovenstaande geldt o. a. ook van de redeneering van Ruetschi (*Geschichte und Kritik der kirchl. Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall*. 1881). Ook hij verkeert in de illusie, het probleem „erfahrungsmässig" op te lossen „einzig aus dem Wesen des Menschen überhaupt" (S. 183). De ervaring namelijk, zoo zegt hij, leert, dat door ieder mensch, die de eerste naïviteit van den natuurtoestand is te boven gekomen, met bewustheid ervaren wordt „der Widerspruch zwischen seiner Idee, seiner gottgeschaffenen Natur und Bestimmung und zwischen seiner thatsächlichen, dem nicht entsprechenden Wirklichkeit." Het zij zoo. Maar de ervaring leert hem *niet*, waarin die Idee bestaat, evenmin als zij hem zijne bestemming leert. Wie dat weet, die heeft het niet uit de ervaring, maar die is reeds bij den Bijbel ter schole geweest. En wie het eenmaal daaruit geleerd heeft, die zal het ja door de ervaring bevestigd vinden, maar als hij zich inbeeldt, het „erfahrungsmässig" gevonden te hebben, dan volgt hij de bekende logica van het ei van Columbus.

sche Anthropologie, zelfs tot in haar meest ontwikkelden en meest systematischen, d. i. paulinischen vorm ¹⁾).

Ik zeide, dat wij moeten uitgaan van Gen. I en II. Ik meen, alle reden te hebben, mij hier te onthouden van de isagogische motiveering van mijne beschouwing van die beide Hoofdstukken in hun onderling verband, en mij er toe te bepalen, eenvoudig als mijne welgegronde overtuiging het volgende uit te spreken: in Gen. II wordt niet gehandeld over eene eerste schepping der planten- en dierenwereld, hetzij vóór, hetzij na de schepping van den mensch. Neen, daar wordt gehandeld over de *allereerste geschiedenis van den mensch* ²⁾, d. i. de inrichting van het paradijs als de voor den mensch door God bereide plaats, waar de openbarings- en heilsgeschiedenis een aanvang neemt (vs. 15). Daarentegen heeft het scheppingsbericht van Gen. I summarisch betrekking op het geheel der geschapen wereld, en behandelt het diensvolgens ook de schepping van den mensch slechts in 't algemeen als een deel van het geheel. Daarmede is aan den mensch zijne plaats aangewezen als schepsel Gods nevens alle schepselen hier op aarde, zij het ook

1) Het is volkomen juist, wat o. a. ook prof. Biedermann zegt, dat „die paulinische Theorie treu basirt auf der Alttestamentlichen Anschauung vom Menschen.“ (Christl. Dogmatik. S. 194).

2) Ik meen, met van Eyck van Heslinga (*De eenheid van het scheppingsverhaal*. 1896) en vele anderen, dat het „elèh tholedooth“ van Gen. II: 4 bepaald als opschrift, en niet als onderschrift moet worden opgevat.

Naar Keil's juiste opmerking beteekent *tholedooth* ook niet de *geboorten*, in den zin van geboortegeschiedenis of geschiedenis van het ontstaan, maar alleenlijk in den zin van het *geborene*, d. i. hier: de geschiedenis van het aardsche, waarin de mensch eene centrale plaats inneemt.

een centrale plaats als kroon en doel dezer aardsche schepping.

Wij nemen dus ons uitgangspunt van Gen. II: 7. Wat daar gezegd wordt van den mensch verdient de meest aandachtige overweging. Want dit ééne vers is zóó rijk van inhoud en, bij al zijn korthed, zóó veelzeggend, dat het overwegende beteekenis heeft voor de beantwoording der vraag: „Wie en wat is de mensch?”

Evenals in het gansche zesdaagsche scheppingswerk, gelijk Gen. I daarvan bericht geeft, eene doorgaande opklimming van het lagere tot het hogere kan worden opgemerkt, zoo is het ook hier bij het verhaal van het ontstaan van den mensch. Het begint met de aardsche basis van zijn aanzijn: „stof uit de aarde”, waaraan ook Paulus herinnert, als hij zegt: „de eerste mensch is uit de aarde, aardsch”, en er bijvoegt, dat wij het beeld des aardschen dragen (1 Cor. XV: 47^a, 49^a). Het ligt ook in den aard der zaak, dat het daarmede aanvangt, in zooverre namelijk als de mensch, om te zijn beheerscher der aarde, d. i. om uit de volmacht Gods hier heerschappij te voeren (Gen. I: 28), reeds oorspronkelijk van nature verwantschap met de aarde moet hebben, en derhalve zijne geschiedenis in zekeren zin óók die der aarde, met de geschiedenis van deze als saamgeweven moet zijn.

Daarom dan ook heet de mensch, naar zijn algemeene benaming, allereerst *adam*, een collectivum, dat vanzelf nomen proprium, de persoonsnaam van den eersten, oorspronkelijken mensch, de eigennaam Adam geworden is.

Men zou zich er over kunnen verwonderen, dat de taal van het Oude Testament voor „mensch” geen woord heeft, waarin zijn hogere waarde, zijn hogere afkomst,

of zijn hoogere bestemming is uitgedrukt. Want indien *adam*, naar het meest algemeen gevoelen, komt van *adamah*, *aarde* (Gen. II : 7: „stof uit de *adamah*”), dan schijnt het, zoo zou men zeggen, ook wel eenigszins vreemd, dat het O. T., waar de mensch immers oorspronkelijk zoo hoog wordt gesteld, hem in zijne benaming niet anders heeft doen kennen dan in zijne verwantschap met de aarde. Want ook het andere woord, dat de Hebr. taal heeft voor „mensch”, nml. אָדָם (Ps. VIII : 5; X : 18, e. a. In Gen. IV : 26 is het de eigennaam Enos geworden) doelt geenszins op het hoogere in 's menschen wezen, maar veeleer op den mensch in verzwakten toestand ¹⁾. De indogermaansche naam *mensch*, van het Sanskr. *manu* (van MAN) daarentegen duidt hem aan naar zijne hoogere, intellectueele zijde, want de betekenis daarvan is „kenner” of „denker” ²⁾. Ook in het Grieksche ἀνθρωπος, althans indien, naar veler bewering, de afleiding van ἄνω ὀρεῖν (naar boven zien) en alzoo doelende op 's menschen rechtopgaande gestalte en diensvolgens naar boven gericht blik, de juiste is, herkent men eene schijnbaar hoogere waardeering van den mensch, dan in het Hebr. אָדָם, waarin, evenals in het Lat. *homo*

1) v. Schelling (*Einl. in die Philosophie der Mythologie*. II. S. 148) zegt: Enos bedeutet nichts anders als eben wieder: Mensch, nur mit dem Nebengriff der schon geschwächten, gekränkten Kraft; denn das Verbum *anas*, mit dem das griechische νόσος zusammenhängt, bedeutet krankseyn.” Dit laatste echter, nml. of de afleiding van *anas* wel zoo vaststaat, schijnt Delitzsch niet zoo zeker te achten. Hij zegt (*Comm. ad Ps. VIII : 5*): „Wenn אָדָם auch nicht von אָדָם, gebrechlich sein, herkommt, so bez. es doch sprachgebrauchlich den Menschen von seiten seiner Ohnmacht, Hinfälligkeit, Sterblichkeit.”

2) Max Müller (*Das Denken im Lichte der Sprache*. S. 397).

en het fr. *homme* (van *humus*, *aarde*), alleen de aard-sche zijde van 's menschen bestaan is uitgedrukt.

Het is evenwel niet onbetwist, dat gemelde afleiding (*adam* van *adamah*) de juiste is ¹⁾. Maar aangenomen, dat zij het is, ook dan toch is het, welbeschouwd, niet zoo vreemd, dat het O. T. geen hogere benaming voor „mensch” heeft, dan die waarin zijne verwantschap met de aarde is aangeduid. Wat toch is het eigenlijk, waarin, naar bijbelsche voorstelling, 's menschen oorspronkelijke hoogheid gelegen is? Het is niet dit zonder meer: dat God hem geschapen heeft „naar zijn beeld”. Maar dit is het: dat God hem, den *aardschen*, hem, den *uit de aarde geformeerden*, geschapen heeft naar zijn beeld. Dat de aardsche mensch is naar Gods beeld — ziedaar de adel zijner natuur. Dát is het, wat hem maakt tot verbindingslid tusschen twee werelden, en wat hem plaatst

1) Dillmann (*Comm.* ad Gen. II: 7) zegt: „Begrifflich würde diese Deutung wohl annehmbar sein; aber sprachlich lässt sich die Ableitung von אָדָם nicht vertheidigen. Ein anderes sicheres Etymon freilich ist für אָדָם bis jetzt so wenig getroffen als für *homo*.”

Geheel onhoudbaar schijnt de door sommigen voorgedragen afleiding van אָדָם, אָדָם, *gelijkenis* (Gen. I: 26), zoodat dan in „Adam” de gelijkenis met God zou zijn uitgedrukt. Delitzsch (*Comm.* ad Gen. II: 7) spreekt zijn gevoelen volgenderwijze uit: „Josephus (*Ant.* I, 1. 2) sagt, dass Adam *πυρρός* bedeutet und dass der Mensch so heisse, weil aus angefeuchteter röthlicher Erde (denn das sei die jungfräuliche und wahre) gebildet. Dass das Erdelement (was אָדָם im Unterschiede von אֲדָמָה bed.) von der rothen Farbe den Namen hat, ist nicht unwahrscheinlich, aber אָדָם bed. auch dann nicht *πυρρός* (von der Fleischesfarbe oder nach Thren. 4, 7 der Schönheit), sondern mit Zurücktritt des Merkmals der Farbe *γενής* (*homo* von *humus* oder durch Verw. mit *χάμα* in *χάμας*, *χαμαί*).”

Genoeg reeds (want anderen nog weer anders) om te doen zien: uitgemaakt is het nog niet.

aan beider grenzen: de aardsche en de hemelsche, de zichtbare en de onzichtbare, de stoffelijke en de geestelijke wereld. En daarom ook is het, dat de verwachting voor hem kan worden uitgesproken: „gelijkerwijs wij het beeld des aardschen gedragen hebben, alzoo zullen wij ook het beeld des hemelschen dragen” (1 Cor. XV: 49).

De mensch is dus naar het lichaam aan de aarde verwant. Maar als daar gezegd wordt, dat God den mensch formeerde „stof uit de aarde”, dan is nog iets anders daarbij op te merken. Daar is namelijk niet gezegd: „God formeerde het *lichaam* van den mensch uit het stof der aarde”, al is er natuurlijk wel zijne lichaamslijkheid meê bedoeld. Maar: „God formeerde den *mensch*, stof uit de aarde.” De mensch bestaat diensvolgens allereerst uit een stoffelijk deel. Naar zijn aardschen vorm, waarin hij optreedt door Gods vormende macht ¹⁾, is hij stof uit de aarde. Dit is echter nog niet de *mensch*. 't Is alleen de vorm, waarin hij als mensch zal optreden, nog enkel de doode stof, al is deze dan ook het eerste onmisbare bestanddeel voor zijn ontstaan en bestaan als mensch. Want om „mensch” te worden, moet er nog iets bijkomen; en dat is het, wat er in hetzelfde 7^{de} vers in één adem wordt bijgevoegd, te weten, dat God „in zijne neusgaten blies adem des levens; alzoo werd de mensch tot eene levende ziel.”

1) Gen. II: 7: God *formeerde*, *וַיִּצְרֶה*, LXX: *ἔπλασεν*. Vandaar dat er van het eerste menschenpaar veelal gesproken wordt als de *protoplasten*. Aldus reeds in het *Boek der Wijsheid* (VII: 1): „Ik ben ook een sterfelijk mensch, allen anderen evengelijk, en van 't geslacht des eerstgeschapen menschen” (*πρωτοπλαστον*) en X: 1: „Deze [wijsheid] heeft bewaard den eerstgebeelden . . . vader der wereld” (*πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου*).

Daaruit nu blijkt tweeërlei. Vooreerst: dat de mensch, hoewel hij optreedt in een stoffelijken vorm zooals God hem dien gaf, toch eerst *mensch* is nadat hij geworden is „levende ziel”, נֶפֶשׁ חַיָּה , (LXX: $\psi\upsilon\chi\eta\nu\ \zeta\omega\sigma\alpha\nu$, zóó ook 1 Cor. XV: 45). Ook dit echter, dat de mensch geworden is „levende ziel”, kan nog niet worden aangemerkt als hetgeen hem kenmerkend eigen is. Want ook van de dieren wordt dat gezegd, geheel met dezelfde woorden (Gen. I: 20, 21, 24). Beiden, dier en mensch, zijn één in het algemeen begrip „levende ziel”; voor beiden is „ziel” het gemeenschappelijke als drager huns levens. De uitdrukking *levende ziel* beteekent werkelijk hetzelfde als „een ademend wezen”, want, zooals Dillmann ¹⁾ opmerkt: „ נֶפֶשׁ , eig. auch nur *Hauch*, ist im Hebr. immer schon der in einem Einzelwesen eingeschlossene Lebensodem (Seele) und kann für dieses Einzelwesen selbst gesagt werden” ²⁾.

Ten tweede blijkt er nog iets anders uit. Al worden namelijk mensch en dier beiden omschreven als „levende zielen”, toch is er tusschen beiden óók als zoodanig een bepaald, van den aanvang-af gesteld onderscheid, iets wat den mensch ook als psychisch wezen kenmerkend doet onderscheiden zijn van het dier. Dat is aangegeven in de woorden: „God blies in zijne neusgaten adem des levens.”

1) *Comm. ad Gen. II: 7.*

2) Dit gemeenschappelijke voor mensch en dier is ook uitgedrukt in *adem*. „Der Name für Thier, *animal*, bedeutete ursprünglich nichts weiter als ein athmendes Ding, indem *animal* von *anima*, Athem, *anima* von einer Wurzel AN, athmen, abgeleitet ist. Es prädicirte weder freiwillige Bewegung noch irgend etwas Anderes ausser athmend; alle anderen Attribute der Thiere wurden mitverstanden, aber nicht bezeichnet.” Max Müller. A. W. S. 449.

Wat is dan het verschil? Niet twijfelachtig is het als volgt. De dieren ontstaan als levende zielen uit de reeds aanwezige, door God in het aanzijn geroepen stoffelijke elementen, en zij ontstaan daaruit enkel en alleen door het machtwoord Gods. Immers (Gen. I:20) „God zeide: dat de wateren overvloediglijk voortbrengen een gewemel van levende zielen”; (vs. 21): „alle levende ziel, welke de wateren overvloediglijk voortbrachten”; (vs. 24): „God zeide: de aarde brenge levende zielen voort.” Het ontstaan van der dieren lichaamlijkheid is dus tevens hun ontstaan als levende zielen, en dit als gevolg hiervan, dat de Geest Gods (Gen. I:2) de in den beginne geschapen natuur-elementen doordrong, en ze toerustte met productieve kracht, m. a. w. ze maakte tot eene niet meer doode, maar levende en levenbrengende materie. Bij het ontstaan van den mensch daarentegen gaat het anders. De mensch *wordt* tot eene levende ziel, en wel door eene bepaalde en afzonderlijke daad Gods, nml. deze, dat Hij in zijne neusgaten blaast adem des levens. Evenals het lichaam des menschen niet, zooals bij de dieren, op Gods bevel door de aarde wordt *voortgebracht*, maar door God *geformeerd* wordt uit het stof der aarde, zoo ontstaat ook met 's menschen lichaam niet tegelijk de levende ziel, maar hij *wordt* dat door eene onmiddellijke levensmededeeling van God, die hem immers den levensadem inblaast. Het spreekt wel van-zelf, dat wij ook dit, zooals Keil het uitdrukt, θεοπνεψας hebben op te vatten. Wanneer namelijk gezegd wordt, dat God den mensch levensadem inblies, dan is het duidelijk, dat deze beschrijving slechts het *verschijnsel* des levens wil doen uitkomen, te weten het ademen, waardoor het leven uiterlijk-merkbaar te voorschijn komt.

Want het spreekt vanzelf, dat „hetgeen God den mensch inblaast, niet kan zijn de lucht, die de mensch in- en uitademt, omdat de lucht niet datgene is wat ademt in den mensch, maar alleen datgene wat geademd wordt.” Diensvolgens kan het inblazen in den neus slechts deze beteekenis hebben, „dat God krachtens zijne levensmededeeling dat levensbeginsel voortbracht en met den lichaamsvorm vereenigde, hetwelk de oorsprong werd van alle menschelijk leven, en hetwelk door middel van het door den neus uit- en ingaande ademen blijk gaf van zijne aanwezigheid” ¹⁾.

Het is van groot belang, dat wij ons nauwkeurig rekenschap geven van de uitdrukkingen in dat ééne vers (Gen. II : 7), waarover wij nog handelen. God blies in den mensch נְשָׁמַת חַיִּים, *adem des levens*, en zóó werd hij לְנֶפֶשׁ חַיָּה, *tot eene levende ziel*. Die eerste uitdrukking wordt bij uitsluiting gebezigd van den levensadem van den mensch ²⁾. Twijfelachtig schijnt de uitdrukking alleen

1) Delitzsch: *System der bibl. Psychologie*. 2de ed. S. 83.

2) Zoo althans wordt door velen, ik meen, terecht beweerd. Ook Delitzsch (*System der bibl. Psychol.* S. 76) noemt het „eine Bezeichnung, die weiterhin in der Schrift vorzugsweise, vielleicht ausschliesslich, nur vom Lebensodem des Menschen vorkommt”, en hij noteert er nog het volgende bij: „Diese sprachliche Beobachtung ist alt. Reuchlin in seinen *Rudimenta* p. 339 (der 1. Ausg. v. 1506) bemerkt: *hoc vocabulum secundum rabi Abraham aben ezra de solo homine dictum invenitur.*” In strijd daarmee ontkent hij echter (in zijn *Comm. Genesis*. 3. Ausg. 1860. S. 143) tegenover Beck, Hahn, Kurtz, e. a., dat daaraan eenige beteekenis moet worden toegekend als aanduiding van het onderscheid tusschen mensch en dier, omdat נְשָׁמַת חַיִּים, seinem etymologischen Sinne nach nichts anderes ist als רֶנִּיחַ חַיִּים, was 6, 17. 7, 15 ohne allen Zweifel von dem Thiere ausgesagt wird.” Maar *roeach* chajjiem is toch niet hetzelfde als *nischmath* chajjiem. Mij dunkt, dat Beck (*Umriss d. bibl. Seelenlehre*. S. 9) volkomen

in Gen. VII: 22: „al wat eenen *adem des geestes des levens* in zijne neusgaten had”, zooals onze Staten-Vert. met de gecursiveerde woorden het Hebr. נְשָׁמַת־רוּחַ הַיָּם weergeeft, hoewel het misschien juister door „ademgeest des levens” (Delitzsch vertaalt „Lebenseinhauchodem”) ware weer te geven. Hoe het zij, de combinatie „adem des geestes des levens” komt elders in het O. T. niet voor, en niet onwaarschijnlijk is het dan ook, dat Delitzsch gelijk heeft met zijn bewering (comm. a. l.), dat het alleenlijk op het naastvoorafgaande „alle mensch” (vs. 21) terugslaat. Dan zou het tevens overweging verdienen, of niet het laatste gedeelte van vs. 22 als een zelfstandige, al het voorafgaande samenvattende zin moet worden opgevat, in dezer voege, dat zóó moet gelezen worden (vs. 21, 22): „En alle vleesch, dat zich op de aarde roerde, stierf ¹⁾, van het gevogelte en van het vee, en van het wilde gedierte, en van al het kruipende gedierte, dat op de aarde kroop, en alle mensch, al wat een adem des geestes des levens in zijne neusgaten had. Alles wat op het drooge was, is gestorven” ²⁾.

naar waarheid zegt, dat het Hebr. *neschamah* is „specifische Bezeichnung des menschlichen Seelenlebens in seinem Unterschiede vom thierischen.” Ook Oehler stemt dat toe (Theol. d. A. T. 2 Ausg. S. 226).

1) *Stierf*, niet, zooals de St. Vert. heeft: „gaf den geest”, wat van de dieren niet kan gezegd worden. In den Hebr. tekst is ook geen sprake van *geest*, רוּחַ. Daar staat enkel נָפַת, van נָפַח, *den adem uitblazen*, terwijl aan 't eind van vs. 22 sprake is van *sterven*, מָוֹת, *is gestorven*. Luther heeft het onderscheid zoeken uit te drukken door te vertalen (vs. 21): „Da ging alles Fleisch unter”, en (vs. 22): „Alles . . . starb.”

2) De nieuwe, door prof. Oort bezorgde vertaling v. h. O. T. heeft: „Al wat op het droge leefde, in welks neusgaten een adem van levensgeest was, stierf.” Ook dat is niet geheel juist; want in 't Hebr.

Verder moet ook gelet worden op het zeer beteekenisvol woord, dat gebezigd is om uit te drukken de mededeeling van het leven door God aan den mensch, nml. נִפְּחַח (van נָפַח, *inblazen* of *in-ademen*), Vulg. *inspiravit*, LXX ἐνεφύσησεν, d. i. van zijn eigen adem doen ingaan in een ander. Het is dus niet zóó bedoeld noch gezegd, dat God eerst buiten zich een levensadem voortbracht, en dezen dan in den menschenvorm deed komen. Neen, Hij ademt *uit* zichzelf *in* den menschenvorm. Zeer terecht wordt daarmee vergeleken Joh. XX : 22, waar ook van Jezus, den Verrezenen, gezegd wordt ἐνεφύσησεν, Hij blies op hen, d. i. Hij ademde van zijn eigen levensadem op hen, als symbool van zijne Geestesmededeeling. God deelt dus den mensch van en uit zichzelf mede wat de mensch naar zijn innerlijkst wezen met Hem zou gemeen hebben; en dáárop is het dan ook gegrond, dat Paulus op zijne wijze kon overnemen het onsterfelijk woord van Aratus: „want wij zijn ook zijn geslacht” (Hand. XVII : 28), en dat reeds Elihu kon getuigen: „De Geest Gods heeft mij gemaakt, en de adem des Almachtigen heeft mij levend gemaakt” (Job XXXIII : 4).

Door die goddelijke levensmededeeling nu werd de mensch tot eene נִפְּחָה. Zeer juist heeft onze St. Vert dat weergegeven door „levende ziel”, en even juist het voorafgaande נִשְׁמַת חַיִּים door „adem des levens”. Want in laatstgenoemde samenstelling is *chayiem* substantief; in de andere is *chayah* adjectief. Ook de Sept. vertaalt beide uitdrukkingen geheel correct: πνοήν ζωῆς en ψυχὴν

staat „al wat op het drooge was” niet vooraan, maar achteraan, zoodat er niets tegen is om, zooals ik deed, de woorden „alles wat op het drooge was, is gestorven” tot een zelfstandigen zin te maken.

ζῶσαν, en Paulus neemt dit over (1 Cor. XV: 45): „de eerste mensch Adam werd εἰς ψυχὴν ζῶσαν, de laatste Adam εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν”. Want, gelijk ook Christus getuigt, τὸ πνεῦμα ἐστὶ τὸ ζωοποιῶν (Joh. VI: 63), de Geest is het, die levend *maakt*; ook de ziel is ja wel *levend*, maar alleen door den *levendmakenden* Geest of den *Geest des levens*, τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς (Rom. VIII: 2).

Terwijl dus, volgens Gen. II: 7, de menschelijke geest, of laat mij hier nog maar zeggen: datgene wat den mensch kenmerkend onderscheidt van alle andere „levende zielen”, alleen door Gods eigen levensadem in hem gekomen is, en zijn oorsprong derhalve onmiddellijk in God heeft, blijft ook dāt toch het gevolg of de vrucht van eene bepaalde scheppingsdaad Gods, en is het dus niet te beschouwen als iets wat uit God is voortgevloeid (emanatie). Neen, ook naar zijn hooger, geestelijk aanzijn is en blijft de mensch schepsel Gods; zoodat de mensch, als levende eenheid van lichaam en ziel, of van stof en geest, een persoonlijk wezen, zoowel aan de aarde als aan God verwant, toch in vollen nadruk van Gods geslacht is, en zijne genealogie kan opvoeren tot God zelf (Luc. III: 38): Ἀδὰμ τοῦ Θεοῦ.

Dit alles nu is samenvattend uitgedrukt in de belangrijke plaats, die hier ten slotte nog worde toegelicht, Gen. I: 26, 27.

„God zeide: laat ons menschen maken naar ons beeld, naar onze gelijkenis” — aldus onze St. Vert. Verkeerdelijk is in de LXX καὶ daartusschen gevoegd, alsof er stond „naar ons beeld *en* naar onze gelijkenis”, waarin de Vulgaat gevolgd is met haar vertaling: „faciamus hominem ad imaginem *et* similitudinem nostram.” Hierover is men het nu over 't algemeen wel eens, dat de

beide uitdrukkingen „beeld” en „gelijkenis”, *תמונה* en *צֶלֶם*, *εἰκὼν* en *ὁμοίωσις*, *imago* en *similitudo*, niet twee onderscheiden zijden van het beeld Gods in den mensch, b. v. *physisch* en *ethisch*, of hoe men het ook anders omschrijven, willen te kennen geven, maar dat het laatste moet worden opgevat als nadere bepaling van het eerste. Het eigenlijk beteekenisvolle, het hoofdbegrip, waarop het aankomt, is uitgedrukt met het eerste, d. i. met *צֶלֶם* (beeld), gelijk reeds overtuigend blijkt uit vs. 27, waar alleenlijk sprake is van het „beeld Gods”, niet van de „gelijkenis”. Eveneens kan het blijken uit de samenstelling der woorden op zichzelf. Want *בְּצִלְמֵנוּ* is eigenlijk: „in ons beeld”, ¹⁾ d. w. z. (de *ב* is de *beth* *essentiae*): de mensch ontstaat *als* beeld Gods, zoodat hij als het ware een *afdruk* is van Gods wezen en wel zóó dat hij zij niet een gebrekkig, maar een welgelijkend beeld: *בְּתַמוּנָתוֹ*, d. i. *volgens* onze gelijkenis, m. a. w. zóó dat hetgeen gemaakt wordt werkelijk beantwoordt aan het oorspronkelijke, d. i. aan de goddelijke prototype. Luther heeft het, dunkt mij, ongeveer goed uitgedrukt: „ein Bild, das uns gleich sei”; ik zeg *ongeveer*, omdat het beter ware, in plaats van *gleich* te zeggen *ähnlich*. Die twee uitdrukkingen „beeld” en „gelijkenis” zijn dus geen *tautologie*, maar staan zóó tot elkander, dat wij ze zouden kunnen samenvatten in dit ééne: „een welgelijkend beeld”.

1) „Während *ב* das Vorhandensein eines Gegenstandes: *in* oder *innerhalb* . . . bezeichnet . . . spricht *צ* die Bezeichnung der Aehnlichkeit oder Gleichheit aus: *wie*, *sowie* etc.” (Lange Bibelw. a. l.), of nog duidelijker met andere woorden door Delitzsch gezegd: „bei *ב* denkt man sich die Urform gleichsam als Gussform, bei *צ* als vorgehaltenes Muster.”

Nog eens: *gelijkend*, niet *gelijk*; want juist dit: „gij zult als God wezen” (Gen. III : 5) is terecht vermeld als de satanische belofte, waarmede de verleider den naar Gods beeld geschapen mensch ten val heeft gebracht. Van Christus Jezus alleen, den Eeniggeborenen van den Vader, kan naar waarheid gezegd worden, dat Hij is „het beeld des onzienlijken Gods” (Col. I : 15) in dézen zin, dat Hij „in de gestaltenis Gods zijnde, geen roof geacht heeft, Gode *evengelijk* (ἴσα θεῷ) te zijn” (Philipp. II : 6); en wanneer Johannes zegt van de kinderen Gods (1 Joh. III : 2), dat zij eenmaal „Hem zullen gelijk wezen” (ἵμοιοι αὐτῷ), dan is daarbij terecht door de Syn. Vert. genoteerd: „Het gr. woord duidt geene volstrekte gelijkheid, maar gelijkvormigheid aan” ¹⁾.

Wanneer nu verder gevraagd wordt, waarin dat beeld Gods in den mensch eigenlijk mag bestaan hebben, of wat daarmede in de werkelijkheid mag bedoeld zijn, dan moet nadrukkelijk worden opgemerkt, dat de beantwoording van die vraag, of laat mij liever zeggen: elke poging om die vraag te beantwoorden, hoe belangrijk en uitlokkend zulk een uitstap ook wezen moge, toch gelegen is buiten de grenzen aller Bijbel-studiën, en zich beweegt op het terrein der dogmen-historie en der dogmatiek. Want de H. Schrift laat zich daar niet bepaald over uit; en hare hooge waarde ten dezen opzichte mag vooral hierin gezien worden, dat zij velerlei dogmatische fantasieën menigmaal in den weg treedt, en haar toeroept: „neen, dat is het niet!”, veeleer dan met beslistheid antwoord te geven op de vraag: „wat is het dan wel?”

1) Over het onderscheid tusschen ἵμοιος en ἴσος zie o.a. Gremer (Wörterb. a. v.): „ἵμοιος vergleicht, ἴσος liegt auf gleicher Linie” etc.

Maar daarom juist is het van zoo uitnemend belang, er goed op te letten, wát het is dat de Schrift werkelijk zegt. Zij zegt niet, dat God dit of dat van of in den mensch schiep naar zijn beeld; maar het is gezegd van den *mensch*, van den mensch als zoodanig, en niet van 't een of ander aan hem of in hem. Het beeld Gods heeft dus betrekking niet op een deel van het menschelijk wezen, maar op de geheelheid, op den mensch in zijn geheel, zooals hij uit Gods hand te voorschijn kwam als levende eenheid van lichaam, ziel en geest ¹⁾.

Daaruit volgt dan ook logisch, dat door de uitdrukking „God schiep den mensch als zijn beeld” is buitengesloten elke beperking van dat beeld tot een *deel* van het menschelijk wezen, 't zij dan het stoffelijke of het geestelijke. Tevens volgt daaruit, dat men met het stellen der vraag: „wat is het of *was* het? waarin bestaat het of heeft het bestaan?” reeds terstond op den verkeerden weg is, omdat men, die vraag willende beantwoorden, altoos weer zal moeten herhalen: „de mensch, de mensch”. Maar iets anders is het als men vraagt, wáárin of op welke wijze dat geschapen zijn van den mensch als beeld Gods zich *kenbaar maakt, tot uiting komt, zich manifesteert*. Dan ja geeft de Schrift wel eenige wenken of aanduidingen, waarvan gebruik kan gemaakt worden om die vraag eenigszins te beantwoorden. B. v. kan dan gewezen worden op 't geen het scheppingsbericht in één adem laat volgen op de vermelding van het ontstaan van den mensch als Gods beeld (Gen. I : 26) „en dat zij

1) Over het vraagstuk: „dichotomie of trichotomie?” spreek ik hier niet. Men zie daarover de belangrijke Studie van Dr. F. Daubanton: *De voortplanting van het menschelijk geslacht*.

heerschappij hebben" etc., en wederom (vs. 28): „en onderwerpt haar [nml. de aarde] en hebt heerschappij" etc. Al achten wij het ook verkeerd te zeggen, dat dit de *inhoud* was van het beeld Gods, of dat het daarin bestond; en óók verkeerd, het tot dat ééne te beperken, toch blijkt daaruit wel duidelijk, dat de Schrift óók de „heerschappij" wil beschouwd hebben als mede een uiting of gevolg van het geschapen zijn als Gods beeld, waarop o. a. ook in Psalm VIII: 7 vv. bedoeld wordt. Verder kan dan ook gewezen worden op 's menschen lichaamlijkheid; niet in dézen zin, alsof het menschelijk lichaam „beeld Gods" ware; maar wel zóó, dat ook dáárin de oorspronkelijke adel van het mensch-wezen, zijn geestelijk aan God verwant zijn, op velerlei wijze zich manifesteert. En voorts kan gewezen worden op onderscheidene zedelijke en geestelijke eigenschappen of vermogens van den mensch als zoodanig. Doch dit alles duid ik slechts als uit de verte aan; ik ontleed of ontwikkel het niet, want daarmede komen wij onmisbaar op dogmatisch terrein, buiten de grens van hetgeen in het kader van Bijbel-studiën past. Genoeg is het mij, de schriftuurlijke gegevens te hebben aangewezen en ontwikkeld als een bijdrage ter beantwoording der vraag: „wat is de mensch?"

VI.

Hebr. IV : 12.

Op de bladzijde 74 (noot 1) heb ik gezegd: „Over het vraagstuk: dichotomie òf trichotomie? spreek ik hier niet.” Ook nu is het geenszins mijne bedoeling, daarover in den breede te handelen, al zou de hierbovenstaande tekst ook aanleiding kunnen geven tot de tegenovergestelde verwachting. Want deze tekst grijpt duidelijk genoeg in dat vraagstuk in, en wordt dan ook nevens 1 Thess. V : 23 door de trichotomisten steeds met voorliefde aangegrepen als beslissend bewijs voor hun gevoelen.

Toch meen ik, dat zij daarin ongelijk hebben, en dat men, ook met dezen tekst voor oogen, beslist voorstander blijven kan van het dichotomisch systeem. Maar het wil mij voorkomen, dat de verklaring daarvan, ook afgezien van het genoemde vraagstuk, meestal nog wel wat te wenschen overlaat, en dat het geen overtollig werk is, die woorden nog eens goed onder de oogen te zien.

Van het Woord Gods wordt daar gezegd, dat het is „levend, en krachtig, en scherpknijdender dan eenig tweesnijdend zwaard, en doordringende tot verdeeling

van ziel en geest ($\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ καὶ πνεῦματος ¹⁾), van samenvoegselen ($\acute{\alpha}\rho\mu\omega\nu$) en van ($\tau\epsilon$ καὶ) merg, en (is) een oordeeler van de gedachten en overleggingen des harten."

Deze plaats is voor het genoemde vraagstuk van zóó groote beteekenis, dat velen op grond daarvan de trichotomische indeeling voor geen verdere tegenspraak vatbaar achten. Zoo zegt b. v. Tholuck ²⁾: „Für die biblische Psychologie ist diese Stelle wichtig, da sie nebst 1 Thess. 5, 23 die Trichotomie begründet, wie sie in neuerer Zeit von Psychologen wie Fr. Schlegel, Schubert, Heinrich, Eschenmayer angenommen worden ist." — Evenzoo verklaart ook Riehm ³⁾: „Es ist ziemlich allgemein anerkannt, dass der V. unseres Briefes, indem er in 4, 12 $\psi\upsilon\chi\eta$ und πνεῦμα neben einander nennt, als das, was den immateriellen Bestand des menschlichen Wesens ausmacht, eine trichotomische Anschauung über das Wesen des Menschen kund gibt."

Ik zal maar niet meer aanhalen, om te doen zien, hoe sterk men zich, tegenover alle tegenspraak, aan die zijde voelt. En inderdaad, mij dunkt, dat degenen, die óók met Hebr. 4 : 12 de dichotomie willen blijven handhaven, schier zonder uitzondering ten gevolge eener onjuiste exegese bedenkelijk zwak blijven staan. Meestal toch wordt het dan zóó opgevat en verklaard, alsof de $\mu\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, die, naar hier gezegd wordt, door het Woord Gods geschiedt, eene verdeeling of scheiding ware in de $\psi\upsilon\chi\eta$, in den πνεῦμα, in de $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\iota$, en in de $\mu\upsilon\epsilon\lambda\omicron\iota$, eene

1) Naar de beste tekstkritische getuigenissen liet ik $\tau\epsilon$ achter $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ weg. Dit is niet onverschillig.

2) *Kommentar zum Br. a. d. Hebr.*

3) *Der Lehrbegriff des Hebr. Br. S. 671.*

scheiding derhalve in al die vier afzonderlijk en ieder op zichzelf. In dien zin wordt opzettelijk gepleit b. v. door Lünemann ¹⁾: „Alle vier Worte ψυχή, πνεύματος, ἄρμων und μελῶν hängen von μερισμοῦ ab, und nicht eine Theilung von Seele und Geist, der Fugen oder Gelenken vom Mark, auch nicht eine Theilung der Seele und des Geistes von Gelenken und Mark (Böhme), sondern eine Theilung der Seele, des Geistes u. s. w. je in sich selbst ist gemeint.” Tot dit misverstand geeft ook onze Statenvertaling aanleiding, sprekende van „de verdeeling der ziel en des geestes.” Ook Dr. Daubanton ²⁾ is in datzelfde misverstand bevangen, en lost dientengevolge de bezwaren niet bevredigend op. Hij zegt: „Van 's menschen onstoffelijk bestanddeel alleen spreekt onze tekst. In dit onstoffelijk bestanddeel nu, dat niet als een atoom is, maar een organische eenheid vormt, dringt het levende Godswoord kritiesch in, en maakt μερισμος: verdeeling.” Tot hiertoe kan ik meêgaan. Maar dan volgt: „Verdeeling in den lageren factor (ψυχή), verdeeling in den hooger factor (πνευμα) van deze organische eenheid, verdeeling in wat de schrijver figuurlijk noemt de ἄρμοι τε καὶ μελοὶ ἐν der ψυχῇ ἐν van het πνευμα.” Ziedaar het misverstand, en dientengevolge ook het onlogische in de redeneering. Want al heeft men dan ook eerst gesproken van „eene organische eenheid”, het neemt niet weg, dat ψυχή en πνεῦμα, indien ze *ieder op zichzelf* eene verdeeling kunnen ondergaan, als *twee* zijn gesteld, en dat dus, daar σῶμα of σάρξ er natuurlijk nog bijkomt, de trichotomie, met de

1) Meyer's *Komm. Hebr. Br.*

2) In bovengenoemde Studie; en *Theol. Studiën*. 1893. blz. 358.

ééne hand ter deure gewezen, met de andere weder is binnengehaald.

Soortgelijk bezwaar geldt ook, naar ik meen, de wijze waarop Dr. H. Bavinck zich maar al te gemakkelijk er van afmaakt. Immers, het moge zoo zijn, gelijk hij zegt: „Ziel en geest staan in de Schrift telkens in parallelisme en wisselen met elkander af”¹⁾, maar niemand, denk ik, zal beweren, dat met dat ééne zinnetje iets bewezen is van hetgeen bewezen moet worden, evenmin als met wat onmiddellijk daaraan voorafgaat: „Hebr. 4 vs. 12 en 1 Thess. 5 : 23 geven evenmin eene opsomming van de wezenlijk verschillende bestanddeelen van den mensch als b. v. Luk. 10 : 27 en bewijzen dus niets.” In geen der beide genoemde teksten toch, waar ziel en geest eenvoudig *naast* elkander staan, kan voor die twee uitdrukkingen ook maar sprake zijn hetzij van „parallelisme”, hetzij van „met elkander afwisselen”, en de vraag, hoe de dichotomie daarmede te rijmen is, houdt dus haar volle recht. Wat Schenkel opmerkt²⁾, hoewel hij verder, tengevolge van onjuiste conclusie, tot de trichotomie komt, is op zichzelf onbetwistbaar, nml. dat uit Hebr. 4 : 12 „wenigstens met Sicherheit hervor- geht, dass es vermittelt des Logos zur *Scheidung* ³⁾ (*μερισμὸς*) von Seele (*ψυχή*) und Geist (*πνεῦμα*) kommt. Wo nun eine Scheidung, da ist Unstreitig auch ein *Unterschied* vorhanden” — maar, zoo voeg ik er bij,

1) *Gereformeerde Dogmatiek*. II. blz. 537, en *Beginnelsen der Psychologie*. blz. 12.

2) *Christl. Dogmatik*. II. S. 135.

3) Zie echter noot 3 op blz. 80.

ook eene eenheid ¹⁾. Laat ons de tekstwoorden zelve een weinig nader bezien.

Het Woord Gods, zoo heet het daar, is een *levend* woord, en dientengevolge ook *ἐνεργής*, d. i. niet slechts „krachtig”, maar in staat om iets uit te werken, „wirkungsfähig” ²⁾. Wat dan werkt het uit? Iets wat alleen dat levend woord doen kán, omdat het, vergelijkenderwijze, scherpsnijdender is dan eenig tweesnijdend zwaard: het dringt door „tot verdeeling” ³⁾ van ziel en geest, van samenvoegselen ³⁾ en van merg.”

Ik zeide: „vergelijkenderwijze”. Men moet, naar ik meen met de meesten, *ἀρμῶν τε καὶ μυελῶν* opvatten in figuurlijken, en niet volgens sommigen, in eigenlijken zin; m. a. w. ik meen, dat bedoeld zijn de „samenvoegselen en het merg” van ziel en geest (d. i. figuurlijk) ⁴⁾ en niet die van 's menschen lichaam (d. i. eigenlijk). Maar in ieder geval is hier de voortzetting der vergelijking van het woord Gods met een scherp tweesnijdend zwaard. De vergelijking wordt daarmede nader ophel-

1) Zie noot 1 op bladz. 82.

2) Zie Cremer's Wörterb. a. v.

3) Voorloopig behield ik nog de gewone vertaling von *μερισμός*: „verdeeling,” en van *ἀρμῶν*: „samenvoegselen,” hoewel ik „ontleding” en „verbindingen” of „gewrichtsbanden” verkieslijk acht (zie noot 2 blz. 83).

Ook de Syn. Vert.: „totdat het scheidt ziel en geest, merg en gebeente” is niet juist. Het eerste (*scheidt*) treft het rechte niet, omdat de harmonische eenheid — zie noot 2 blz. 82 van 't geen gescheiden wordt daarmede niet is uitgedrukt, zooals met „ontleding” het geval is; en het andere (*merg en gebeente*) moge in onze taal spreekwoordelijk zijn, maar *ἀρμῶν* is niet = gebeente, en beter dan daardoor is de idee der eenheid dan nog door „samenvoegselen” uitgedrukt.

4) Zooals ook de Syn. Vert. daarbij goed noteert: „d. i. het innerlijkste en diepst verborgene van den inwendigen mensch.”

derend uitgewerkt, nml. ophelderend de voorafgaande waarheid, waarom het eigenlijk te doen en die ook als de hoofdzaak vooropgesteld is, te weten dat het Woord Gods doorgaat *ἄχρι μερισμοῦ* van de eenheid ¹⁾ „ziel en geest”. Evenals een scherp tweesnijdend zwaard door-dringt tot ontleding zoowel van hetgeen de harmonische ²⁾ eenheid vormt van het menschelijk lichaam, nml. van de

1) De *eenheid*, niet = *eenerlei*. De idee der eenheid van *ψυχή* en *πνεῦμα* ligt werkelijk reeds in het voorafgaande woord *μερισμοῦ*. *Μερισμός* toch is de verdeeling van iets wat een geheel uitmaakt, een eenheid vormt. Daarom vraagt Paulus, met het oog op de Corinthische partijenschappen: *μεμέρισται ὁ Χριστός;* is Christus gedeeld? (1 Cor. I: 13). Dat kan immers niet, zóó bedoelt hij; de ééne Christus kan niet in partijen verdeeld worden.

De eenige plaats overigens, waar *μερισμός* nog voorkomt in het N. T. is Hebr. II: 4: *πνεύματος ἁγίου μερισμοῦς*. Dit zijn, zegt Tholuck goed (Comm. a. l.) de „*διαίρέσεις χαρισμάτων καὶ ἐνεργημάτων*” 1 Kor. 12: 4, 6, die verscheidenen *φανέρωσεις* des Eenen Geistes.” Zeer juist. De H. Geest is één, en toch is daar sprake van *μερισμοί* diens Geestes, niet zóó, dat hij tot een veelheid wordt, maar zóó dat hij zich kenbaar maakt in een verscheidenheid van genadegaven en van werkingen. Had Tholuck dat in 't oog gehouden ook bij IV: 12, hij ware hier tot eene andere dan trichotomische conclusie gekomen.

2) Het is niet zonder goede reden, dat ik hier spreek van de *harmonische* eenheid, liever dan van de *organische* eenheid. Daargelaten de vraag of men „organisch” ook kan overbrengen op het onstoffelijke, ziel en geest, op „harmonisch” wijst het woord *ἁρμον* zelf. Immers *ἁρμή* of *ἁρμός* (over de beteekenis waarvan ik spreek in de volgende noot) en *ἁρμονία*, harmonie, staan, beide afgeleid van *ἁρμόζω*, met elkander in nauw verband. De *harmoi* vormen de harmonie der deelen van één levend geheel. Zeer opmerkelijk is de wijze waarop in de LXX de laatste woorden van Ezech. XXXVII: 7: „*been tot zijn been,*” *בְּנֵי עַצְמוֹ לְעַצְמוֹ*, zijn weergegeven: *τὰ ὅσα ἑκάτερον, πρὸς τὴν ἁρμονίαν αὐτοῦ* — gewis om te kennen te geven, dat hetgeen door den profeet visionair aanschouwd werd, niet eene uiterlijke bijeenvoeging der doodsbeenderen was, maar de harmonische verbinding tot een levend geheel.

verbindingen of gewrichtsbanden¹⁾ (*ἀρμῶν*), als van (of: ja zelfs van, *τε καὶ*) hetgeen in het lichaam het innerlijkst en meest verborgen is, nml. van het merg (*μυελῶν*) — alzo, of eigenlijk nog doordringender en onweerstaanbaarder (want het Woord Gods overtreft alle zwaard in scherpte, het is *τομώτερος*; dan ieder zwaard) is de werking van het levend Woord Gods.

Welke is dan die werking? Hier nu moet gelet worden op de beteekenis van het tweede lid van het parallelisme aan het eind van het vers. Want, het is duidelijk, daar is een parallelisme. Het eerste lid, waarover wij tot dusver handelden, wordt gevormd door de woorden: „en doordringende tot ontleding van ziel en geest, van gewrichtsbanden en merg”; het tweede bestaat uit de daarop volgende woorden: „en een oordeeler van de gedachten en overleggingen des harten”. Welnu, juist ook door de bewoordingen van dit tweede lid wordt het op merkwaardige en overtuigende wijze bevestigd, dat reeds in het eerste lid de eenheid — niet eenerleiheid — van „ziel en geest” aangeduid en bedoeld is.

Men zal dat, dunkt mij, terstond inzien, wanneer men rekening houdt met de veelomvattende beteekenis,

1) Ik heb geaarzeld of ik, met prof. Baljon in zijn *Woordenboek*, *ἀρμῶν* niet had kunnen weergeven door „geledingen of „gewrichten.” Doch ik meen, mij ervan vergewist te hebben, dat de *harmoi* zijn, niet de geledingen of gewrichten zelve, maar de *verbindingen* door welke de geledingen of gewrichten harmonisch tot één geheel verbonden worden, zoodat onze Statenvert. het inderdaad met haar „samenvoegselen” nog niet zoo heel mis heeft. De Vulgaat geeft het ook goed weer door „compages.” Ook Cicero spreekt van de „compages corporis” (De Senect. 21: 77). Het zijn, om den technischen term te gebruiken, de *ligamenta*, de (*gewrichts-*)*banden*.

welke in het bijbelsch spraakgebruik, zoowel van het Oude als van het Nieuwe Testament, wordt toegekend aan „het hart” des menschen — de daarvoor gebezigde uitdrukkingen לֵב, לִבָּב, לֵבָב, καρδιά, natuurlijk niet in physiologischen, maar in psychologischen zin genomen.

Veel behoef ik daarover niet te zeggen, want dien-aangaande bestaat, naar ik meen, wat de hoofdzaak betreft weinig of geen verschil van gevoelen. Naar bijbelsch spraakgebruik namelijk is „het hart” de zetel, of misschien nog beter gezegd, het orgaan, van alles wat behoort tot 's menschen innerlijk leven, m. a. w. van het leven van den inwendigen mensch, den ἑσω ἄνθρωπος, in onderscheiding van den uitwendigen mensch, den ἑξω ἄνθρωπος (2 Cor. IV: 16). De καρδιά, zegt Cremer ¹⁾, en hij levert de bewijzen er bij, is „Sitz und Herd des menschlichen Personlebens, in welchem gerade die Eigentümlichkeit der menschlichen נַפֶּשׁ und רִיחַ sich darlegt, indem es einerseits das menschl. Personleben nach allen seinen Beziehungen der bewussten u. unbewussten, willkür. u. unwillkür., leiblich. u. geistigen Triebe u. Empfindungen u. Zustände *concentrirt*, anderseits das *unmittelbare Organ* ist, mittelst dessen der Mensch ein Personleben lebt.”

Niet minder beslist spreekt ook F. Delitzsch ²⁾ zich daarover uit. „Physisch angesehen, ist das Herz der Behälter für das Blut, in welchem die Seele wallet und waltet... Analoges wie von dem Herzen im niederen leiblich-vitalen Sinne gilt von ihm im höheren geistig-seelischen Sinne. Herz nennt die Schrift auch die geistig-

1) *Wörterbuch d. neutest. Gräc.* a v.

2) *Bibl. Psychol.* S. 232 vv.

seelische Innerlichkeit des Menschen in ihrer concreten centralen Einheit und nach allen Seiten ihrer dynamischen Bethätigung und ihrer ethischen Bestimmtheit...; alles was hellenisch und hellenistisch νοῦς, λόγος, συνείδησις, θυμός genannt wird, liegt in καρδίᾳ ineinander. Das Herz ist das Triebwerk des denkenden, wollenden und empfindenden Geisteslebens; es ist die Stätte des Selbstbewusstseins, des Gottesbewusstseins, des Bewusstseins unseres Verhältnisses zu Gott und also des unserer sittlichen Natur eingepprägten Gottesgesetzes; es ist die Werkstatt unserer durch Selbstbethätigung zu Stande kommenden individuellen geistigen und ethischen Lebensgestalt".

Deze groote beteekenis nu van de καρδίᾳ als centraal-orgaan voor de functiën zoowel van de ψυχὴ als van den πνεῦμα in aanmerking nemende, zal men begrijpen waarom ik gezegd heb, dat juist ook door het tweede lid van het parallelisme bevestigd wordt, dat reeds in het eerste lid de eenheid van „ziel en geest" aangeduid en bedoeld is. De ἐνθυμήσεις van de καρδίᾳ zijn functiën van de ψυχὴ, de ἐννοίαι van de καρδίᾳ functiën van den πνεῦμα; en zoo is hier „het hart" derhalve aangewezen als het centrale eenheidspunt in den mensch beide van „ziel en geest".
