



De christologie van den brief aan de Hebreëen tegenover die der brieven van Paulus

<https://hdl.handle.net/1874/260045>

I 2

DE CHRISTOLOGIE

VAN

DEN BRIEF AAN DE HEBREËN

TEGENOVR

DIE DER BRIEVEN VAN PAULUS.

DE CHRISTOLOGIE

VAN

DEN BRIEF AAN DE HEBREËN

TEGENOVER

DIE DER BRIEVEN VAN PAULUS.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT,

NA MACHTIGING VAN

DEN RECTOR MAGNIFICUS

Dr. W. G. BRILL,

GEWOON HOOGLEERD IN DE FACULTEIT DER WIJSBEGEERTE
EN LETTEREN,

MET TOESTEMMING VAN DEN ACADEMISCHEN SENAAAT

EN

VOLGENS BESLUIT DER GODGELEERDE FACULTEIT,

TE VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID,

AAN DE HOOGESCHOOL TE UTRECHT,

op Donderdag den 11den Mei 1871, des namiddags te een ure

IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN

DOOR

EVERWIJN BARGER,

GEBOREN TE NIGTEVECHT.



UTRECHT,
KEMINK EN ZOON.

1871.

DE CRYPTOLOGIE

DE WILHELM VAN DE WERVEN

DE WILHELM VAN DE WERVEN

DE WILHELM VAN DE WERVEN

DE WILHELM VAN DE WERVEN

DE WILHELM VAN DE WERVEN

DE WILHELM VAN DE WERVEN

DE WILHELM VAN DE WERVEN

DE WILHELM VAN DE WERVEN

DE WILHELM VAN DE WERVEN

DE WILHELM VAN DE WERVEN

DE WILHELM VAN DE WERVEN

DE WILHELM VAN DE WERVEN

DE WILHELM VAN DE WERVEN

DE WILHELM VAN DE WERVEN



DE WILHELM VAN DE WERVEN

DE WILHELM VAN DE WERVEN

I

3

AAN MIJNEN VADER.

ALL BOOKS SOLD

Het zal zeker niet geheel overbodig mogen heeten, als ik met een enkel woord reden geeft, waarom ik dit onderwerp voor mijn Akademisch proefschrift hebt gekozen.

Reeds toen ik mijne beantwoording der prijsvraag, door de Groningsche faculteit in 1868 uitgeschreven: „*Christologia Epistolae ad Hebraeos componatur et explicetur*” inzond, koesterde ik de stille hoop, dat ik deze tevens voor mijne doctorale dissertatie zou kunnen gebruiken. Echter zag in het vorige jaar de verhandeling van mijnen *commilito* T. CANNEGIETER het licht, waaraan het gouden eeremetaal was toegekend, en scheen daardoor aan mijn voornemen geheel de bodem ingeslagen te zijn. Ben ik er echter toch toe overgegaan mijn stuk *publici juris* te maken, dan geschiedt dit voornamelijk om twee redenen. Vooreerst ben ik aangemoedigd door het zoo vereerend *judicium*, dat de Hoogerwaarde faculteit over mij heeft uitgesproken. Daaruit immers bleek dat zij niet, dan „*post aliquam dubitationem*” tusschen mijn en CANNEGIETERS antwoord, aan deze de overwinnings-prijs toekenden. Maar ten andere meende ik, dat mijn stuk ook nu nog niet geheel overbodig was geworden. Volgens CANNEGIETER

was de hoofdgedachte van den Schrijver aan de Hebreën: De menschgeworden Zoon van God is de eenig volkomen Zaligmaker der menschen. Dienovereenkomstig splitst hij dan zijne verhandeling in drie hoofddeelen, van welken het I^e de goddelijkheid van Christus, het II^e de menschelijkheid van Christus behandelt, terwijl in het III^e Christus beschouwd wordt als de middelpersoon tusschen God en menschen, om de menschen te vergoddelijken. Vooral om dat eerste deel, meende ik, dat ik mijne verhandeling niet behoefde terug te houden. Niet een goddelijkheid alleen toch, in hoe groote mate ook, wordt door den Briefschrijver aan de Hebreën aan Christus toegekend, maar hij stelt Hem voor in zijn waarachtig goddelijke natuur. De Godheid van Christus wordt door hem voorgestaan en verdedigd, en hieraan te kort te doen is het doel van den Auteur geheel miskennen. Bovendien — hoeveel voortreffelijks er ook over den Brief aan de Hebreën werd geleverd, en waaraan ik zoo veel te danken heb, de hoofdgedachte, de hoofdstrekking van dit schrijven, werd naar mijne meening nog niet in het ware licht geplaatst. Steeds werd het voorgesteld alsof de bedoeling van den Auteur was geweest, de voortreffelijkheid van het Nieuwe Verbond boven het Oude te doen uitkomen, terwijl men over het hoofd zag dat de persoon van Jezus Christus het hoofdonderwerp is, en wel in het bijzonder karakter van den eeuwigen Hoogepriester.

Dat ik er een vergelijking bijvoegde met de Christologie in de Brieven van Paulus, geschiedde vooral om het eigenaardige van den Brief aan de Hebreën te meer te doen uitkomen, en er op te wijzen, dat beide Schrijvers één persoon voor oogen hadden, waaraan zij denzelfden

rang toekennen, maar wiens werkzaamheid door beiden uit een verschillend oogpunt wordt beschouwd. Geenszins kan dit gedeelte er eenigen aanspraak op maken, om voor een volledige Christologie van den Apostel te kunnen doorgaan. Integendeel, het is slechts een vergelijkende blik, als van verre er op geslagen, maar genoeg om te doen zien, waarin vooral de trekken van overeenkomst bestaan en welke de kenmerkende punten van verschil uitmaken.

En nu — dit Akademisch proefschrift zie niet het licht, voor dat ik mijne erkentelijkheid heb uitgesproken voor het onderwijs, dat ik aan deze Hoogeschool mocht genieten.

Ik gedenk aan de lessen in de wiskunst en aan die in de letterkundige wetenschappen, waaraan ik zooveel verschuldigd ben.

In het bijzonder hebt Gij aanspraak op mijnen hartelijken dank, Hoogleraren in de Theologische Faculteit, wier lessen ik gedurende drie jaren mocht volgen. Door U werd ik rondgeleid op het ruime veld der theologische wetenschap, en steeds zal ik op prijs stellen hetgeen ik van Uw onderwijs mocht genieten.

Voor al Gij, Hooggeschatte promotor, Hooggeleerde VAN OOSTERZEE, hebt mij steeds Uwe belangstelling en toegenegenheid doen blijken, gedurende de jaren mijner studiën. Ook in hetgeen ik in den laatsten tijd van U mocht ondervinden, in de hulp mij verleend bij het gereedmaken mijner dissertatie, toondet Gij uwe hartelijkheid jegens mij. Wees verzekerd, dat ik altijd met hoogachting en dankbaarheid aan Uwe lessen en omgang zal gedenken. Ondervind nog lang den zegen des Heeren, om met denzelfden ijver, en dezelfde kracht, nog een tal van jaren

werkzaam te zijn in het koningrijk Gods, als tot hiertoe uwen arbeid steeds hebben versierd.

Ten laatste een woord tot U, mijne vrienden, die nog korteren of langeren tijd aan deze Hoogeschool zult vertoeven. Vaart allen wel! Het is een woord van afscheid bij het verlaten van uwen vriendenkring, maar het gaat een welkomsgroet vooraf, die ik U eenmaal hoop toe te voegen, wanneer wij elkander weder zullen ontmoeten in den wijngaard des Heeren, om daar te zamen werkzaam te zijn tot eer van God en tot heil van onsterfelijke zielen.

I N H O U D.

INLEIDING.	Bladz. 1.
--------------------	-----------

EERSTE AFDEELING.

DE CHRISTOLOGIE VAN DEN BRIEF AAN DE HEBREEN	13.
--	-----

HOOFDSTUK I.

DE VERHEVEN RANG VAN DEN CHRISTUS.	13.
§ 1. ZIJN NAAM.	14.
§ 2. ZIJNE NATUUR	26.
§ 3. ZIJNE MACHT	31.
§ 4. ZIJNE TITELS	36.
§ 5. ZIJNE MEERDERHEID.	
<i>a.</i> BOVEN DE PROFETEN.	42.
<i>b.</i> BOVEN MOZES.	45.
<i>c.</i> BOVEN DE ENGELEN	48.
§ 6. ZIJNE MAJESTEIT.	52.

HOOFDSTUK II.

HET HEERLIJK AMBT VAN DEN CHRISTUS	59.
§ 1. DE VEREISCHTEN TOT ZIJN AMBT.	
<i>a.</i> NOODZAKELIJKHEID ZIJNER MENSCHWORDING	59.
<i>b.</i> ZIJNE WAARACHTIG MENSCHELIJKE NATUUR.	63.
<i>c.</i> ZIJNE ZONDELOOSHEID.	69.

	Bladz.
§ 2. KARAKTER VAN ZIJN AMBT.	72.
§ 3. DE DIENST IN ZIJN AMBT.	82.

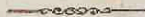
HOOFDSTUK III.

HET VOLKOMEN WERK VAN DEN CHRISTUS	93.
§ 1. ZIJN OFFER.	
α. DE AARD VAN HET OFFER	93.
β. DE WERKINGEN VAN HET OFFER	115.
§ 2. ZIJNE VOORBEDE.	132.

TWEEDE AFDEELING.

VERGELIJKING DER CHRISTOLOGIE IN DE BRIEVEN VAN PAULUS.

α. DE PERSOON VAN DEN CHRISTUS.	145.
β. HET WERK VAN DEN CHRISTUS	163.



INLEIDING.

Ofschoon het eigenaardige van den tijd, dien wij beleven, waarin de veelsoortigste en strijdigste richtingen elkander doorkruissen, niet het minst op godgeleerd gebied zich openbaart, zoo blijft, bij alle verschil van meening, toch dit ééne vraagstuk van allen het belangrijkste: „Wat dunkt u van den Christus?” Die hierop voor zich het antwoord mist, zal wel niet in staat zijn het op andere gewichtige vragen te geven, welke min of meer door deze eene beheerscht worden. „Theologie,” heeft iemand reeds voor jaren gezegd, „wordt meer en meer Christologie.” Mocht men hierin ook al niet eenstemmig met hem denken, toch zal men zich als christelijk godgeleerde niet ontslaan kunnen van het onderzoek, waarvan dit belangrijk onderwerp het middenpunt uitmaakt. Geen wonder, dat men de theologische Literatuur zich ook in deze strooming heeft zien bewegen en ontwikkelen. Maar om naar eisch in dit geding te beslissen, is het noodig de denkwijze der eerste Christenen, bepaaldelijk die der schrijvers van het N. T., nauwkeurig te kennen. Bijbelsche Theologie is niet alleen in de laatste jaren grondig en veelzijdig beoefend uit afkeer van een doornig Dogmatisme, maar ook uit de zucht om met juistheid te be-

palen, wat de allereerste tolken van het Evangelie aangaande den Stichter van het Christendom oorspronkelijk geleerd hebben.

Ging men vroeger van de onderstelling uit, dat Evangelisten en Apostelen hierin allen volmaakt eensdenkend geweest waren, in latere dagen heeft men hunne voorstellingen onderworpen aan een strengen toets. Men zocht de verschillende schrijvers ieder voor zich te laten spreken, zonder aan iemand of iets anders het woord te gunnen dan aan hen zelve. De tijd was voorbij dat men, door elkander, uitspraken der onderscheidene Apostelen aanhaalde tot staving van dezelfde stelling. Allengs kwam men tot het inzicht, dat ieder Auteur een eigene individualiteit, en dus ook een eigene opvatting, aanschouwing en uitdrukking der waarheid, in één woord een eigen Leertype (*Lehrbegriff*) had, en het is ontegenzeggelijk, dat de toepassing van dit beginsel een allerheilzaamsten invloed op de ontwikkeling der Godgeleerdheid uitoefende. Door vooral te onderscheiden wat ieder eigenaardigs had, kwam men tot de ontdekking, waarvoor een valsche Inspiratie-theorie het oog te voren gesloten hield, dat zij niet geschreven hadden gelijk hij die naschrijft wat hem door een ander gedictieerd is, maar dat zij hunne eigene overtuiging en inzichten mededeelden. Van lieverlede won nu een geheel andere beschouwing veld. Men meende nu niet enkel verscheidenheid op te merken, maar vond ook menigmalen groot verschil, ja zelfs lijnrechten strijd, waarvan men ontkende, dat de oplossing in hoogere eenheid te vinden was. Aantrekkelijk en belangrijk blijft dan het onderzoek of hiervoor inderdaad grond bestaat. Wij hebben in de volgende bladen getracht tot onze eigene oefening hiervan op kleinere schaal een proeve te

leveren. De Paulinische Christologie is reeds zoo vaak en zoo grondig door velen bearbeid, dat wij eenigzins meenden te kunnen volstaan, met naar de resultaten van anderen te verwijzen. Maar de Christologie ¹⁾ van den Brief aan de Hebreëen werd ons het onderwerp van een meer opzettelijk, ernstig onderzoek. Haar wenschen wij te schetsen met een blik op die van Paulus, doch zóó dat daarbij altijd de voorstelling der eerste ons hoofdzaak blijft. Geen ander geschrift des N. T. toch draagt een zoo bij uitstek Christologisch karakter als deze zendbrief, die naar onze overtuiging gericht is aan de Christelijke gemeente te Jeruzalem, welke niet uit vroegere Heidenen en Joden gemengd was, maar uit louter Hebreërs bestond. ²⁾

Om hierin echter wel te slagen, hebben wij vooraf een vluchtigen blik te werpen op den algemeenen inhoud en de hoofdstrekking van den Brief, wions grondgedachte zoo onmiskenbare oorspronkelijkheid verraadt, dat wij dezelfde voorstelling te vergeefs bij Paulus zullen zoeken.

De Hebreëen te Jeruzalem, die in Jezus geloofden, „ijveraars voor de wet,” naar het getuigenis van Jacobus

1) Het woord Christologie heb ik hier genomen in de beteekenis, die er vrij algemeen aan wordt gehecht, als de wetenschappelijke voorstelling niet alleen van den persoon, maar ook van het werk van den Christus. Vgl. de definitie van v. OOSTERZEE, *Christologie*, I. bl. 18, en van KLING in HERZOG'S *R. E.* art. *Christologie*.

2) Dat de eerste lezers van onzen Brief een Joodsch-Christelijke gemeente vormden en wel die te Jeruzalem, is m. i. voldoende aangetoond door RIEHM, *Lehrbegr. d. Hebrbr.*, S. 28. (Zie vooral ook de noot in de 2e Ed. „Zusätze und Berichtigungen”, S. XVIII—XXI.) SCHWEGLER en REUSS, in navolging van BRAUN, LIGHTFOOT en STUART, houden dit schrijven voor een algemeenen zendbrief aan de Hebreëen. Dit gevoelen is echter grondig weerlogd door KÖSTLIN, *Abhandlung ueber den Hebrbr.*, *Theol. Jahrb. von BAUR und ZELLER*, Bd. XII, 1853. S. 420—427.

(Hand. XXI : 20), en reeds bij het leven van Paulus myriaden in getal, liepen groot gevaar aan hun geloof schipbreuk te lijden, van het Christendom af te vallen en in het oude Jodendom terug te zinken. Zij hadden geen begrip van het veelbeteeknend verschil der bedee-lingen des O. en N. T.; zij misten een juist en helder inzicht in het verzoeningswerk van Christus; zij achtten het heiligschennis aftewijken van hetgeen God eenmaal onder zoo vreeselijke teekenen aan Sinai's voet had ingesteld; zij namen ergernis aan de smaadheid des kruises en dit te meer naarmate de wederkomst van Christus in heerlijkheid bleef uitgesteld. Van hunne landen volksgenooten hadden zij allerlei hoon en vervolging te verduren. Het vlijtig opgaan in den Tempel ten gebede en het deelnemen aan den Levietischen offercultus was niemand hunner, ook als christen, ontzegd. Integendeel, tusschen hen die in Jezus als den Christus geloofden, en hen die Hem als zoodanig bleven verwerpen, bestond hierin geen onderscheid. Nu dreigde het gevaar, dat de christelijke gemeente uit de Joden ook inwendig het groote feit der verzoening van eene schuldige wereld met God zou prijsgeven, en wederom terugkeeren tot het nutteloos vertrouwen op ijdel gewordenen vormen, op het bloed van stieren en bokken, op de bemiddeling eener Priesterschap, wier verrichtingen inderdaad slechts een schaduw der werkelijkheid waren.

Ontegenzeggelijk werd onze Brief geschreven met het doel om hen voor dien afval van Christus te behoeden. Daartoe was het niet genoeg hen met enkel waarschuwingen, vermaningen en bedreigingen te wijzen op het gevaar waarin zij verkeerden. Vooral moest de Auteur hen hiervan overtuigen, dat hetgeen zij met de Joodsche offerdienst zouden prijsgeven, slechts een afschaduwing

was van wat zij als werkelijkheid ontvingen in het Christendom. Volgens BLEEK heeft onze Schrijver om dit doel te bereiken getracht: „durch Vergleichung des Christlichen mit dem Jüdischen, auf der einen Seite nachzuweisen, wie viel erhabener und herrlicher der neue Bund in Christo sei, als der alte durch Moses vermittelte, und wie viel herrlichere, wahre Beruhigung gewährende Gnadennittel jener darbiete, — und auf der andern Seite wie der Jüdische Cultus selbst und Aussprüche des A. T. darauf hindeuten, dass das ganze Judenthum mit seinen Einrichtungen nur ein schwaches, irdisches Abbild von etwas Höherem, Himmlischem sei, bestimmt eine bloss vorübergehende Geltung zu haben, bis das himmlische Urbild würde erschienen sein, wie das jetzt in Christo und dem von ihm gestifteten Bunde der Fall sei.”¹⁾ BLEEK onderscheidt dus twee verschillende stellingen, die de Schrijver zou willen bewijzen. Mijns inziens vormen deze beiden een geheel. Het laatste toch is niet wat de Schrijver „auf der andern Seite sucht nachzuweisen,” maar een uitvloeisel van het eerste, waardoor hij dit juist in het licht stelt. De vraag rijst echter, of BLEEK terecht aanneemt dat in onzen Brief de tegenstelling van de beide Verbonden hoofdzaak is? Wel is waar heeft hij hierin de meeste en voortreffelijkste uitleggers aan zijne zijde.²⁾

1) BLEEK, *Der Hebrbr.*, herausg. von K. A. WINDRATH, 1868, S. 16.

2) THOLUCK, V. D. HAM e. a. — HOFMANN (*Schriftbeweis*, I. S. 140) is ook die meening toegedaan, als hij zegt: „Nach der Weise des Paulus ist gleich in den ersten Versen der wesentliche Inhalt der ganzen Zuschrift enthalten, indem in den zwei ersten Versen gesagt ist, dass es der Sohn ist im Gegensatze zu den Propheten, durch welchen Gott jetzt geredet hat.” Wel stelt H. den Zoon meer op den voorgrond bij zijne opgave van den inhoud des Briefs, maar door deze tegenstelling als „den wesentlichen Inhalt der ganzen Zuschrift” te stellen, is hij reeds op den verkeerden weg. Den Zoon, als door wien de laatste en hoogste

RIEHM o. a. drukt het aldus uit: „Der Grundgedanke des Vf. ist die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten”, en iets vroeger: „Dies Priester- und Opferinstitut muss nach dem Bisherigen in der Vorstellung, welche unser Vf. von einem Bunde Gottes mit dem erwählten Volke hat, die hervorragendste Stellung einnehmen.”... „Das Christenthum ist (in diesem Lehrbegriffe des Hebräerbriefes) als ein zweiter, von Gott aufgerichteter Bund dargestellt, der auch, wie der erste Bund, sein Priesterthum und sein Opferinstitut hat.”¹⁾ Hoezeer vele uitleggers deze zienswijze deelen, meenen wij toch dat zij niet volkomen met de redeneering van den Schrijver strookt. Volgens RIEHM e. a. moest de Auteur over het Hoogepriesterschap van Christus spreken, omdat hij nu eenmaal het voornemen had, over de Verbonden te handelen. Liever keer ik het om, en geloof dat dit laatste juist het accidenteele is, en dat de Schrijver zich het eerste als hoofddoel heeft gesteld. Dat de voortreffelijkheid van het N. V. boven het Oude „eine der Grundgedanken” is, geven wij toe, maar „der Grundgedanke” is een andere. RIEHM zelf erkent dit ook onwillekeurig²⁾, als hij tegenover SCHWEGLER verklaart: „Ueberall ist nicht die Auffassung des Verhältnisses des neuen Bundes zu dem alten das Erste und Ursprüngliche und die Vorstellung von der Person Christi das Abgeleitete, sondern der Glaube an Christum und das grössere oder geringere Maass der Erkenntniss Christi bestimmt die Auf-

openbaring is geschied, tegenover de Profeten te stellen, door wie God voortijds vele malen en op velerlei wijze heeft gesproken, is even ongegrond als de bovenste sport van een ladder te willen beschouwen als tegenstelling tegenover de andere sporten.

1) a. a. O. S. 47.

2) a. a. O. S. 302 f.

fassung des Verhältnisses zwischen dem alten und dem neuen Bunde. So ist es auch in unserem Briefe; die darin enthaltenen christologischen Sätze sind keine Folgerungen aus der Idee der *καινότης* des Christenthums, sondern diese Idee ruht auf dem Glauben an Christum, dessen erkenntnismässiger Ausdruck jene Sätze sind, als auf ihrer Grundlage und Voraussetzung." Zoodat ik dus met Dr. C. P. HOFSTEDÉ DE GROOT¹⁾ meen te mogen zeggen: „had RIEHM deze zoo ware opmerking zelf in toepassing gebracht en de leer over O. en N. V. achter die over Christus gesteld, de orde zou genetischer en objectiever en zijn boek meer een levend geheel zijn geworden."

Boven deze zienswijze zou ik de voorkeur geven aan de opvatting van BAUR,²⁾ indien zij slechts eenigzins juister bepaald worde. Hij verklaart *de Idee* van het Priesterschap of van den Hoogepriester voor het hoofdbeeld van onzen Brief. „Auf der einen Seite" zoo zegt hij, „verhält sich das Judenthum zum Christenthum rein negativ, auf der andern ist alles, was das Christenthum als absolute Religion ist, an sich, ideell auch schon im Judenthum enthalten. Diese doppelte Bedeutung des Judenthums vereinigt der Verfasser des Hebräerbriefs in der alttestamentlichen Idee des Hohepriesters." Dan wijst hij met nadruk op Hoofdst. VII: 12, en ziet voornamelijk in de verandering van wet een karakteristiek beginsel van de leertype des Schrijvers. Doch ook deze stelling, hoe belangrijk ook, rangschikt hij weder onder het begrip van het Priesterschap, als hij verklaart³⁾: „Wie

1) *Iets over den Brief aan de Hebr., N. Jbh.* II. bl. 511.

2) *Vorlesungen über N. Testamentl. Theol.* 1864. S. 231.

3) *a. a. O.* S. 232.

sich nun auch der Verfasser des Hebräerbrieffs die *μετὰθεσις νόμου* gedacht haben mag, die Hauptsache ist, dass ihm das Priesterthum das Primäre, das Gesetz das Secundäre ist, das Letztere nach dem Erstern sich richten muss."

Evenmin beheerscht het begrip van Jezus, als den *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, hoe belangrijk de plaats ook zijn moge, die het hier inneemt, de voorstelling van onzen Schrijver boven alles. ¹⁾ Zijnen lezers wil hij niet zoozeer den twijfel ontnemen aangaande het Zoonschap Gods van den Christus; maar dezen Zoon van God wil hij hun verkondigen, aanprijzen en doen waardeeren als den eeuwigen Hoogepriester.

Aan dit begrip, dat hem hoofdzaak is, gelijk hij zelf verklaart, (VIII: 1, 2. *κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα κ. τ. λ.*) zijn alle andere hoedanigheden en eigenschappen van Jezus in zijn betoog ondergeschikt. Het is één begrip voor des Schrijvers geest, schoon het door twee naamwoorden wordt uitgedrukt. Het attribueert eeuwig, dat aan het subject Hoogepriester wordt toegekend, smelt voor zijne aanschouwing met het hoofdbegrip tot ééne categorie te zamen. Om dit karakter van Jezus in het licht te stellen, wijst hij op diens hoogere, goddelijke natuur, ja gaat hij reeds terstond van hare onderstelling uit. Hij stelt hem voor, niet als den besten en voortreffelijksten, maar integendeel als den eenigen Hoogepriester, door wiens komst en werk alle overige priesters zijn afgeschafft, omdat Hij de eeuwige is ²⁾. Daaruit vlocit van zelf voort, dat hij

1) RIEHM, a. a. O. S. 271. — KÖSTLIN a. a. O. S. 395 zegt: „Der Begriff des *υἱὸς* macht das Bestimmende für die Lehre des Hebrbr. aus."

2) Niet het priesterschap zonder meer (gelijk BAUR wil), maar het

spreken moest over de tegenstelling van O. en N. V., en Jezus Christus aanduiden als Borg en Middelaar des Nieuwen Verbonds. Dit bracht hem er toe, om in een beschouwing te treden van zijn hoog-verheven rang en te gewagen van Gods openbaring in Hem, als de hoogste en laatste. Daardoor moest hij ook spreken van zijne tegenwoordige hemelsche heerlijkheid en het zitten aan Gods rechterhand. Reeds van den aanvang af stond onzen Schrijver deze ééne gedachte voor den geest, waarvan onze Brief een zoo welsprekende ontwikkeling is: Jezus Christus, de eeuwige Hoogepriester; en het beeld, dat hij aldus ontwerpt, doet Hem onwillekeurig uitkomen in zijn verheven rang, zijn heerlijk ambt en zijn volkomen werk.

Naar deze zelfde grondtype, die als hoofdgedachte het geheel beheerscht, zoekt men te vergeefs, als men in de Brieven van Paulus de verstrooide trekken tracht bijeen te brengen, die des Apostels leer aangaande den Christus ons moeten weergeven. Hoezeer het onbetwistbaar is, dat de persoon en het werk van Jezus Christus den hoofdinhoud uitmaken van Paulus' Evangelieprediking, zoo treedt toch in zijne geschriften een afgeleide categorie van denkbeelden op den voorgrond. Zijn doel is meer zijne lezers tot zichzelf te doen inkeeren, en hunne verhouding te ontsluiëren tot den Heer der Gemeente en tot elkander. De hoofdgedachte in het leersysteem van Paulus, „der Mittelpunkt der paulinischen Dogmatik,” zoo als ZELLER¹⁾ het uitdrukt, is de leer der rechtvaardiging door het geloof zonder verdienste der werken. Ook BAUR gaat bij zijne ontwikkeling van des Apostels leer

eeuwig Hoogepriesterschap van Christus staat hier dus op den voorgrond.

1) *Theol. Jahrb.* 1845, S. 88.

hiervan uit,¹⁾ en behandelt de leer over den persoon van Christus, gelijk die over zijne goddelijke en menschelijke natuur, onder de „dogmatische Nebenfragen.” Geheel in tegenspraak hiermede is LECHLER,²⁾ die, om het grondbewustzijn van den Christen Paulus te verklaren, teruggaat tot zijne bekeering, en daaraan het licht wil ontleenen, dat ophelderend vallen moet op het geheele leerbegrip. Dit niet ten onrechte. Maar wanneer hij dan de leer over den Christus, als het allesbeheerschende in des Apostels leerstelsel voorstelt, verwacht hij leer en leven van Paulus met elkander. In zijne leer toch gaat deze uit van den mensch met zijne dringendste behoeften, en toont hem den heilsweg, den eenigen weg ten leven, namelijk het geloof in den Christus, den Zoon Gods, dat den zondaar voor God rechtvaardigt. Dien Christus onderstelt hij bij zijne lezers als overbekend. En wat hij af en toe, ja bijna alleen in tusschenzinnen van dien verheven persoon zegt, draagt geheel de sporen van niet opzettelijk te zijn uitgesproken, maar alleen omdat het hem onmogelijk was te zwijgen van den Christus die hem het leven werd³⁾. „Nur in seinem persönlichen Glauben”, zegt WEISZÄCKER⁴⁾ terecht „nicht aber in der begrifflichen Entwicklung seiner Lehre, steht die Person Christi in dem Vordergrund.”

Bij het raadplegen der geschriften van Paulus heb ik gemeend mij niet te moeten begeven in het kritische vraagstuk naar de authenticiteit der verschillende Paulinische brieven, maar, daar het hier eene vergelijking gold, mij veroorloofd uit al de in het N. T. opgenome-

1) *Paulus, der Apostel Jesu Christi*. 1845.

2) *Das apost. und nachap. Zeitalter*, 2^e Aufl., S. 40 ff.

3) Gal. II : 20.

4) Aangehaald bij LECHLER a. a. O., S. 43, noot.

nen gelijkelijk te putten. De resultaten toch van verschillende exegeten en bijbelsche theologen, vooral van den laatsten tijd, toonen klaarblijkelijk, dat met de uitspraken der Tubingsche school het historisch-kritisch onderzoek in dezen nog geenszins gesloten is. BAUR onderscheidt drie tijdperken in de Nieuw-Testamentische Theologie. „Es lassen sich drei Perioden mit verschiedenen Lehrbegriffen unterscheiden. In der ersten stehen sich die Lehrbegriffe des Apostels Paulus und des Apokalyptikers Johannes gegenüber.“ (Deze periode loopt, volgens hem, van den dood van Christus tot aan de verwoesting van Jeruzalem). „In die zweite gehören die Lehrbegriffe des Hebräerbriefs, der kleinern paulinischen Briefe, des Petrus- und Jakobusbriefs, der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte,“ (van Jeruzalems verwoesting tot in de eerste tijden van de tweede eeuw). „In die dritte gehören die der Pastoralbriefe und der johanneischen Schriften,“ (later in de tweede eeuw ¹). Het is hier de plaats niet de opvatting der Tubingsche school, waaruit deze chronologische indeeling voortvloeit, te waardeeren, noch de denkwijze te beoordeelen volgens welke de verschillende leerbegrippen, op Hegeliaansche wijze, behandeld worden als phasen in een wijsgeerig denkproces. Maar genoeg is het, dat een dergelijke onderscheiding tusschen vroegere en latere brieven in beginsel goedkeuring en aanbeveling verdient. De ontwikkeling toch in de verschillende geschriften van den Apostel valt niet te miskennen. Dit denkbeeld (eener voortgaande ontwikkeling van het theologisch denken van Paulus), het eerst door USTERI ²) ter sprake gebracht, wint dan

1) *Vorlesungen*, S. 42. — Deze opvatting is gedeeld door SCHWEGLER, en in ons land door Dr. VAN VLOTEN en den Hoogl. J. H. SCHOLTEN.

2) *Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes*.

ook meer en meer veld, en is het laatst vooral verdedigd door A. SABATIER, in zijn „*l'Apôtre Paul, Esquisse d'une histoire de sa pensée.*” Hij verklaart zich voor de echtheid van alle, behalve van de drie pastorale brieven, die volgens hem later geschreven zijn dan alle anderen, en zoo zij echt zijn, tot de laatste periode zijns levens moeten gerekend worden, welk tijdperk ons geheel onbekend is. Hij verdeelt de brieven van Paulus in drie groepen, namelijk: 1° die aan de Thessalonicensen, 2° de vier groote brieven, 3° die der gevangenschap, en weet voor elk eene periode in het leven van Paulus aan te wijzen, waarin zij volkomen passen. Ook zijn voorbeeld toont, dat een raadplegen van de brieven in de volgorde, waarin zij geschreven zijn, het wenschelijkst moet wezen. Dit is dan ook mijn voornemen. Wat de pastoraalbrieven betreft, zal uit het volgende blijken, dat hunne Christologie althans geen bedenking oplevert tegen hunne echtheid, terwijl ook van de zoogenaamde christologische brieven, de brieven uit de gevangenschap, de inhoud geenszins in tegenspraak zal blijken te zijn met dien van de grootere, die algemeen voor echt erkend zijn. De drie groepen, waarin SABATIER de Brieven van Paulus verdeelt, zullen ook voor mij in het algemeen de volgorde aangeven, waarin ik de verschillende uitspraken van den Apostel zal rangschikken.

Na aldus den weg gebaad te hebben ter geleidelijke behandeling van het door mij gekozen onderwerp, zal ik daarbij eerst de Christologie van den Brief aan de Hebreëen in haar geheel ontwikkelen, om daarna in de tweede plaats een vergelijkenden blik te werpen op de Christologie in de Brieven van Paulus.



EERSTE AFDEELING.

De Christologie van den Brief aan de Hebreëen.

Zoo nemen wij dan aan, dat het geheele betoog van den ons onbekenden Schrijver de strekking heeft, om deze hoofdgedachte, waaraan alles bij hem ondergeschikt is, en waarvan alles afhangt, in het rechte licht te plaatsen: Jezus Christus is de eeuwige Hoogepriester. Het redebeleid dat daartoe dient kan gevoegelijk onder drie hoofddeelen worden samengevat, waarbij de persoon van dezen Hoogepriester voorkomt,

- I. in zijn verheven rang,
 - II. in zijn heerlijk ambt,
 - III. in zijn volkomen werk.
-

HOOFDSTUK I.

DE VERHEVEN RANG VAN DEN CHRISTUS.

Wanneer wij de verschillende trekken bijeenverzamen, waarmede de Schrijver het beeld van den Christus als den eeuwigen Hoogepriester teekent, om diens verheven rang in het licht te stellen, kunnen wij ze terugbrengen tot zes bijzonderheden. Hij wijst zijne lezers op

den naam, de natuur, de macht, de titels, de meerderheid, en de majesteit van Jezus Christus.

§ 1. *Zijn naam.*

Waar de Schrijver het eerst van den Christus gewach maakt, bestempelt hij Hem al aanstonds met den naam van Gods Zoon, en het is duidelijk dat dit geschiedt, om zijn verheven rang in het licht te stellen. ¹⁾ Hij hecht daaraan de hoogste waarde, niet alleen omdat het God zelf is van wien de Christus dezen naam ontvangen heeft (I : 5, V : 5), maar ook omdat daaraan een geheel eenige, veel omvattende, volheerlijke beteekenis moet worden toegekend (I : 4). ²⁾ Dit spruit voort uit zijne overtuiging, in het bewustzijn van een Israeliet gereedelijk verklaarbaar, dat een naam niet slechts geen onverschillige zaak of bloote klank is — willekeurig ter betere onderscheiding uitgedacht, doch meestal met de daad volstrekt niet overeenkomend — maar dat hij integendeel de juiste uitdrukking is van het wezen der zaak. Vooral waar God een naam geeft, bepaalt Hij op het nauwkeurigst den eigenlijken aard van de daardoor aangeduide zaak, of den daardoor gekenmerkten

1) „Der ganze Brief zeigt, dass das Auge des Verfassers zunächst und vor Allem bei der Betrachtung der Erhabenheit und Herrlichkeit Christi verweilte. Er sieht in Christo zunächst und vor Allem den Sohn Gottes im eminenten Sinne des Wortes. Als den „Sohn“ führt er ihn gleich im ersten Verse seines Briefes ein, und lässt es sich angelegen sein alsbald bemerklich zu machen, wie Grosses durch diese Benennung von Ihm ausgesagt ist.“ RIEHM, *Lehrbegr. des Hebrbr.*, S. 271.

2) Er is toch geen twijfel aan, ofschoon in deze plaats (I : 4) die naam niet verder omschreven is, of er wordt die van *υἱος* mede bedoeld. Zie DE WETTE a. h. l. en RIEHM, a. a. O., S. 274 noot, tegen DELITZSCH.

persoon. Verklaart nu God den Christus voor zijn Zoon, dan doet Hij daardoor eene mededeeling over beider onderlinge, innige betrekking, die tot al de gevolgtrekkingen rechtigt, in deze benaming opgesloten. 1)

Vandaar de opeenstapeling van praedikaten, die men met recht buitensporig zou mogen noemen, hadden zij niet in deze overtuiging hunnen grond. In éénen adem wordt hier aan den Zoon niet minder toegekend, dan dat Hij de Heer en eigenaar van het heelal is, 2) dat hij de schepper der wereld is, 3) dat Hij de volkomene afspiegeling is van het wezen des Allerhoogsten, 4) dat Hij het heelal onderhoudt alleen door zijn machtwoord, 5) dat Hij de voortreffelijkste der geschapen geesten, de

1) Wanneer wij de waarde, die aan een naam te hechten is, naar onze gangbare denkwijze bepalen, dan geraken wij ongetwijfeld vaak met de bijbelschrijvers in lijnrechten strijd. Wij zijn gewoon daarin dikwijls en zelfs meestal een tegenstelling te vinden met de daad of het wezen. „Wat doet de naam er toe, het komt slechts op de daad aan; bij hem, die den naam van iets hoeft, kan het wezen licht ontbreken.” Zoo zijn wij gewoon te spreken. In de H. S. geldt juist omgekeerd de naam als de juiste uitdrukking van het wezen, waarom er ook het hoogste gewicht aan gehecht wordt. Men denke aan de naamgeving van de dingen bij de schepping door God zelf. Later door Adam aan de dieren, en na den val aan zijne vrouw, gelijk door de vrouw aan hare eerste kinderen gegeven, allen volzinnig en van diepe beduidenis. De profetische naamverandering van Abram, Jacob, Simon, en de nieuwe naam, waarvan Openb. II: 17 gewaagd wordt. Dit begrip is diep ingeweven in het bijbelsch spraakgebruik, b. v. Matth. V: 9 *κληθήσονται*, waar DE WETTE terecht aanteekeent: „genannt werden, und seyn, weil die Benennung wenn wahr, die Realität voraussetzt.” Van daar dat het ook, waar het God en Christus betreft, door het geheele N. T. van het uiterste gewicht geacht wordt, wat zij zijn naar hunnen naam (Joh. I: 12. XVII: 26. XX: 31. Matth. XXVIII: 19. Hand. IV: 12 enz.).

2) *κληρονόμος πάντων* (I: 2).

3) *δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας* (I: 2).

4) I: 3a. 5) I: 3b.

Engelen, verre overtreft, ¹⁾ dat Hem deze troongeesten Gods aanbidden moeten, ²⁾ dat Hem de benaming *θεός* en *κύριος* toekomt, ³⁾ dat Zijne heerschappij tot in eeuwigheid voortduurt, ⁴⁾ dat Hij zit aan Gods rechterhand en dus over alles regeert ⁵⁾, en dat Hem de toekomende wereld onderworpen is. ⁶⁾

Dit alles, dat wij later meer uitvoerig en in de bijzonderheden moeten bespreken, wordt door den Auteur ongetwijfeld aan Hem toegeschreven, uit kracht van zijne hoedanigheid als Zoon van God. KÖSTLIN verklaart in zooverre terecht: „Der Begriff des *υἱός* macht das Bestimmende für die Lehre des Hebräerbriefs aus; auf das Sohnesverhältniss wird alles gegründet, was über Christus auszusagen ist.” ⁷⁾ Ook BAUR zegt: „Der Grundbegriff der Christologie des Hebräerbriefs ist der Begriff des Sohns; als Sohn ist Christus das Subject aller Prädicate, welche ihm hier gegeben werden. Als Sohn ist er *ἀπαύγασμα τῆς δόξης (θεοῦ) καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*. I: 3. Als Abglanz der Herrlichkeit Gottes ist er mit Gott substanziell eins, der unmittelbare Reflex der göttlichen Substanz.” ⁸⁾ Hoe RIEHM er over oordeelt zagen wij reeds boven. ⁹⁾

1) I: 4, V: 6, 13, e. a. pl. 2) I: 6. 3) I: 8, 10.

4) I: 8, 11 en 12. 5) I: 3, 13. 6) II: 5.

7) S. 395. 8) *Vorl.* S. 235.

9) Vgl. ook S. 272., waar een nauwkeurige opgaaf gevonden wordt van al de plaatsen, waar de verschillende benamingen van den Zoon bij den Schrijver voorkomen. Op twee daarvan, I: 1 en VII: 28, vindt hij met DELITZSCH den naam *υἱός*, omdat hij zonder artikel voorkomt, geheel als nomen proprium gebruikt. Daartegen BLEEK ad h. ll., die er meer de bijzondere verhevenheid boven de profeten (I: 1) en boven de overige met zwakhoud omvangen menschen in vindt. Zie dit ook opgemerkt over den titel *Μεσσίας*, Joh. I: 42 en IV: 25, *χριστός*, door ORHLER in HERZOG's *R. E.* in voce *Messias*: „mit dem Artikel, mehr appellativisch; fast immer in den Evangelien ohne Artikel, als reines Nomen proprium vorzugsweise in den paulinischen and petrinischen Briefe.”

Het lijdt geen twijfel, of de Schrijver heeft daarbij niemand anders voor oogen dan den mensch Jezus van Nazareth, die te Jeruzalem gekruisigd en gestorven was. Maar even zeker is het, dat hij, bij de opsomming van al die hoedanigheden, zoowel de evenredigheden als de grenzen en de maat van de menschelijke natuur, als zoodanig, verre overschrijdt. De vraag is dus, wat hij met de benaming Zoon van God, ter kenschetsing van den Christus, bedoeld heeft. Duidt hij daardoor slechts óéne zijde van Zijn wezen, Zijne hoogere boven-menschelijke, wellicht goddelijke natuur aan? Of bestempelt hij met dezen term alleen den verheerlijkten Christus, zooals Hij, na de voltooiing van Zijn werk op aarde, zich nu in den hemel bevindt? Of noemt hij ook den persoon des Heeren, gedurende Zijne omwandeling op aarde, in Zijn leven, lijden en sterven, met dien naam?

Noch om zijne wondervolle geboorte als mensch, gelijk men lichtelijk zou kunnen meenen; noch ook om eene hoogere natuur, die van den Logos namelijk, waarvan Johannes spreekt, vóór diens *ἐνοσάρωσις*; noch ook, en wel allermint, als tweede persoon in de goddelijke Drie-eenheid, heet de Christus hier Zoon van God. Zoo dikwijls deze benaming hier gebruikt wordt, hebben wij ons daarbij voor te stellen den historischen Christus in zijn geheel.

De Schrijver rept geen woord van diens voorbestaan op zich zelf, althans niet opzettelijk, of enkel onder dezen term. Hij beschouwt Hem evenmin afzonderlijk in zijne hoogere of lagere natuur. Hij spreekt altijd van dien welbekenden persoon, die op aarde geleefd had, en nu in den hemel verhoogd was, in zijne eenheid. Dezen noemt hij den *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, reeds terstond in I:1, als dengene door wien de laatste, hoogste, volkomene open-

baring Gods gegeven was. Zoo blijft hij Hem noemen, ook waar hij van Hem spreekt na zijn heengaan van de aarde (IV : 14). Zoo kent hij Hem ook in Zijn lijden en vernedering, waaruit Hij, schoon de *υἱός*, gehoorzaamheid geleerd heeft (V : 8) ¹⁾. Deze oogenschijnlijk geringe en onaanzienlijke persoon was dus inderdaad de heerlijke en verhevene „Zoon van God.”

Als algemeen bekend mocht de Schrijver onderstellen, dat Jezus zelf zich daarvoor uitgegeven had. De berichten aangaande zijne rechtspleging, zoowel voor Kajaphas als Pilatus, hoe men ook over de historische waarde der Evangeliën denken moge, stellen dit buiten twiifel. Op dezen grond was Hij door het Sanhedrin ter dood veroordeeld, en ook hiervan werd Hij voor den rechterstoel van den Romeinschen stadhouder beschuldigd ²⁾. Ook werden zijne volgelingen alleen op deze belijdenis tot den doop in zijnen naam toegelaten, indien men althans uit het voorbeeld van Philippus en den kamerling tot eenparigheid in dezen onder de eerste Christenen besluiten mag ³⁾.

Maar het is niet daarop, dat de Schrijver zich beroept. Hij staaft deze waarheid op geheel andere wijze. God zelf heeft den Christus voor zijn Zoon verklaard in Ps. II : 7 en II Sam. VII : 14 ⁴⁾.

Wij achten ons hier niet verplicht tot beandwoording der vraag, of de Schrijver recht heeft tot dit beroep. Het

1) Terecht wijst RIEHM bij deze plaats op het part. praes. *ἔω*, en doet opmerken, hoe de Schrijver in zijn *καίτερος* getoond heeft, het sterke en bevreedende van de tegenstelling wel te gevoelen.

2) Matth. XXVI : 63—66. XXVII : 11, 17, 22, 40, 42 v., 54. Mark. XIV : 61—64. XV : 39. Luk. XXII : 67—71. XXIII : 35. Joh. XVIII : 35 v. XIX : 7.

3) Hand. VIII : 37. 4) I : 5 en V : 5.

zij voldoende, te hebben opgemerkt, dat de Autcur zoo-
wel als zijne lezers van het geldige dezer bewijsvoering
volkomen overtuigd waren. Met DE WETTE stemmen wij
in, als hij zegt: „Er (der Verfasser des Hebräerbriefs)
und die übrigen N. Testamentlichen Schriftsteller schlies-
sen sich an die zu ihrer Zeit bestehende exegetische
Ueberlieferung und Ansicht an, welche durchaus nicht
auf Ergebnissen einer wissenschaftlichen Auslegung be-
ruhete; und zwar thun sie diess nicht etwa bei besserem
Wissen aus Anbequemung, sondern sie theilen die An-
sicht ihrer Volks- und Glaubensgenossen" 1). Evenwel
mogen wij er ons niet van ontslaan een blik te werpen
op het verband, waarin de aangehaalde teksten in het
oorspronkelijke voorkomen.

De verhouding tusschen deze beide oudtestamentische
citaten zal wel het natuurlijkst uit de omkeering der
volgorde, die wij hier aantreffen, zijn te bepalen. Het
historische in II Sam. VII moet geacht worden, den grond-
slag en de aanleiding uit te maken van het poëtische
in Ps. II. De Profeet Nathan brengt (blijkens het ge-
schiedverhaal) op Gods bevel aan David eene belofte over
de toekomst van zijn geslacht. Aangaande diens zoon en
troonopvolger heeft Jahveh verklaard: אָנִי אֶתְהַדְּלֶנּוּ לְאָבֶן
וְהָיָה יְהוָה אֲתֵנָה לִּי לְבֵן. In de overzetting der LXX, volgens de
tekstrecensie, die in den Codex Alexandrinus gevonden,
en met geringe uitzondering door onzen Schrijver gevolgd
wordt, luidt dit aldus: „ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ
αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν. Ongetwijfeld doelt deze betuiging
in de eerste plaats op Salomo, hetgeen blijkt uit de
vermelding van hem als tempelbouwer. Evenwel heeft
deze profecy terstond eene verdere strekking. De perpe-

1) DE WETTE, *Kurzgef. Ex. Handbuch*, II. 5, S. 130.

tueering der dynastie ligt er mede in opgesloten. Dit is duidelijk uit de woorden van den godsgezant, die niet letterlijk alleen meer te verstaan zijn (zie vs. 13^b en voornamelijk vs. 16), maar alweder, schoon implicite, op Salomo's opvolgers in de toekomst wijzen. Dit blijkt ook uit Davids dankgebed, waarin het mede zoo wordt opgevat (zie vs. 19, 25, 26, 29). Zijn huis, d.i. geslacht, en wel als dynastie, is hoofdzaak. Allengskens breidt zich dus de profetische blik en terminologie verre over de grenzen van het tegenwoordige uit. Een van beide, hier is of Oostersche overdrijving, of een goddelijke, schoon omsluerde aanduiding van een toekomst, die eerst later, als zij volkomen verwezenlijkt zal zijn, onweersprekelijk staaft, dat zij reeds toen in het raadsbesluit lag opgesloten van Hem, die alleen de toekomst in zijne hand heeft.

Dit is nog duidelijker in den Psalm. De dichter is onbekend. Maar het is of Salomo zelf, of een gewijde zanger, die door Nathans profecy, en dus door het geloof aan Jahve's raadsbesluit, in heilige geestdrift ontgloeid, de onwrikbaarheid van den troon des gezalfden Konings, hoe ook door oproerigen tegenstand bedreigd, in zijn zang verheerlijkt. Treedt hier de theokratische koning niet zelf op, dan wordt hij in ieder geval door den dichter sprekend ingevoerd. De waarborg voor zijne heerschappij ligt in de verklaring van Jahveh, die hij in deze woorden vermeldt: בְּנֵי אֱלֹהֵי אֱמֶן יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְלִבְתָּיִךְ : אֱתָה אֲנִי הַיּוֹם לְלִבְתָּיִךְ, LXX. *διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου, κύριος εἶπε πρὸς με τίς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεννήκα σε.* Ook dit is in de eerste plaats, en volgens sommigen enkel op Salomo toepasselijk. De WETTE ontkent met vele oudere en nieuwere uitleggers (bij hem aangehaald), dat hier eene voorspelling over den Messias te vinden zou zijn, maar ziet er alleen de verzekering

voor een Israelitischen koning, misschien Salomo, in, dat Jahveh hem als theokratischen koning had aangesteld. „Gij zijt mijn Zoon” zou dan beteekenen: „mijn stadhouder (plaatsbekleeder), uitvoerder van mijn wil, voorwerp van mijn vaderlijke toegenegenheid en bescherming.” De sprong van de eerste leden dezer paraphrase tot de laatste is ongetwijfeld nog al groot. Eene betrekkelijk-Messiaansche beteekenis geeft hij echter toe, als hij zegt: „Und wenn auch der Dichter nicht geradezu an den Messias dachte, so trug er doch das Urbild des theokratischen Herrschers in der Seele, wovon der gefeierte König nur das unvollkommene Abbild war, dessen vollkommene Verwirklichung der gläubige Christ in Christo findet: so dass die Beziehung auf diesen zwar keine geschichtliche, aber eine ideale Wahrheit hat.”¹⁾ HENGSTENBERG²⁾ daarentegen verdedigt de volkomen Messiaansche opvatting, en heeft hierin, behalve vele oudere uitleggers, ook BAUMGARTEN, ROSENMÜLLER, UMBREIT e. a. aan zijne zijde.

Onze Schrijver past zonder aarzelen deze beide uitspraken toe op den historischen persoon, in wien hij den Christus erkent, en de vraag blijft nu slechts over, welk begrip wij naar de meening des Schrijvers met dat Zoonschap te verbinden hebben. Het kan twijfelachtig schijnen wat de Auteur met dit praedikaat gemeend heeft, of hij het in ethisch-religieusen dan wel in metaphysischen zin heeft bedoeld.

Meermalen vinden wij deze benaming gebezigd om eene zedelijke betrekking of geestelijke overeenkomst met God aan te duiden. Zoo wordt Adam in Luc. III : 38 ge-

1) a. a. O., S. 137.

2) *Comment. ü. d. Psalmen*, I. S. 24.

noemd τοῦ θεοῦ, scil. υἱός¹⁾, en wel niet alleen wegens zijn oorsprong als schepsel, maar ongetwijfeld ook als naar het beeld Gods geformeerd. Daarom neemt ook de Apostel Paulus op den Areopagus goedkeurend het woord van Aratus over θεοῦ γὰρ καὶ γενέσθαι ἔσμεν.²⁾ In Gen. VI: 1—4 wordt gewach gemaakt van de בני־האלהים, waaronder sommigen de afstammelingen van Seth³⁾, anderen gevallen engelen⁴⁾ verstaan, maar waarbij door niemand gedacht wordt aan eenig wezen van nog hooger rang. In sommige plaatsen uit Job en de Psalmen worden de Engelen „Zonen Gods” genoemd⁵⁾, en in het N. T. is het gebruik van die benaming⁶⁾ om het voorrecht der geloovigen aan te duiden niet zeldzaam, waarmee nog iets anders en hoogers wordt bedoeld dan met τέκνα θεοῦ.⁷⁾

1) Uit vs. 23 moet nl. υἱός hier worden ingevuld.

2) Hand. XVII: 28. 3) KEIL en HENGSTENBERG. 4) KURTZ.

5) Deze plaatsen zijn Job I: 6. II: 1. XXXVIII: 7. Het heeft velen bevreemd, dat onze Schrijver desniettegenstaande ontkent, dat God dezen naam ooit aan een Engel gegeven zou hebben. BLEEK zoekt dit bezwaar te ontwijken door de opmerking, dat in al deze plaatsen Zonen Gods door de LXX reeds met *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* vertaald was, zoodat de Schrijver, die nergens eenige bekendheid met den oorspronkelijken Hebreeuwschen tekst verraadt, van dit bezwaar geen kennis had kunnen nemen. Ps. XXIX: 1 en LXXXIX: 7 (op welke plaatsen men VAN DER PALM vergelijkte) zijn dan óf door hem over het hoofd gezien, óf anders opgevat. Maar terecht is door anderen hiertegen ingebracht, dat de meening des Schrijvers alleen hierop neerkomt, dat God nooit tot een enkel individu onder de Engelen, als tot den *πρωτότοκος*, gezegd heeft: „Gij zijt mijn Zoon.”

6) Zie Hebr. II: 10, waar onze vertaling vele kinderen heeft, maar waar in het oorspronkelijke *υἱοί* gevonden wordt. Zoo ook Matth. V: 9, 45. Luc. XX: 36. Rom. VIII: 14, 19. II Cor. VI: 18. Gal. III: 26.

7) Over het verschil van het begrip *υἱοί* of *τέκνα τοῦ θεοῦ* zie OLSHAUSEN op Luc. I: 35, die van oordeel is, dat in de eerste benaming meer bepaald het ontwikkelde bewustzijn van het zoonschap wordt uitgedrukt,

Ofschoon wij nu onzen Schrijver niet lichtvaardig gevoelens van anderen mogen toedichten, zal het toch wel van belang zijn na te gaan, in welken zin zijne tijdgenooten de benaming Zoon van God verstaan hebben.

Uit Joh. X: 33 blijkt dat de Joden er eene blasphemie in zagen, dat Jezus zich zoo noemde. Uit Matth. XXVI: 65 is hetzelfde af te leiden aangaande Kajaphas en het Sanhedrin¹⁾. Dit wordt ook gestaafd door Joh. XIX: 7, in verband met den indruk van het woord op den Romein, blijkens vs. 8 en 12. Uit deze plaatsen, om geen anderen te noemen, moeten wij opmaken, dat het praedikaat Zoon van God, aan den mensch Jezus, als den Christus toegekend, toen ter tijde algemeen verstaan werd in metaphysischen zin, en wel als aanduidende niet slechts een gelijkvormigheid aan, maar een gelijkheid in rang met God.

Heeft nu de Schrijver van dezen brief het evenzoo bedoeld?

Oppervlakkig zou het kunnen schijnen dat de Auteur alleen een ethisch begrip met deze benaming verbindt, daar hij, gelijk wij zagen, den geheelen brief door altijd spreekt van den historischen Christus, en wel om er Hem door aan te duiden in zijne betrekking tot God. Het is dus een mensch, dien men had zien geboren worden, opwassen, leven, lijden en sterven, van wien

terwijl *τέκνον* slechts den oorsprong zelf aanduidt. Daartegen RÜCKERT op Rom. VIII: 14.

1) Wij kunnen ons niet vereenigen met de aantekening van DE WETTE op vs. 63, die uit de vergelijking met Luk. XXII: 67, 70 wil afleiden, dat *υἱὸς τοῦ θεοῦ* hier slechts als appositie tot *ὁ χριστός* te beschouwen is, en dus het *βλατφόμενον* alleen den aangematigden Christus-titel gelden zou.

hier gedurig verklaard wordt, dat hij is de Zoon van God. Wat is dus natuurlijker dan daarbij te denken aan zulk een verhouding alleen, als welke in wederkeerige liefde, overeenstemming, geestverwantschap en vertrouwen gegrond is? Zoo is dan ook die naam in onzen brief door verschillende godgeleerden van groote scherpzinnigheid en grondige wetenschap verklaard. DE WETTE werpt de vraag op, hoe de uitspraken, die wij in vs. 2—4 over den Zoon vinden, in het begrip, dat door dien naam wordt uitgedrukt, te verenigen zijn, en hoe wij dan dit begrip bepalen moeten. Hij gispt de gewone en in de kerkleer gebruikelijke splitsing des persoons van den Zoon Gods in de beide naturen, ten gevolge waarvan men sommige uitspraken (*ὃν ἔθουκε, κ. τ. λ., ἐκάρθισε, κ. τ. λ., κρείττων γενόμενος, κ. τ. λ.*), omdat zij historische bijzonderheden bevatten, die de onveranderlijke Godheid niet betreffen kunnen, op de menschelijke natuur toepast, en daarentegen andere (*δι' οὗ, κ. τ. λ., ἀπαύγασμα, κ. τ. λ.*) op de goddelijke natuur laat slaan. Hij prijst het in BLEEK dat deze daartegen opkomt, doch verwijt hem aanstonds weer in hetzelfde euvel te vervallen, wanneer hij desgelijks bij *ἐκάρθισε, κ. τ. λ.* en *γενόμενος, κ. τ. λ.* aan den geheelen, ongedeelden Christus als subjekt denkt, maar *δι' οὗ, κ. τ. λ.* en *ἀπαύγασμα, κ. τ. λ.* van de „vorweltliche Existenz des Logos” verklaart. „Grammatik und Logik nöthigen uns,” zegt hij, „alle vs. 2—4 enthaltene Aussagen auf die eine und ungetheilte geschichtliche wirkliche Person Christi zu beziehen.”

Ofschoon wij dit nu gaarne toestemmen, zien wij niet, hoe DE WETTE zelf zich op zijne beurt, van hetgeen hij BLEEK ten laste legt, heeft vrij gehouden. Ook hij verzekert op vs. 3: „Der Auflösung von *δε ἄν* in cum esset

widerstrebt das zweite Participium *Φέρων*, welches nicht auf das geschichtliche Leben Christi bezogen werden kann," terwijl hij reeds vroeger *δι' οὗ, κ. τ. λ.* in vs. 2 aldus omschreven had: „Er, den Gott zum Erben (Herrscher) der Welt machte, war es auch, durch den Er die Welt geschaffen hatte; die Weltherrschaft setzt dieselbe Weisheit und Kraft voraus, durch welche die Weltschöpfung geschehen." Wanneer hij dus in zijne epicrisis beweert, dat onze Schrijver „van het standpunt der ervaring en dus van dat der geschiedenis," zeer goed deze beide uitspraken („indem er ahnend aufstieg zu dem Urbildlichen und Ewigen") over den Godzoon doen kon, vooreerst: dat deze „Inhaber der Schöpferweisheit und Schöpfermacht" was, en ten anderen: dat hij „als evenbeeld Gods alle goddelijke eigenschappen en diensvolgens ook Zijn alles onderhoudende en regeerende Almacht in zich vereenigde, zonder dat hij zich juist dit Urbildliche als praeëxisterend wezen behoefde te denken" — dan is dit niet minder in lijnrechten strijd met hetgeen wij vroeger van hem hoorden, dan hetgeen hij zelf in BLEEKS uitlegging onvereinigbaar achtte. Het een zoo min als het andere is echter bij mogelijkheid samen te persen binnen de grenzen van de slotsom die hij trekt: „Ein geschichtlicher Begriff ist „der Sohn durch den Gott geredet", es ist derjenige der, vermöge seiner (sittlichen) Gottgleichheit und Gottwohlgefälligkeit, der Träger der göttlichen Offenbarung und Theilnehmer der göttlichen Herrschaft geworden ist," terwijl hij een oogenblik vroeger bij de explicatie van *Φέρων, κ. τ. λ.* gezegd had: „keine Widerlegung verdient die Erklärung von sittlicher Macht und Wirksamkeit." Indien dit zelfs geene wederlegging verdient, blijft alleen de andere op-

vatting over, volgens welke hier aan eene godgelijkheid in metaphysischen zin te denken is.

Hoe nu over de eenheid dezer beide bijzonderheden in hare schijnstrijdigheid te denken zij, zullen wij later zien.

Hier is het voor ons doel genoeg te hebben aangewezen dat de naam „Zoon van God,” naar de meening van den Schrijver onzes briefs, den geheel eenigen, hoogverheven, goddelijken rang van den Christus aanduidt.

§ 2. Zijne Natuur.

En dat Hij dezen naam terecht draagt, komt uit in hetgeen de Schrijver verder aangaande zijne eigenlijke, innerlijke, heerlijke natuur verklaart.

Hij is niet maar door de bijzondere gunst des Allerhoogsten van een lageren trap in het heelal tot een hooger verheven, of opgeklimmen in de orde der geschapene wezens van het mindere tot het meerdere, neen, de betrekking, die tusschen God en zijn Zoon bestaat, is in diens natuur gegrond ¹⁾ en van dien aard, dat de laatste het volkomen juiste afdruksel is van het wezen des eersten. Hij heet daarom *ἀπαύκασμα τῆς δοξῆς (τοῦ θεοῦ) καὶ χαρακτηριστὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.* (I : 3).

Ook deze beide praedikaten, schoon in beeldspraak uitgedrukt, kunnen geene ethische hoedanigheden alleen aanduiden. Zij moeten van eene gelijkvormigheid worden opgevat, die in eene metaphysische overeenkomst gegrond is. Zij hebben betrekking op eene verhouding in het

1) BAUR zegt: „Auf diese Stelle (I : 3) hauptsächlich stützt der Vf. den Begriff der Sohnschaft. Man kann diess so verstehen, er habe dieses Verhältniss als ein durch den Willen Gottes gesetztes betrachtet. Dagegen bezeichnet es der Ausdruck als ein natürliches.“ *Vorles.*, S. 237.

wezen Gods ad intra, gelijk men het noemt. Bijna zou men zeggen de Schrijver stelt den Zoon voor als een tweeden God, ¹⁾ ware dit niet voor een Israeliet eene zedelijke onmogelijkheid, en leerde hij niet even uitdrukkelijk een subordinatie van den Zoon aan den Vader, als de hoogere goddelijke natuur des Zoons.

Met hetgeen onze Schrijver *δοξὴ τοῦ θεοῦ* noemt bedoelt hij hetzelfde, dat in het O. T. door *כְּבוֹד יְהוָה*, in onze overzetting door de Heerlijkheid des Heeren wordt aangeduid. Als bij Israels woestijareizen de wolkkolom, die het zichtbaar teeken van Gods tegenwoordigheid was, van een ongewonen gloed doortrokken werd, dan was de „heerlijkheid” van Jahveh daar. ²⁾ En dit omdat het wezen Gods zoowel in het O. als in het N. T. wordt voorgesteld als een licht, waarin gansch geene duisternis is, maar dat een zoo sterken luister van zich geeft, dat de glans der zon het als een sluier voor onze oogen temperen moet. Vandaar dan ook de menigvuldige vergelijking tusschen God en het licht, die wij bij dichters en profeten vinden. Zelfs lezen wij Ps. LXXXIV: 12. „God is een zon.” Van lieverlede wordt

1) SCHWEGLER (*Nachap. Zeit.*, II. S. 288) beweert dan ook, dat men in den Brief aan de Hebr. alomme stuit op een onopgelosten en onverzonden strijd tusschen de subordinatie van Christus' persoon onder den Vader, en zijne coördinatie en consubstantialiteit met Hem. Wij erkennen dat er veel grond voor dit bezwaar is.

2) KNOBEL op Exod. XVI: 10 geeft er deze beschrijving van: „die Herrlichkeit Jehovahs, wofür auch seine Schöne genannt wird (XXXIII: 19) ist der strahlende Feuerglanz, der glänzende Lichtschein, womit Er als himmlisches Wesen umflossen ist.” — Deze definitie is alleen in zoverre onjuist, als de vuurgloed, waarvan in Exod. XXIV sprake is, slechts een bijkomstige wijziging van haren gewonen glans was. Op zichzelf was de *כְּבוֹד* dus een lichtglans, een heerlijk schijnsel, somtijds flikkerend als een verterend vuur. Zie ook HERZOG. *R. E.* in voce *Schechinah*.

echter met het woord כבוד niet die uiterlijke zinnelijk-waarneembare glans, die eindelijk in Israel geheel verdween, maar het wezen Gods zelf, waarvan die lichtgloor slechts een zinnebeeld was, aangeduid. ¹⁾ Dit wordt nu in de LXX, en bij navolging van haar spraakgebruik, ook door onzen Schrijver met het Grieksche woord *δοξά* bedoeld. Het beteekent eigenlijk meening, voornamelijk die, welke door anderen omtrent ons gekoesterd wordt, van daar roem en eer. *Δοξά τοῦ θεοῦ* is dus de eer en heerlijkheid van God, de luister van zijn wezen zooals het, in de eenheid van al zijne eigenschappen uitkomend, ons tegenstraalt. Daarvan is nu de Zoon τὸ ἀπαύγασμα. Dit woord is in het N. T. een ἀπαξλεγόμενον. Volgens PAPE ²⁾ komt het bij HELIODORUS V. 27 voor, in de beteekenis van Abglanz. Het verbum ἀπαυγάζειν, ausstrahlen, wordt desgelijks bij HEL. gevonden, en beteekent in het Medium glänzen, strahlen. Nu is ἀπαύγασμα het door het ἀπαυγάζειν bewerkte, en drukt dus een passiefbegrip uit. ³⁾ RIEHM noemt het „het resultaat des uitstralens, het door het uitstralen veroorzaakte beeld.” Hij beroept zich tegen BLEEK ⁴⁾, die het met Abstrahl vertaalt, op LÜNEMANN, FROMMANN, KÖSTLIN en DE WETTE. De laatste laat echter onbeslist of Aus-

1) Volgens UMBREIT (aangehaald bij RIEHM, S. 281) ligt dit reeds in de Etymologie van het woord, af te leiden van כבוד zwaar zijn, in tegenstelling van קלל licht en nietig zijn. Zoo beteekent dus het woord כבוד eigenlijk: „den Schweregehalt seines ganzen ihm eigensten Wesens, in der Zusammenhang aller seiner Eigenschaften nach ihrer in sich ungetheilte Offenbarungsfülle.”

2) *Griech. Wörterb.* i. v.

3) In Wijsh. Sal. VII: 26 worden de drie woorden ἀπαύγασμα, ἔσπετρον en εἰκόν in analoge beteekenis gebruikt.”

4) Met RIEHM moeten wij erkennen, dat de straal moeielijk als „het door het stralen bewerkte” kan worden opgevat, zoo als BLEEK heeft.

glanz, dat RIEHM van BÖHME overneemt, dan wel Abglanz te verkiesen is. Het laatste verklaart hij in een parenthese als door GROTIUS ongeveer gelijk gesteld met hetgeen wij bijzon noemen. ¹⁾

Nog twee gevoelens willen wij vermelden om dan tot onze slotsom te komen. EBBARD schrijft: ²⁾ „Der Ausdruck bezeichnet nicht den von einem fremden Körper aufgefangenen und als Widerschein oder Spiegelbild zurück geworfenen Glanz, sondern ein Licht, oder einen Strahlenglanz, der von einem (andern) Lichte ausgestrahlt ist, sofern derselbe nun als ein selbständig gewordenen gedacht und angeschaut wird.“ Hiermede stemt HOFFMANN, wat de hoofdzaak betreft in, als hij zegt: ³⁾ „Nicht Strahl, noch Wiederstrahlung (CALVIN) ist ἀπαύγασμα, sondern Abgestrahltes, indem ἀπαυγάξειν, so wie auch ἀπολάμπειν, nicht heisst, einen Strahl oder Glanz zurückwerfen, etwa wie ἀπήχθαι einen Schall zurückgeben, eben so wenig aber, was ein Körper von sich ab- und ausstrahlt, eins und dasselbe ist mit dem Strahle, durch welchen er seinen Glanz an uns bringt.“

Wij erkennen dat het woord Ausglanz ook al niet zeer duidelijk klinkt in onze Hollandsche ooren, en behouden als vertaling nog het liefst ons afschijnsel.

Is het nu goed te keuren wanneer CALVIN ons vermaant hierbij niet te denken aan „quid simile intus habeat Pater cum filio,” of kunnen wij er ons toe bepalen met BLEEK hier alleen van gelijkvormigheid gewaagd te vinden? Naar onze bescheidene meening ligt er meer

1) Overigens haalt hij ten gunste van beide verklaringen plaatsen uit de Wijsh. Sal. en Philo aan, die men vergelijke.

2) *Der B. a. d. Hebr.* 1850. S. 21 f.

3) *Schriftbeweis.* I, S. 141 f.

in de bedoeling van onzen Schrijver, en hebben wij geen groot bezwaar om met RIEHM ¹⁾ aan te nemen, dat hier ingewikkeld drie bijzonderheden geleerd worden aangaande de verhouding van den Zoon tot God. Vooreerst dat de Zoon uit den Vader is, ten andere dat Hem een zelfstandig bestaan moet worden toegekend, ten derde dat Hij in Zijn wezen aan den Vader gelijk is.

Nog een andere beeldspraak wordt aan de eerste toegevoegd. Gelijk een wapen op een zegelring gesneden met al zijne graveerselen in het was wordt afgedrukt, zoodat er een volkomen tegenbeeld van het oorspronkelijke ontstaat, waarin geen enkele trek van gelijkvormigheid wordt gemist, zoo is de overeenkomst tusschen den Zoon en God. Dit is de beteekenis der woorden *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*. Omtrent hetgeen door *ὑπόστασις τ. θ.* bedoeld wordt, loopen de gevoelens niet uiteen. Het drukt niet den persoon, maar het wezen Gods uit (substantia). Daarvan is de Zoon *ὁ χαρακτήρ*. DE WETTE verklaart dit door „Gepräde (sonst einer Münze), oder Abdruck (sonst eines Siegels).” Minder juist voegt hij er bij: „Beide Bilder entsprechen den sonst üblicheren *εἰκόν, μορφή,*” daar geen dezer beide woorden den genitivus possessivus *ὑποστάσεως* bij zich kunnen hebben, maar zooals dit laatste woord slechts met den genitivus *τοῦ θεοῦ* kunnen geconstrueerd worden. Ook THOLUCK verklaart het met Bild. HOFMANN ²⁾, meer subtiel dan duidelijk, ontkent wel dat het Bild of Abdruck zijn kan, ook dat het ooit van een voorwerp gebruikt wordt aan hetwelk de trekken van een ander zijn ingegrift, maar maakt het zelf niet veel helderder als hij zegt:

1) a. a. O. S. 282. f.

2) *Schriftbew.*, I. S. 142.

„Wie ζώστηρ das Umgürtete, so ist χαρακτήρ von χαραγμα allerdings verschieden, das Einschneidende, nicht das Eingeschnittene, darum aber doch Zug oder Zeichen.”

Wij houden ons aan de meer begrijpelijke, doch daarom niet minder juiste opvatting, dat door het eerste beeld een onderscheid gemaakt wordt tusschen God en Zijn Zoon, als tusschen de zon en haren glans, en in het tweede de overeenkomst wordt aangewezen, als gelijk aan de verhouding tusschen een zegel en zijn afdruksel. ¹⁾

Dit is echter, naar de kracht der gebezigde uitdrukkingen, niet zoo op te vatten, alsof hier te denken viel aan een afbeeldsel of afdruksel van Gods wezen op verkleinden schaal, d. i. in kleinere afmetingen en evenredigheden, — voor zoover namelijk de Oneindige door een eindig wezen voor te stellen is — als ware de Zoon (sit venia verbo) een miniatuurportret van God, maar wat wij met een wijsgeerigen term noemen zouden, de adaequate uitdrukking, afspiegeling, openbaring van Gods wezen.

§ 3. Zijne Macht.

Met deze innige betrekking van den Zoon tot God, in de natuur van den υἱός gegrond, strookt ook volkomen, wat wij hier verder vinden omtrent zijne macht.

Niet minder wordt hier aan hem toegekend, dan het ontzagwekkend vermogen der instandhouding van het heelal. In I:3 heet het: Φέρων τὲ τὰ πάντα τῷ ρήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. ²⁾ De uitdrukking is eene Hebreeuw-

1) Zie BIEHM, S. 285, waarmede KÖSTLIN overeenstemt.

2) Dat αὐτοῦ niet op God, maar het op subject van den zin, d. i. den υἱός terugslaat, is door BLEEK (S. 92 f.) voldoende aangetoond.

sche wijze van schrijven, maar wordt toch ook wel in een verheven stijl door de Grieksche classici gebruikt. ¹⁾ Wij moeten dan vertalen: „door zijn machtig woord.” Φέρειν beteekent in de eerste plaats „dragen”, vandaar „stützendes und zusammenhaltendes Tragen.” ²⁾ Het woord des Zoons is dus het *ρήμα τῆς δυνάμεως*, waardoor het heelal wordt in stand gehouden, waardoor het wordt gesteund, zoodat het niet ineensstort. Nog sterker valt bij deze uitspraak in het oog hoe onbegrensd de macht is, die de Schrijver aan den *υἱός* toekent, dan bij hetgeen vermeld wordt van zijn aandeel aan de schepping zelve, omdat hij hierbij slechts als middelloorzaak voorkomt. Het is een attribuut dat in het O. T. alleen aan Jahveh toekomt. „Een bewijs,” zegt RIEHM, „dat de Schrijver zich duidelijk rekenschap gegeven had, van hetgeen hij met het praedikaat *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* aangaande den Zoon bedoeld had.” Zoo wordt dan volgens onzen Schrijver door de almachtige, werkzame wilskracht van den *υἱός* het voortbestaan des Heelals bewerkt, verzekerd, gewaarborgd.

Nu baart het dan ook te minder verwondering dat reeds vroeger (I: 2) verklaard was: *δι' οὗ (ὁ θεός) καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας*. De Aeonen zijn niet de tijden of de eeuwen, maar de wereld. ³⁾ Deze nu heeft God

1) SOPH., *Oed. rex* 826. Vgl. WINER, *Gramm.* S. 222.

2) BLEEK, a. a. O., S. 91.

3) In de LXX is het woord *αἰών* algemeen gebruikt als de vertaling van het Hebreeuwsche *עוֹלָם*, en dit is gewoonlijk met betrekking tot den tijd gezegd; maar Pred. III: 11 is met *עוֹלָם* bedoeld de wereld, die zich in den tijd beweegt, en in deze beteekenis wordt het dan ook gebruikt in den Targum, Talmud en door de Rabbijnen. God wordt dan ook wel genoemd *רַב עוֹלָמִים* d. i. dominus mundi, en vooral door Hellenisten wordt *αἰῶνες* in die beteekenis gebruikt, b. v. Wijsh. Sal. XIII: 9. Matth. XXIV: 3. I Tim. I: 17.

door zijnen Zoon gemaakt. $\Delta\iota\acute{\alpha}$ met den Genitivus heeft in de eerste plaats eene locale beteekenis, en vandaar die van een werktuig, „durch welches das Gewirkte gleichsam hindurchging, das zwischen den Willensact und der Handlung in der Mitte liegt.”¹⁾ Zoo staat dus de Zoon hier tusschen „den Willensact” en „der Handlung” Gods in. Terecht merkt DE WETTE op, dat de Zoon hier niet voorkomt als *causa principalis*, maar alleen als *causa instrumentalis*.²⁾ Wij zouden ons echter zeer vergissen in de bedoeling van den Schrijver, wanneer wij dit zoo opvatteden, alsof de *ὁδός* daardoor zonk tot den rang van een werktuig, waarmede men iets verricht, zonder dat het zelf aan die verrichting aandeel heeft of zich daarvan bewust is, gelijk het zwaard in de hand des krijgsmans, of de beitel in die des kunstenaars. Zelfs hebben wij hier niet te denken aan het woord Gods (waardoor volgens XI:3 de wereld gemaakt is) in den gewonen zin, hoe levendig en krachtig ook, waarvan IV:12 sprake is, dat als medium iets uit het niet tot aanzijn roept; maar aan zulk een *causa instrumentalis*, die persoonlijk bestaan bezit, zich van zich zelf bewust is, niet uit blinde aandrift handelt, maar vrijwerkend en door eigen kracht voortbrengt. Hij is de „Vermittler der Welterschöpfung.”

Dit wordt nog nader toegelicht en gestaafd door het

1) WINER, *Gramm.*, S. 354.

2) Dr. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (*de Brief aan de Hebreëen*) is van oordeel, dat „de Zoon hier genoemd wordt niet de bewerkende, maar de bemiddelende of redegevende (l. redengevende) oorzaak der schepping.” Het komt mij echter voor, dat hier in dit geval $\delta\iota\acute{\alpha}$ met den Acc., niet met den Gen. moest gevonden worden. Zie WINER, *Gramm.*, § 40. c. „ $\delta\iota\acute{\alpha}$ mit dem Acc. ist die Praeposition des Gründes (ratio) u. s. w.”

citaat uit Ps. CII: 26—28, dat wij vinden overgenomen en op den *vidē* toegepast in I: 10—12.

De psalm is volgens sommigen ¹⁾ een bittere klacht van een Israëliet, levende in de Babylonische ballingschap, volgens anderen ²⁾ een lied voor diepbedroefden in allerlei omstandigheden. De zanger klaagt in vs. 24 en 25 over uitputting en kwijning van leven en krachten; maar in vs. 26—28 stelt hij al zijn vertrouwen op den onveranderlijken God. De hemel en de aarde die God gemaakt heeft zullen eens vergaan; God zal echter blijven. Zij zullen als een kleed verouderen en als een verouderd gewaad door God afgelegd worden; maar Hij is steeds dezelfde, zijne jaren zullen niet eindigen. In deze vss. toch is het 27^e de hoofdzaak. Op de schepping der wereld, als daad van God, wordt gewezen, niet om de eeuwigheid Gods te doen uitkomen, maar veelmeer als „die Grundlage für die in vs. 27 erhaltene Ankündigung der Vernichtung der Welt.” ³⁾ Hemel en aarde zullen voorbijgaan als die geschapen zijn, de Heer echter zal blijven als die ze geschapen heeft. In dezen zin wordt het ook door onzen Schrijver opgevat, en dan zonder aarzelen op den Christus toegepast. ⁴⁾ Hieruit ziet men tevens hoe hij het bedoelt, dat God de wereld dóór Hem gemaakt heeft. De vermelding van het middelaarschap des Zoons bij de wereldschepping

1) V. D. PALM. BLEEK.

2) THOLUCK, *die Psalmen*. HENGSTENBERG zegt: „Die Ueberschrift schliesst jede speciële historische Bedeutung aus; nach ihr ist der Ps. für vorkommende Fälle des Elendes bestimmt.”

3) HENGSTENBERG, a. h. l.

4) In de LXX vinden wij het woord *κύριε*, dat in het oorspronkelijke wordt gemist, en onzen Schrijver er nog te eerder toe gebracht zal hebben, om de woorden, als tot den Messias gesproken, op te vatten. *κύριος* is de algemeene vertaling van het Hebr. *יהוה*.

laat hij hier wegvallen, en noemt Hem ronduit den Schepper van hemel en aarde. Daaruit volgt dan ook de Praeëxistentie ¹⁾ van den Zoon vóór zijne menschwording, ja vóór de schepping des Heelals. Hij is geen deel der κτίσις, die veeleer aan Hem haren oorsprong te danken heeft, en die Hij naar zijn welbehagen weer vernietigen kan. Hij is dus hetgeen wij niet beter kunnen uitdrukken, dan met de Hoogduitsche woorden: vorzeitlich, vorweltlich, überweltlich. In I:10 wordt dan ook opzettelijk de orde der woorden zooals die in de LXX voorkomt veranderd. Om het voorbestaan van den Zoon goed te doen uitkomen wordt κατ' ἀρχάς ²⁾ voorop geplaatst.

Ook het praedikaat van eeuwigheid wordt door onzen Schrijver aan den Zoon toegekend in het citaat: αὐτοὶ (sc. οἱ οὐρανοὶ) ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις ³⁾, καὶ πάντες κ. τ. λ. . . σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν. De geheele plaats wordt op den Christus toegepast, om de onveranderlijkheid en de eeuwigheid van den Zoon aan te duiden. Geheel onhoudbaar schijnt ons de meening van PAULUS, PEIRCE, WETSTEIN, MICHAËLIS, dat God hier als aangesproken beschouwd wordt, en dus de aanhaling der plaats zou dienen, om nog meer de ondergeschiktheid en vergankelijkheid der Engelen aan te toonen, waaraan dan bij οὐρανοὶ zou te denken zijn.

1) Dr. C. P. HOFSTEDÉ DE GROOT, *Nieuwe Jhb.* 1859, p. 516, eischt wel dat men zich, bij de voorstelling van de Bijbelsche Theologie, van dit woord onthoude, maar het is moeielijk, zonder in groote uitvoerigheid te vervallen, zulke geijkte kunsttermen te vermijden.

2) „κατ' ἀρχάς = ἐν ἀρχῇ setzen die LXX für לְפָנֵי with Rücksicht auf 1 Mos. I:1.” DE WETTE, a. h. l.

3) BLEEK leest hier bij voorkeur διαμένεις, omdat het overige ook in futuris staat, en in het Hebr. מְבָרַךְ gevonden wordt.

§ 4. *Zijne Titels.*

Uit kracht van zijne betrekking tot God en het Heelal draagt de Zoon dan ook geheel éénige titels. Hij heet de *πρωτότοκος*, *κληρονόμος πάντων*, *θεός* en *κύριος*.

De beide eerste epitheta behooren bij elkander, en lichten elkaar wederkeerig toe. Omtrent hunne betekenis is onder de uitleggers een belangrijk verschil. DE WETTE verklaart het als „im Sinne von vs. 5. oder der excellentiae divinae schlechthin” gezegd. DELITZSCH zegt, dat hij *πρωτότοκος* wordt genoemd, als de eerstgeborene onder vele broeders, in den zin van Rom. VIII: 29, en dat Hij zulks is als de opgestane, als de uit den schoot der aarde geboren nieuwe mensch. Hetzelfde wil ook ongeveer Dr. CH. DE LA SAUSSAYE, waar hij tot verklaring van het woord *πρωτότοκος* de woorden van STIER aanhaalt: „De ééngeborene wordt in zijne menscheit als de Zoon die vele broeders verkrijgt tot eerstgeborene.” STIER spreekt hier van de „verklärte Menschheit” van den ééngeborenen, hetgeen dus ook Dr. CH. DE LA SAUSSAYE op het oog heeft. BLEEK vat het woord op geheel in metaphysischen zin, als aanduidende dat Hij het eerst door God is gegenereerd. ¹⁾

Naar onze bescheidene meening is bij de verklaring hiervan niet genoeg de oudtestamentische oorsprong en de historische ontwikkeling van het begrip in het oog gehouden. Het woord is in de LXX de vertaling van het Hebreuwsche *בְּכֹרִית*, van den stam *בְּכֹרִית*, dat in Kal

1) Wij kunnen ons in geen deele vereenigen met de meening van Dr. PAULUS, die het verklaart als gezegd van het „Ex. IV: 22, so benannte vor anderen Völkern von Jehovah zur Religion geleitete und beschützte Hebräervolk.”

ongebruikelijk is, maar in het Arabisch vroeg zijn beteekent. Vandaar eersteling, in onze taal meest door „eerstgeboren” uitgedrukt, ofschoon het begrip van geboren worden er volstrekt niet in ligt opgesloten ¹⁾. In het Grieksch is het niet anders weer te geven dan door *πρωτότοκος*, ofschoon ook hier het begrip *τίκτειν* te veel op den voorgrond treedt. Degene nu, die in Israel de *πρωτότοκος* was, was ook dientengevolge de *κληρονόμος πάντων*. Het eerste woord drukt zijn radikaal of rechtstitel uit, het tweede zijn voorrecht op het eerste geground.

De kiem dezer voorstelling ligt in Gen. XXI: 10, waar Sarah tot Abraham zegt: „Drijf deze dienstmaagd en haren zoon uit, want de zoon dezer dienstmaagd zal met mijn zoon niet erven.” (De LXX heeft hier *κληρονομήν*). Zij, die vroeger Ismael voor haar kind erkend had, wilde nu dat haar eigen zoon *κληρονόμος πάντων* zou zijn, en wil dus van zelf, dat hij voor *πρωτότοκος* zal verklaard worden, ofschoon minstens 14 jaar jonger dan Ismael ²⁾. Deze laatste zou zoowel den eenen als den anderen titel blijvend gedragen hebben, ware niet de onverwachte geboorte van Izaäk al zijne uitzichten komen verijdelen. Dat deze beide titels met elkander samenhangen, blijkt ook uit den lateren najver van Esau en Jakob, die eigenlijk uno partu ter wereld gekomen waren, maar waarvan de eerste toch het recht van *πρωτότοκος* uitsluitend voor zich vindiceerde, schoon het vóór beider geboorte door eene godsspraak reeds aan den laatste was

1) Vergelijk de uitdrukkingen *בְּכֹרֵי בְּנֵי* de eersteling van den dood, Job XVIII: 13. *בְּכֹרֵי יְלָדִים* eerstgeborenen der armen, Jes. XIV: 30.

2) Wel is hier van de erkenning als *πρωτότοκος* niet uitdrukkelijk sprake, maar de volgende gebeurtenissen in de aartsvaderlijke geschiedenis leeren ons, dat het eene met het andere samenhang.

toegezegd¹⁾. Het heil, aan dit recht verbonden, was van tweederlei aard, tijdelijk en toekomstig, aardsche en geestelijke zegeningen met zich brengend. Om het laatste vooral was het Jakob te doen²⁾; hiervoor nu koesterde Esau een diepe verachting³⁾, en deed er daarom gemakkelijk afstand van. Tot *πρωτότοκος* in zijn huis had ook Jakob op zijne beurt zijn zoon Jozef verkoren, den oudsten zoon uit het huwelijk met Rachel, het eenige dat hij als zijn wettig echtverbond beschouwde. Dit duidde hij aan door den veelverwigen rok, dien hij hem dragen deed; dit speelde ook reeds in de droomen van Jozef, die zich als heer zijner broeders en *κληρονόμος πάντων* zag. *Πρωτότοκος* was dus Izaäk, ofschoon zooveel later dan Ismael geboren; was ook Jozef, schoon zooveel jonger dan Ruben. Hieruit blijkt, dat zich van lieverlede aan dit woord het begrip hechtte, niet zoozeer van den tijd der geboorte, gelijk het oorspronkelijk aanduidde⁴⁾, maar van het recht, den rang, het bezit, in één woord van de bevoegdheid tot het *κληρο-*

1) Gen. XXV: 21—23, vergel. met Rom. IX: 10—12.

2) Men zie over dit zoo vaak, ja meestal verkeerd beoordeelde feit, KURTZ *Gesch. des A. B. I. S.* 164—167.

3) Immers zijn uitroep: „Zie ik ga sterven, en waartoe mij dan de eerstgeboorte?“ (Gen. XXV: 32) zal toch wel niet beteekenen, gelijk dit woord zoo vaak wordt misverstaan: „Ik ben zoo doodelijk vermoeid, dat bijaldien gij mij niet spoedig spijsje reikt, ik bezwijken zal, en wat zou mij dan meer de eerstgeboorte baten?“ Maar het beteekent: „De vervulling van die heilsbelofte komt toch niet bij mijn leven, en het is mij vrij onverschillig, wat er na mijn dood van komt.“ Daarom heet het in vs. 34: „Hij verachtte de eerstgeboorte,“ en wordt zijn stemming met den meesten ernst afgekeurd in de sterkste bewoordingen: Hebr. XII: 16, 17, waar hij genoemd wordt een *πρόνος* en *βέβηλος*.

4) Hetzelfde is op te merken omtrent het woord *μονογενής*, waarin het begrip van geboren moet wegvallen, en dat vertaald moet worden als eenige (Joh. III: 16).

νομῶν. Zelfs de gedachte aan eene vergelijking moet eindelijk worden uitgesloten, hier vooral, waar het onbepaald en in absoluten zin gebezigd wordt. Maar ook waar er bijgevoegd wordt, als in Col. I: 15, *πρωτῆς τῆς κτίσεως*. Evenmin toch als de erfgenaam met een deel van zijne erfenis mag verward worden, evenmin mag de *πρωτότοκος πρωτῆς τῆς κτίσεως* gelden als een, zij het ook voornaamste, deel van het geschapendom. Het komt dan voor als bij ons „het Hoofd van het leger.”

Dat hier nu van den „*υἶος* bij uitnemendheid” het praedikaat *πρωτότοκος* gebruikt wordt, duidt hem niet aan als „eerstgeborene onder vele broeders,” als *πρωτότοκου ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*, gelijk dit elders (Rom. VIII: 29) van hem in een anderen zin gebezigd wordt, maar als gebieder, hoofd, heer van het heelal, en wel omdat reeds in het 2^e vs. van hem gewach gemaakt was, als van den *κληρονόμος πάντων*, in welk radikaal deze *υἶος* geene broeders hebben kon. Dit tweede duidt hem aan, als den bezitter, eigenaar van het heelal.

Ook omtrent de beteekenis van dit laatste woord, *κληρονόμος*, kan men zich lichtelijk door den schijn, of door den klank in onze taal, tot misverstand laten leiden. In onze ooren is het een praedikaat, waaraan altijd een begrip van willekeur, althans van voorkeur, niet altijd van radikaal of recht verbonden is. Men benoemt, verklaart, stelt tot erfgenaam wien men wil, ad libitum. Zoo is het niet bedoeld in de H. S., vooral niet bij onzen Schrijver, en op deze plaats. *Κληρονομεῖν* (van *κλήρος*, lot en *νέμω*, uitdeelen) beteekent: door het lot zijn aandeel verkrijgen; dit wordt dan gezegd van het erven, in de beteekenis van: iets als zijn bepaald hem toekomend aandeel aan de erfenis verkrijgen. Zoo had ook in het Oosten de *κληρονόμος* recht op alles, omdat hij de *πρωτότοκος* was.

Niet anders is dit met *ἔθηκε* in vs. 2. Dit is niet zoo op te vatten, alsof hij, die hier aldus genoemd wordt, vroeger een tijd beleefd had, waarin hij de aanspraak op dezen titel nog miste. Het bedoelt meer dat God den Zoon tot bezitter van alles verklaard, d. i. als zoodanig erkend en geproclameerd heeft. Echter is het ook niet zoo te verklaren, alsof Hij krachtens dien titel reeds terstond in het bezit gesteld is van alles. Iemand tot erfgenaam stellen, „*τίθεναι τινὰ κληρονόμον*”, is niet hetzelfde als „iemand een erfenis nalaten”, maar beteekent „iemand in zijn testament zetten.”

Met *ΕΙΗΜ* gelooven wij dus: „Als der vorweltliche gehört der Sohn natürlich nicht mit zu der Gesamtheit der geschaffenen Welt, ist also nicht das höchste Geschöpf in derselben; sein Verhältniss zu Gott ist ein von dem der Creatur gänzlich verschiedenes, ihm allein eigenes; und er ist darum auch hoch über alle Creaturen erhaben. Seine Vorweltlichkeit und seine unmittelbar auf Gott folgende Rangstellung über dem sichtbaren und unsichtbaren Universum ist in einen Ausdruck zusammengefasst, indem er ganz ohne weiteren Beisatz *πρωτότοκος* genannt wird (I: 6).” ¹⁾

In den titel *κληρονόμος πάντων* ligt dus opgesloten, dat de Schrijver den *υἱός* beschouwt als Heer der wereld, gelijk de oudste zoon bij de aartsvaders, reeds bij het leven des vaders, als heer des huizes kon worden beschouwd; en als wij acht geven op het koppelwoord *καὶ* in het 2^e vs., dan mogen wij daaruit afleiden, dat de Schrijver dit zeer natuurlijk vindt, en dat het naar zijne overtuiging voortvloeit uit de Schepping door den Zoon. ²⁾

1) S. 292.

2) DE WETTE op I: 2 zegt: „Der Satz drückt einen den vorigen nicht

Dit komt ook uit in het toekennen van de benamingen *θεός* en *κύριος* aan den *υἱός*. In I: 8, 9 wordt een gedeelte van Ps. XLV aangehaald, waarin de aangesprokene persoon *יהוה* wordt genoemd, in de vertaling der LXX, door onzen Schrijver gebruikt, met *ὁ θεός* overgezet. De psalm wordt door HENGSTENBERG, ROSENMÜLLER en vele oudere en nieuwere uitleggers voor volkomen messiaansch gehouden, terwijl daarentegen DE WETTE, in navolging van velen, hem aanmerkt als enkel den theokratischen Koning geldend. Hoe het zij, onze Schrijver past hem op den Zoon toe (*πρὸς δὲ τὸν υἱόν*), en legt de woorden aan God in den mond. Met RIEHM ¹⁾ meenen wij hier geen te groote waarde aan te mogen hechten, daar het toch slechts een citaat is, en hier de eenige plaats in den brief, waarop onze Schrijver den titel van *ὁ θεός* aan den *υἱός* geeft. Dit neemt echter niet weg dat het ondubbeltzinnig getuigt, hoe hoog de *υἱός* in de schatting van den Schrijver stond, daar hij niet aarzelt, al is het ook slechts éénmaal, hem deze benaming toe te kennen. Ook in die plaatsen van het O. T., waar hij den vocativus *κύριε* in de LXX (doorgaans als vertaling van *יהוה* voorkomende) vindt, wordt dit door hem op den *υἱός* overgebracht. Welken regel de Schrijver daarbij in acht genomen heeft, is echter niet met juistheid te bepalen. Wij meenen hierin met DELITZSCH te mogen instemmen, als hij zegt: „Der Grundsatz von welchem der Vf. ausgeht ist ein allgemeiner, nämlich dieser: Ueberall wo im A. T. von einer endzeitigen letztentscheidenden Zukunft (Parusie), Erscheinung, und Erweisung Jehova's, in seiner

gerade begründenden aber ihm entsprechenden Gedanke aus." Zie hier tegen RIEHM, S. 298, noot.

1) S. 385 f.

zugleich richterlichen und heilwärtigen Macht und Herrlichkeit die Rede ist, von einer gegenbildlich zur mosaischen Zeit sich verhaltenden Offenbarung Jehova's, von einer Selbstdarstellung Jehova's als König seines Reiches, da ist Jehova = Jesus Christus." 1)

§ 5. Zijne Meerderheid.

Verder maakt onze Schrijver om den verheven rang van den *υἱός* aan te duiden eenige vergelijkingen, die wij onder het algemeen begrip van zijne meerderheid hebben zoeken te rangschikken.

a. Onmiskenaar ligt het in de bedoeling, althans in de voorstelling des Schrijvers, den Christus, als tolk van Gods openbaring, hoog boven de Profeten te verheffen. Daarvan getuigt reeds terstond de aanhef van den Brief, die aldus luidt: *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατέρας ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ*. Ofschoon de uitdrukkingen, die hier gebezigd zijn, ons niet terstond aan een Openbarings-middelaar doen denken, in den zin waarin RIEHM dit beeld ontworpen heeft, zoodat hij een vierde gedeelte van zijn Lehrbegriff aan de schildering hiervan besteed heeft, zoo is toch op deze plaats ontegenzeggelijk van zoodanig een onderscheid sprake, dat de verheven rang van den Christus ook in dit opzicht sterk uitkomt.

„God heeft gesproken in de Profeten”, dit staat bij onzen Schrijver vast. 2) Onder hen verstaat hij die gods-

1) Op. I: 6.

2) Zie Hoofdstuk II: 2, XII: 25, vgl. X: 28. De onderstelling waarop onze Brief, gelijk al de schriften van het O. en N. V. rusten is deze, dat God zich heeft geopenbaard, en de werkzaamheid des Allerhoog-

mannen, die openbaringen van den Allerhoogste ontvingen, en deze weer in den naam van God aan anderen te verkondigen hadden. Ook Mozes wordt onder hun getal reeds mede begrepen. Zij waren derhalve de bevoorrechte organen, waarvan de Heer zich oudtijds (*πάσαι*) bediend heeft om zijn raad bekend te maken, hetzij die in belofte of bedreiging, in mededeelingen, voorspellingen, boetvermaningen, bestraffingen of vertroosting bestond. In hen heeft de Heer gesproken, niet als door lijdelijke werktuigen, die Hem eenvoudig nazegden, wat hun woordelijk door Hem was voorgezegd, maar als door zelfstandige, zelfwerkzame, veerkrachtige tolken, die in hun eigen taal Zijnen last uitdrukten. Dit is de beteekenis van de praepositio *ἐν*.¹⁾

Aldus in hen sprekende, heeft God zich oudtijds geopenbaard *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*, dat is letterlijk „veelgesplitst en veelmanierig.” De Schrijver bedoelt met het eerste woord het fragmentarisch karakter van de openbaringen des O. V. De waarheid was toen niet als totaliteit in iemands bezit. Al wat van Gods wege werd medegedeeld was bij voorkomende omstandigheden, en als vereischte voor het oogenblik gegeven. Zij, die verwaardigd werden met de eere om in zijn naam te spreken, waren niet alleen geene tijdgenooten van elkander, maar ieder van hen had ook slechts een be-

sten, die hiertoe strekt, wordt een spreken genoemd, *λαλεῖν* in I: 1, II: 2, 3, III: 5, IV: 8, XI: 18, XII: 25^a en *χρηματίζειν* in XII: 25^b. Zijn woord is zelfopenbaring. Het heet *ὁ ῥῆμα* *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*. Het eerste duidt het uitgesproken woord, het andere de godachte en hare mededeeling in het woord aan. Vgl. DELITZSCH op Hebr. XI: 3, DÄHNE, G. d. j. al. R. Ph. I. S. 220 f. Anm. en PHILO, sacr. leg. Allegor. lib. III. p. 93, aangehaald bij RIEHM, S. 57 noot.

1) Zie dit tegen DELITZSCH, die het opneemt als synonymem met *διὰ*, gehandhaafd door RIEHM, S. 84, noot.

paalden last, en de waarheid, voorzoover zij toen te kennen was, viel in enkele deelen uiteen.

Met het tweede kenschetst hij de wijze, waarop voormaals de openbaringen gegeven werden, en dit niet zoozeer ten opzichte van den vorm, waarin God aan zijne Profeten den inhoud van hun last mededeelde — door droomen, gezichten, stemmen of verschijningen — dan wel ten aanzien van den veelzins verschillende vorm, waarin zijn Woord telkens voor het oogenblik vereischt werd, namelijk als bestraffing, vertroosting, gebod of belofte.

Tegenover deze reeks van openbaringen, op verschillende tijden, door verschillende personen, bij verschillende gelegenheden, afzonderlijk en op zich zelf gegeven, staat nu de verklaring, dat God ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων tot ons gesproken heeft „in den Zoon.”

Juist de omschrijving der vroegere openbaringen strekt ter nauwkeurige kwalificatie van de laatste, die niet verder omschreven is, maar die, omdat zij de laatste is, ook de hoogste en de volledigste of volkomene moet zijn, hetgeen weder van zelf op den Tolk dier openbaring zijn eigenaardig licht terugwerpt.

Dat zij de laatste is, blijkt uit den gebezigten term: ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, waarmede kennelijk het einde der eerste wereldperiode bedoeld is ¹⁾. Zij moet dus gegeven zijn om „den tijd der verbetering” (καίρως

1) Men zie hierover de belangrijke 8^c § van RIEHM: „die zwei Bündnisse und die zwei Weltperioden,” waarin dit gewichtig punt met groote klaarheid behandeld wordt, en de offerdood van Christus als het eigenlijke punt van grensscheiding tusschen de eerste en tweede periode wordt aangewezen. Daarin wordt ook het bezwaar opgelost, dat de Schrijver nu eens spreekt uit het bewustzijn van iemand die reeds in de tweede, dan weer van iemand die nog in de eerste leeft.

διεφθώσεως IX:10) te doen aanbreken, waaraan alle beloften zijn vastgeknoopt. Reeds deze tijdsbepaling sluit in, dat zij in allerlei opzichten boven die van het O. T. verre verheven is.

De tolken der vroegere openbaringen waren velen. Tegen hun aantal staat hier een eenige over, en wel de Zoon, de hoogste van wien God zich bedienen kon. Bijaldien deze eenig in zijne soort is, en krachtens zijne natuur het naast aan God stond, kan eene meer volledige niet te wachten zijn, maar is deze de absoluut-volkomene openbaring. Daarom heeft zij ook een geheel ander karakter, dan al de vroegeren samengemen. In XII:25 wordt de tegenstelling tusschen beiden zoo geformuleerd, dat wij bij het licht der exegese, dat RIEHM¹⁾ hierover gegeven heeft, ook als de bedoeling van den Schrijver mogen aannemen, aan de oudtestamentische openbaring een aardisch, aan de nieuwtestamentische een hemelsch karakter toe te kennen. Door zich in den Zoon te openbaren, spreekt God voortdurend van den hemel tot ons. Hierin ligt dan ook de reden, waarom de Schrijver hen zooveel zwaarder straffen waardig keurt, die het woord van den Zoon verwerpen, dan over hen bedreigd waren, die het Godswoord in de Profeten waren ongehoorzaam geweest.

b. Ofschoon nu Mozes reeds onder de Profeten begrepen is, wordt zijne verhouding tot den Zoon nog eens opzettelijk en afzonderlijk ter sprake gebracht, om den laatsten in zijne meerderheid boven den eersten te doen uitkomen. Dit werd vereischt door het bijzonder karakter, dat hem als Profeet eigen was, en de geheel éénige roeping, die hij bij de vestiging van het O. V. vervuld heeft.

1) a. a. O., S. 92—98.

Hij was van dat verbond de Middelaar, die niet alleen de grootste Profeet was (Deut. XXXIV:10), met wien God sprak als een man met zijn vriend (Exod. XXXIII:11), d. i. onmiddellijk en vertrouwelijk, maar van wien ook in de Heilige Schrift geboekt is „dat hij getrouw was in geheel het huis Gods” (Num. XII:7). Hierop doelt ook onze Schrijver, als hij zegt (III:2) dat Jezus Dengene, Die hem gesteld heeft, is getrouw geweest, *ὡς καὶ Μωυσῆς ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.* 1)

Dat de Schrijver bij de teekening van den Christus in zijn verheven rang, hem met Mozes vergelijkt, was noodzakelijk om de hooge achting, waarin de naam van Mozes bij Joden en Jodenchristenen stond. Het punt van overeenkomst is beider trouw, het punt van verschil is beider heerlijkheid. Tot deze vergelijking komt de Schrijver door de praktische vermaning, die hij III:1 gegeven had: *Κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερεῖα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν.*

Over de verklaring van deze woorden bestaat groot verschil. Sommige uitleggers (als THOLUCK) vatten ze op, alsof door deze beide benamingen, *ἀπόστολος* en *ἀρχιερεῦς*, aan den Christus te geven, onze Schrijver hem heeft willen vergelijken met den Hoogepriester van het O. V., die toch in den Talmud en door de Rabbijnen ook *הַגָּדוֹל הַבְּרָכָה* wordt genoemd. Anderen (als BLEEK) houden het er voor, dat de eerste benaming: *ἀπόστολος τῆς ὁμολογίας ἡμῶν*, van Christus gezegd is, in vergelijking met Mozes, de tweede: *ἀρχιερεῦς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν*, in verge-

1) Het huis, waarvan hier sprake is, is dat van God, niet van Christus, ofschoon BLEEK de laatste opvatting niet onwaarschijnlijk vindt, en *ὡς καὶ Μωυσῆς* tusschen twee commata zet. Zie hiertegen DE WETTE, LÜNEMANN en DELITZSCH.

lijking met den Levietischen Hoogepriester. Zoo splitst het ook RIEHM, die daardoor komt tot zijne voorstelling van den Openbaringsmiddelaar, eene kategorie van den Christus, waaraan hij gelijken rang toekent met zijn karakter als Hoogepriester. 1)

Ofschoon het niet te ontkennen valt, dat de Schrijver, bij alles wat hij van den Christus zegt, zijn Hoogepriesterschap in het oog heeft, is daaruit niet af te leiden, dat hij ook hier den Christus een Hoogepriester noemt in vergelijking met den Levietischen Hoogepriester. Hij leidt hier toch eene vergelijking in met Mozes, dien hij ἀπόστολος zou kunnen noemen als gezant van God bij zijn volk, en ἀρχιερεὺς als vertegenwoordiger van het volk voor God. Dat hij hier deze benaming (ἀρχιερεὺς) gebruikt, die nergens aan Mozes gegeven wordt, spruit daaruit voort, dat in het O. V. gesplitst en over Mozes en Aäron verdeeld was, wat in Christus als eenheid teruggevonden wordt. Mozes nu was getrouw in geheel het huis van God, maar het is de trouw van den dienaar (ὡς θεράπων III: 5), die zelf tot het huis behoort, die daarvan deel uitmaakt, en ook in weerwil van de verheven plaats die hij daarin bekleedt, er niet van onderscheiden is. Daarom wordt er ook onderscheid gemaakt tusschen de trouw van Mozes ἐν τῷ οἴκῳ en die van Christus ἐπὶ τὸν οἶκον. Deze laatste praepositie toch, overeenkomende met het Hebreuwsche בַּי of בְּנֵי, geeft hier te kennen, dat Christus niet tot het huis behoort, evenals de dienaar, maar dat hij er als machthebbende, als gezagvoerende boven staat.

1) Gelijk wij boven reeds aanstipten, is deze splitsing, door RIEHM hoofdzakelijk op zijne opvatting van III: 1 gebouwd, oorzaak van eene misvatting, die op zijne gansche voorstelling van het „Lehrbegriff,” naar onze bescheiden meening, een ongunstigen invloed heeft uitgeoefend.

Hoe uitnemend nu ook de heerlijkheid was, die aan Mozes te beurt viel (dat zijn aangezicht glinsterde, nadat hij met God gesproken had, Exod. XXXIV: 29 enz.), die van den Zoon ging de zijne ver te boven, *πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωυσῆν ἔξίωται, καθ' ὅσον ὁ κατασκευάσας αὐτόν.* III: 3. En dit vooreerst, omdat hij de Zoon was, die niet tot het huis behoort, maar er boven staat; ¹⁾ ten andere omdat hij het is, die het huis heeft gebouwd, niet in den zin, die God zelf als hoogste oorzaak van alles zou ter zijde stellen (III: 4^b), maar als die het heeft ingericht, toebereid en met al het noodige voorzien (dit is toch de beteekenis van *κατασκευάζειν*). Zoo schemert in deze redeneering ook de meening door, dat Christus de eigenlijke stichter is van het Godsrijk, welks begin zich verliest in de eerste tijden der Israëlietische geschiedenis, dus de stichter ook van de oudtestamentische Theokratie. Opdat dit echter niet tot misverstand zou leiden, voegt hij er bij: *ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός* (III: 4).

c. Nog eene andere vergelijking vinden wij bij onzen Schrijver aangebracht om Christus in zijne meerderheid te doen uitkomen, die tusschen den Zoon en de Engelen. Dat hij hiermede terstond den Brief begint, en het zoo uitvoerig ontwikkelt, bewijst het groote gewicht door hem aan deze bijzonderheid gehecht. Bij het opsporen van de beweegredenen, die hem hiertoe geleid hebben, zijn verschillende gissingen geopperd. Sommigen hebben gemeend dat hier een polemiëk te bespeuren was tegen de toenmaals heerschende Angelolatrie, (*KÖSTLIN Joann. Lehrbgr.* S. 388 ²). Anderen tegen de Ebionietische

1) Wij leiden dit af uit het redengevende γάρ. Hiertegen komt DE WETTE op, doch BLEEK stelt het in het rechte licht.

2) Door den Schr. teruggenomen, *Abhand.* 1854, S. 383.

voorstelling, die Jezus als ἀρχάγγελος in denzelfden rang met de engelen plaatste (SCHWEGLER *Nachap. Zeitalt.* II. S. 273). Dat hierin een kennelijk bewijs zou te vinden zijn van de „Tendenz” des Briefs, om het goddelijke in Christus tot het uiterste te verheffen, ten einde Hem een specifiek onderscheid toe te kennen boven de organen, waarvan God zich in het O. T. bediend heeft, — zoodat hier „de metaphysische uitdrukking” te vinden zou zijn voor „de historische καινότης des Christendoms”, — kunnen wij aan SCHWEGLER (II. S. 313) niet toestemmen. Met RIEHM erkennen wij: „Ein solcher genetischer Zusammenhang zwischen dem Grundgedanken und der Christologie ist nicht vorhanden, vielmehr ist diese Darstellung ein willkürliche Umkehrung des wahren Sachverhältnisses.”¹⁾ Het waarschijnlijkst is, dat de Schrijver hier in aanmerking neemt het in zijn tijd algemeen verbreid gevoelen, dat het O. V. en de wetgeving niet zonder bemiddeling der Engelen had plaats gehad. Met BLEEK, LÜNEMANN, RIEHM EN DE WETTE nemen wij dit aan, schoon wij met den laatsten erkennen: „unklar ist es freilich.”

Tot deze vergelijking met de Engelen komt de Schrijver geleidelijk door de vermelding van de hemelsche heerlijkheid des Zoons: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς (I: 3^c). Dit brengt hem, naar het schijnt, diens verhouding tot de hemelsche heirscharen voor den geest. Daarom laat hij er aanstonds op volgen: Τοσοῦτος κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσα διαφερότερον παρ’ αὐτοῦ κεκληρονομήσκει ἕνεκα. (I: 4). Dit wordt nu in de volgende verzen (I: 5—14) met onderscheidene uitspraken van het O. T. gestaafd. Kennelijk is in dit betoog een terugslag te bespeuren op de onderscheidene trekken en bestand-

1) a. a. O., S. 302.

deelen, waaruit de karakterteekening van den Zoon in I: 2—4 was samengesteld.

In de eerste plaats wordt de stelling bewezen, dat de Zoon in dezelfde mate boven de Engelen verheven is, als hij „uitnemender naam boven hen geërfd heeft.” Wij hadden reeds boven gelegenheid, daarvan uitvoerig te spreken. Ten bewijze echter van deze stelling dient het citaat in vs. 6: *καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.*

De woorden, door onzen Schrijver hier aangehaald, zijn overgenomen uit het lied van Mozes, Deut. XXXII: 43, waar wij in de LXX lezen: *καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.* In den Hebreewschcn tekst komen deze woorden niet voor. Maar de Schrijver citeert doorgaans uit de Alexandrijnsche vertaling, en wel zoo, gelijk wij reeds hebben opgemerkt, dat hij met den Hebreewschcn tekst geheel onbekend schijnt geweest te zijn. De woorden, door Mozes uitgesproken met betrekking tot Jahveh, worden door onzen Schrijver weder op Christus toegepast. 1) Deze aanbidding door de Engelen nu zal plaats hebben, als God den *πρωτότοκος* wederom in de wereld invoert. Met DE WETTE houden wij dit voor eene aanduiding van Christus' „Wiederkunft zum Gerichte und zur Uebcrnahme des Reiches.” 2)

1) Volgens sommigen is hier door den Schrijver, met eenige kleine wijziging, aangehaald hetgeen wij vinden in de vertaling der LXX van Ps. XCVII: 7, waar wij lezen *προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες ἄγγελοι αὐτοῦ.* In geenen deele kunnen wij ons vereenigen met BÖHME, THOLUCK en DE WETTE, als zij beweerden dat de Schrijver de woorden naar den vorm uit het lied van Mozes heeft overgenomen, maar met betrekking tot den zin Ps. XCVII: 7 voor oogen heeft gehad. Met BLEEK zien wij niet in waarom de Schrijver, als hij de laatste plaats voor oogen had, haar ook niet had kunnen aanvoeren in den vorm, waarin hij haar in de LXX vond.

2) Geenszins kunnen wij met BLEEK e. a. de noodzakelijkheid inzien,

Vervolgens geeft de Schrijver een schets van de Engelen, door een korte karakterteekening van den Zoon gevolgd. De eerste is te vinden I : 7, en ontleend aan Ps. CIV : 4. De laatste is vervat in twee aanhalingen uit het O. T.: Ps. XLV : 6, 7, overgenomen in vs. 8 en 9 (met terugslag op de beschrijving van zijne verhevenheid in vs. 2^a κληρονόμος πάντων), en Ps. CII : 26—28, overgenomen in vs. 10—16 (ter adstructie van het vroeger geschrevene in vs. 2^b δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησε). De dichter van Ps. CIV zoekt, volgens de opvatting van HENGSTENBERG, (zie zijn *Comm.*), in een tijd van verdrukking door de heidensche macht, troost in de beschouwing van Gods grootheid in de natuur; volgens anderen, waarmede wij ons liever vereenigen, verlustigt hij zich in de schoone schepping, als een werk van den Almachtige. Hoe het zij, bij de verkondiging van Gods lof roept hij uit: עָשָׂה אֱלֹהִים וַיְהִי רֶשֶׁת׃ אֵשׁ וַיְהִי מִלְּפָנָיו אֵשׁ׃, hetwelk volgens het verband is te vertalen: „makende de winden tot zijne boden, en vlammend vuur tot zijne dienaars,” maar door de LXX verkeerdelijk is opgevat en overgezet door: ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον. Deze laatste uitdrukking was bij uitstek geschikt voor onzen Schrijver, waar hij de veranderlijkheid der Engelen wilde aantoonen. Volgens deze woorden hadden zij geen blijvende gedaante, maar veranderde God hen naar welgevallen in winden of bliksemen of andere natuurverschijnselen. Christus daarentegen is blijvend. Zijn troon is van eeuwigheid tot eeuwigheid,

om dat πάλιν te verplaatsen, en het als een voegwoord te beschouwen, waardoor het volgende citaat aan het vorige wordt verbonden. De redenen, daarvoor door BLAKE opgegeven, zijn voldoende wederlegd door DE WETTE.

zijne jaren zullen niet ophouden. Dat de Schrijver hier eene tegenstelling heeft van de Engelen tegenover den Zoon, als hij van de eersten Ps. CIV: 4 aanhaalt, van den laatsten die beide andere O. Tsche plaatsen, blijkt, behalve uit den inhoud der beide plaatsen zelve, nog uit de woordjes *μὲν* en *δέ*, die de Schrijver er bijgevoegd heeft. — Eindelijk wordt met het oog op den relatieven zin in I: 3, waaraan de stelling, die bewezen worden moest, in het 4^e vs. was vastgehecht, door eene treffende plaats uit Ps. CX in het 13^e vs., nog eens het hoofddenkbeeld gestaafd, dat de Christus boven de Engelen (*πνεύματα λειτουργικά*) verre verheven is. ¹⁾

§ 6. Zijne Majesteit.

In deze, vergelijkenderwijs breedvoerige, ontwikkeling was de Schrijver getreden tengevolge van de vermelding der hemelsche heerlijkheid, waarin de eeuwige Hoogepriester geplaatst was, nadat hij de reinigmaking van de zonden op aarde had teweeggebracht, uitgedrukt in de woorden: *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς* (I: 3^b).

Jezus is gezeten, of liever „is gaan zitten, heeft zich gezet” aan de rechterhand Gods.

De uitdrukking, die hier gebezigd wordt, is anthropomorphisch, en zou licht tot verkeerde gevolgtrekkingen

1) God is omringd van de scharen der Engelen, die als *λειτουργικά πνεύματα* de bevelen van den Allerhoogsten verwachten; zelfs in elementen worden zij door Zijn wil veranderd, om als zoodanig Zijn wil uit te voeren (I: 7). Ook PHILO noemt de Engelen *ἄγγελοι λειτουργικοί*. Vgl. *de hum.*, p. 700. — Evenwel behoort de naam oorspronkelijk tot het palestijnsche Jodendom. In de Targumim, in den Talmud en bij de Rabbijnen heeten de Engelen namelijk zeer dikwijls *מַלְאַכֵי הַשָּׁמַיִם* (RIEHM, S. 54).

aanleiding kunnen geven. In den eigenlijken zin heeft God geen rechterhand, en kan men zich dus ook bij geen mogelijkheid nevens haar plaatsen. Maar de spreekwijz is symbolisch, en uit het algemeen gebruik, ook in het Oosten in zwang, te verklaren, waardoor de plaatsing aan iemands rechterhand, vooral aan die des konings, de hoogste eer, die iemand kon te beurte vallen, aanduidt (I Kon. II:19). Soms ligt er meer in opgesloten. Het drukt dan een deelhebben niet alleen aan den luister en de eer, maar ook aan de macht en heerschappij des konings uit. Zoo is het hier bedoeld. Daarom spreken wij hier van zijne Majesteit.

Immers in dezen karaktertrek blijkt, hoezeer het niet uitdrukkelijk vermeld of opzettelijk aangewezen is, dat de Schrijver zich den Christus voorstelt als Hoogepriester met koninklijke waardigheid bekleed, als Priester-Koning, wiens heerschappij over alles gaat in hemel en op aarde.

De voorstelling is ontleend aan, en gestaafd door de aanhaling van Ps. CX:1. Deze psalm wordt door vele oudere en nieuwere uitleggers, CALVIJN, GROTIUS¹⁾ en ROSENMÜLLER, HENGSTENBERG, THOLUCK e. a. als Messiaansch opgevat; door anderen, HERDER en na hem ook DE WETTE, van David, of eenen anderen koning des Israelietischen volks verklaard. Reeds Jezus zelf (Matth. XXII:43 v. Mark. XII:35 v. Luk. XX:41 vv.) heeft hem als een van den Messias handelende uitspraak aangehaald, en er op zulk eene wijze uit geargumenteerd, dat wij er veilig uit mogen afleiden, dat de Messiaansche verklaring van den psalm ook door de Joodsche

1) LUTHER noemde dezen Psalm „den rechten hohen Hauptpsalm von unserm lieben Herrn Jesu Christo.“

schriftgeleerden van dien tijd als de juiste werd erkend. Desgelijks hebben de Apostelen hem op den Messias toegepast (Hand. II: 34. I Cor. XV: 25), en zoo hier ook onze Schrijver. Deze voert (I: 13) het eerste vers aan, als of hier door den zanger gesproken is van den Messias, tot wien God zegt: „Zit aan mijne rechterhand, tot ik uwe vijanden zet tot een voetbank uwer voeten,” terwijl deze woorden nergens door Hem gesproken zijn tot een der Engelen, die slechts *πνεύματα λειτουργικά* zijn. In overeenstemming hiermede verklaart de Schrijver nu I: 3^b, dat Christus *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὕψηλοῖς*. Nadat Christus is opgevaren ten hemel (VI: 20, IX: 11 vv. en 24), heeft hij daar zijne plaats ingenomen. Het kan nog de vraag zijn, of de Schrijver in XIII: 20, waar hij van God zegt, dat Hij is *ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα κ. τ. λ.*, het feit der opstanding van Christus bedoelt, of slechts van eene opvoering uit het graf naar omhoog spreekt. SCHULZ en DE WETTE willen hier alleen het laatste vinden, zoodat er bij onbeslist, of zelfs wel uitgesloten blijft, dat het lichaam van Jezus vooraf zou zijn opgewekt. Later heeft DE WETTE zijn gevoelen gewijzigd, en erkend, dat hier wel degelijk vermelding van het feit der opstanding bestond. Het is echter geenszins te ontkennen, zooals RIEHM doet, dat voor onzen Schrijver in het *ἀνάγειν* de verheffing in den hemel mede ligt opgesloten. BLEEK heeft dit terecht beweerd. En wij stemmen KURTZ toe: „Für unsern Verf. gehören Auferstehung und Himmelfahrt als untrennbare und einander bedingende Correlata zusammen, und mit Recht, denn die Himmelfahrt Christi ist die Vollendung seiner Auferstehung, und eine Auferstehung Christi ohne darauf folgende Himmelfahrt würde gar keine erlösende Bedeutung haben können, ebenso wenig wie die Aufer-

stehung des Lazarus eine solche hatte." 1). — Van de hemelvaart des Heeren maakt de Schrijver meermalen gewach, en wij betwijfelen het niet, of hij heeft hierbij een gebeurtenis, een feit voor den geest (zie RIEHM, S. 348). Volgens zijne voorstelling is Jezus dus gegaan naar eene plaats, ἐν τοῖς οὐρανοῖς (VIII:1), ἐν ὑψηλοῖς (I:3), welk laatste niet als nadere omschrijving der μεγαλωσύνη is op te vatten, — want, gelijk KURTZ terecht opmerkt, zou in dat geval het artikel moeten herhaald zijn, — maar bij ἐκάθισε behoort. Evenmin is hier blootelijk het begrip van een plek in de ruimte des heelals bedoeld, maar daaraan wel degelijk de voorstelling van een toestand verbonden. Het is namelijk de staat der verhooging boven al het geschapene. Dit blijkt dan ook duidelijk uit IV:14 en VII:26 2). Christus is dus koning, maar een koning wiens troon zal zijn εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος (I:8). Tot in eeuwigheid zal zijne heerschappij duren, tot in eeuwigheid zal zijne plaats zijn aan de rechterhand Gods. Volgens BLEEK zal zijn „zitten aan de rechterhand Gods" slechts duren totdat zijne vijanden aan zijne voeten zullen onderworpen zijn. Uit I:13, op zich zelf genomen, zou dit schijnbaar zijn af te leiden; maar wanneer wij er Hfdst. X:12 v. mede vergelijken, en het daaruit verklaren, dan zien wij dat het zitten ter rechterhand Gods duurt εἰς τὸ διηνεκές, terwijl hij verwacht (ἐκδεχόμενος), dat (ἕως) zijne vijanden tot een voetbank zijner voeten zullen gesteld worden.

God heeft hem ook gezalfd met olie der vreugde boven

1) *Der Brief α. d. Hebr. erklärt*, 1869, S. 434.

2) Tegen de zonderlinge beweesing van BLEEK, als of de Christus niet ter uitoefening van heerschappij en macht, maar ter genieting van bescherming en hoede, zich aan Gods rechterhand zou gezet hebben, zie RIEHM, S. 350 v., noot.

zijne medegenooten, d. i. meer dan eenigen anderen koning, waarbij niet enkel te denken is aan aardsche vorsten, maar ook aan machten en troonen in den hemel. Die „olie der vreugde,” die $\text{לַשֶּׁמֶת לְשֶׁמֶת}$ is de olie waarmede gasten op vrolijke maaltijden gezalfd werden. Het zalven met deze olie is hier dus op te vatten niet als een wijding tot zijn koninklijk ambt, maar als een zinnebeeld, welks beteekenis hierin bestaat, dat God aan zijnen Zoon de hoogste vreugde heeft bereid als loon op zijnen strijd. Die vreugde nu was niet dezelfde, die hij reeds voor zijne menschwording deelachtig was, maar was eene $\chiαρὰ \text{προκειμένη αὐτῷ}$ (XII: 2), die hij in het verschiet had, en die hij eerst deelachtig is geworden, nadat hij het kruis verdragen en de schande niet geacht heeft. Die vreugde nu wordt door onzen Schrijver geschetst met de woorden van Ps. VIII: 5—7, wanneer hij die aanhaalt in II: 6—8. Nadat Christus toch vernederd is beneden de Engelen, zegt hij, heeft God hem met eer en heerlijkheid gekroond, en alles zonder onderscheid aan zijne voeten onderworpen. Gezeten aan Gods rechterhand neemt hij dus deel aan de wereldheerschappij. Hij is met koninklijke macht bekleed. Hij voert den scepter, terwijl hij op een troon is gezeten (I: 8), twee teekenen van koninklijke waardigheid. Die heerlijkheid, die hij aldus deelachtig is, wordt door onzen Schrijver voorgesteld, deels als voortspruitende uit zijn Zoonschap Gods, deels als loon, dat hij verdicnd had. Het eerste blijkt uit I: 3, waar door het participium ᾶς wordt aangeduid, dat juist in die titels, die daar zijn opgenoemd, de grond ligt voor het zitten ter rechterhand Gods. Met onze Statenvertaling geven wij dus ὡς ᾶς weder door: „alzo hij is.” (Zie DE WETTE a. h. l.) In het volgende vers wordt het echter nog duidelijker verklaard, waar van

den Zoon gezegd is, dat Hij zooveel voortreffelijker is geworden, als Hij uitnemender naam boven hen geërfd heeft. Over dien naam, *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*, spraken wij boven uitvoeriger. Maar ook wordt die verhooging en verheerlijking van Christus als een loon en een overwinningsprijs, die hij gedurende zijn leven op aarde door zijn gehoorzaamheid en geduld heeft verdiend, voorgesteld. Omdat hij gerechtigheid lief gehad en onwettigheid gehaat heeft, is hij door God met vreugde en heerlijkheid begiftigd (I: 9). Om zijn lijden des doods, is hij met eer en heerlijkheid gekroond (II: 9). Hij heeft het kruis verdragen *ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς* (XII: 2) d. i. voor de vreugde die voor hem was weggelegd. ¹⁾

Zegt de Schrijver nu, dat de heerschappij van Christus zich uitstrekt over alles zonder onderscheid, hij voegt er bij: *νῦν δὲ οὕτω δρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα* (II: 8). Hier hebben wij niet alleen te denken aan de onderwerping van de vijanden, waarvan X: 13 sprake is, zooals DE WETTE en BLEEK willen, maar hier wordt bedoeld op het verschijnsel, dat het rijk van Christus nog slechts zeer beperkt, en in het Joden- en Heidendom nog niets van de opperheerschappij van Christus te zien was. Met RIEHM ²⁾ stemmen wij in, als hij zegt: „dieser Satz drückt fast denselben Gedanken aus wie der Satz: die *οἰκουμένη μέλλουσα*, deren Herr Christus ist, ist noch nicht völlig da. Der erhöhte Christus hat also die Weltherrschaft,

1) Ἄντι duidt hier aan, dat Christus dat moest lijden, om die vreugde deelachtig te worden (in die beteekenis is het ook vs. 16 gebezigd), en geeft niet te kennen dat Christus de vreugde, die hij reeds voor zijne menswording had, heeft verwisseld met dit lijden, gelijk het onder de nieuwere uitleggers alleen nog door REUSS (II. S. 540) en WEISS (S. 240) verklaard wordt.

2) a. a. O., S. 356.

in die er eingesetzt ist, noch nicht völlig in Besitz genommen. Aber so gewiss er schon mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt ist, wie dies der achte Psalm von ihm geweissagt hatte, ebenso gewiss wird ihm auch eins Alles ohne Ausnahme unter seine Füße gethan werden. Die Erfüllung des einen Theils der Weissagung ist eine Bürgschaft für die Erfüllung des andern Theils. Es wird die Zeit kommen, da die Herrschaft Christi über Alles sich erstreckt, und auch seine entschiedensten Feinde sich ihr zu unterwerfen gezwungen sind."

Wij hebben het moeielijkste deel van onze taak ten einde gebracht, en uit de weinige maar veelbeteekenende woorden van onzen Schrijver zoeken op te maken, hoe hoog hij den persoon van dien Hoogepriester schat, dien hij als den eeuwigen schetsen wil. Wat nu later over zijn ambt en werkzaamheid volgen zal, ontleent aan het voorafgegangene een eigonaardigen, goddelijken glans. Niet eer kon dit in zijn zaligmakende kracht genoegzaam uitkomen, voordat de vraag beantwoord was, die de Schrijver terstond wil oplossen: Wie is Hij, die als eenige Verzoener onzer zonden zich zelf geofferd heeft, en die den naam draagt: Zoon van God?

HOOFDSTUK II.

HET HEERLIJK AMBT VAN DEN CHRISTUS.

De gang, dien wij bij ons onderzoek hebben ingeslagen, is dezelfde, dien de Schrijver in zijn Brief in acht genomen heeft. Na de geheel eenige verhevenheid van den Christus te hebben aangewezen, stelt hij hem voor in zijn heerlijk ambt. Daartoe bespreekt hij eerst de voorwaarden, waaronder dit ambt alleen te aanvaarden was, geeft daarna op, wat daarvan het eigenlijke wezen uitmaakt, en vermeldt eindelijk door welke verrichtingen het werd uitgeoefend. Met andere woorden, hij ontwikkelt de vereischten *tot*, het karakter *van*, en de dienst *in* dat Hoogepriesterambt.

§ 1. *De vereischten tot Zijn ambt.*

a. De voorstelling van de goddelijke natuur, die aan den Christus moest worden toegekend, en waaraan de Schrijver het eerste Hoofdstuk had besteed, bracht hem tot eene paraenetische vermaning in het tweede Hoofdstuk, waarin hij zich tot het hart zijner lezers richt. De laatste zinsnede daarvan behelsde eene uitspraak, die betwistbaar scheen, waartegen hij althans een bezwaar

van zijn lezers vermoeden kon, namelijk „dat aan Jezus de toekomstige wereld onderworpen was.” Hij voelt het scherpe contrast tusschen den smadelijken kruisdood en deze hemelsche, koninklijke heerlijkheid, en mocht verwachten dat zijne lezers, die de eerste gezien hadden en voor wie de laatste voortdurend vertraagd bleef, daarin met hem zouden deelen. Daarom komt hij hieraan in het verdere redebeleid van Hoofdst. II : 5—9 te gemoet, eerst door de aanhaling van een O. Tsche profecy, en daarna door aan te toonen, dat dit lijden en sterven van den Christus noodwendig, en niet alleen voor Jezus zelf, maar ook voor het volk Gods van het hoogste gewicht was. Zoo wordt hij er als van zelf toe gebracht, om de voorwaarden te bespreken tot de aanvaarding van het eeuwig Hoogepriesterambt vereischt.

Hij begint dit betoog met eene aanhaling uit den VIII^{sten} Psalm, waarin hij de tijdelijke vernedering van Jezus, die hem schijnbaar beneden de Engelen zou doen dalen, vindt uitgesproken en voorspeld, maar als eindigende in een heerlijkheid, waarbij hem alles zou onderworpen worden.

Deze Psalm wordt door schier geen der uitleggers voor Messiaansch gehouden. HENGSTENBERG gaat hem in zijn *Christologie des A. B.* met stilzwijgen voorbij. In zijn *Commentar uber die Psalmen* acht hij hem echter met recht door onzen Schrijver op Christus toegepast, daar hetgeen hier aangaande den mensch gezegd wordt, niet meer geldt van den door den zondeval verzwakten mensch, maar in al zijne volheid slechts in Christus aan het licht komt. Ook DE WETTE is van oordeel, dat de Schrijver hem „ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, insofern aber nicht ohne Wahrheit, als die im Psalm ausgesprochene Idee im Menschen noch nicht verwirklicht

ist, von Christo verstanden hat." Onze Schrijver acht de voorstelling, die de heilige dichter van den mensch geeft met de werkelijkheid in strijd, bijaldien men dit zou willen toepassen op den mensch in het algemeen. Daarom aarzelt hij niet er eene beschrijving in te zien, die in Jezus alleen volkomen verwezenlijkt is. De vraag: *τὶ ἐστὶν ἄνθρωπος ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ, ἢ οὐδὲ ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν*, herhaalt onze Schrijver met de woorden van de Alexandrijnsche overzetting, die met de kleine afwijking, dat de τ copulativum door η is weergegeven, een letterlijke vertaling vormen van den Hebreewuschen tekst. In denzelfden zin, die in het oorspronkelijke blijkt uit het verband, worden zij door hem gebezigd. Volgens BÖHME en BLEEK zou hier de Schrijver er mede hebben willen zeggen: „hoe groot is de mensch, of des menschen Zoon," maar met DE WETTE a. h. l. stemmen wij in, als hij beweert, dat deze verklaring „sich nicht reimt zu dem gedenken, hinsehen, welches Sache des Hohen gegen den Niedern ist." Echter kunnen wij met den laatsten Exegeet ons niet vereenigen, wanneer hij beweert, dat „der Vf. über den ersten der angeführten Versen sich selbst unklar geblieben ist." Het was er onzen Schrijver toch om te doen te wijzen op de geringheid van den Christus in den staat zijner vernedering. Dit blijkt ten duidelijkste uit het geheele verband. Was die vernedering nu een grond voor het welgevallen Gods, dit neemt toch niet weg, dat Christus zich daardoor in zulk een toestand bevond, dat onze Schrijver dezen uitroep ten zijnen aanzien kon herhalen, als bedoeld in dezen zin: „Hoe gering is de mensch, dat gij zijner gedenkt, of de Zoon des menschen, dat gij hem bezoekt." Zoo begrepen is dan ook de eerste helft van het volgende vers als eene nadere verklaring van het vers dat

wij bespreken aan te merken. Die vernedering toch bestaat daarin, dat God hem voor een korten tijd minder gemaakt heeft dan de Engelen. In den Hebr. tekst lezen wij hier: *וַיִּתְפַּדְדֵהוּ מֵעַם מְאֹדָיִים*, d. i. en gij hebt hem een weinig minder gemaakt dan Elohim. In de LXX is het woord *מֵעַם* weergegeven door *βραχύ τι*, d. i. voor korten tijd, en *מְאֹדָיִים* door *ἄγγελαι*, waardoor het dan zeer dienstig werd voor het doel van onzen Schrijver, die niet anders wilde in het licht stellen, dan dat Christus door God tijdelijk onder de Engelen vernederd is.

En deze vernedering bestond in niets anders dan in zijne menschwording zelve, noodzakelijk van wege het lijden des doods, *ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ πάντων γεύσεται θανάτου* (II: 9). Zoo komt hij er geleidelijk toe, om de noodwendigheid van deze menschwording nog nader in het licht te stellen. Zij volgt vooreerst uit het Gode betamende, (II: 10). *Ἐπρεπε τῷ θεῷ* wordt door onzen Schrijver gezegd tegen hen, die iets Gode onwaardigs vonden in de omstandigheid, dat de Messias, de Zoon van God, moest lijden en sterven (vergel. BLEEK a. h. l.). Hij verklaart integendeel dat het volkomen beantwoordde aan het wezen Gods, aan zijne wijsheid en liefde, als Hij dezen weg insloeg. Ten andere was die menschwording daarom noodzakelijk, dat Hij den dood zou kunnen ondergaan. *Ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνημεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου* (II: 14). Tot dit doel is hij bloed en vleesch deelachtig geworden.¹⁾ Door deze uitdrukking wordt bedoeld de zinnelijk-lichamelijke natuur des menschen, die hem van zuiver geestelijke

1) Met LACHM. en FISCHEND. lezen wij volgens de Codd. A. B. C. D. e. n. *αἵματος καὶ σαρκός*, niet *σαρκός καὶ αἵματος* (zie DE WETTE a. h. l.).

wezens, gelijk de Engelen (I:14), onderscheidt. Eindelijk wordt de noodzakelijkheid zijner menschwording nog uitgedrukt door het woord *ἰσοφειλεν* in II:17, waar het „den broederen in alles gelijk worden” wordt voorgesteld als een noodzakelijk vereischte voor het „medelijdend en getrouw hoogepriester zijn.” Zij toch, die hij redden moest, zijn niet Engelen, maar Abrahams zaad (II:16), wezens tot wier natuur ook vleesch en bloed behoort. Hun moest hij in alles, wat tot hun menschelijke natuur behoort, gelijk worden. Dit *ἰσοφειλεν* duidt een zedelijke noodzakelijkheid aan, die hier gegrond is in het voorgestelde doel en de plaatshebbende omstandigheden (BLEEK). In II:17 wordt het idee van het Hoogepriesterschap van Christus voor de eerste maal vermeld, „und zwar nicht genug vorbereitet”, zegt DE WETTE, doch naar onze meening niet geheel juist, want in de ziel van den Auteur was deze hoofdgedachte van den beginne heerschende. Reeds in Hfdst. I:3 spreekt hij het uit, dat de Zoon van God de reiniging van zonden heeft teweeggebracht.

b. Heeft de Schrijver aldus zijne lezers de noodwendigheid der menschwording van Gods Zoon doen gevoelen, hij wijst nu ook aan, dat hij in waarheid mensch is geworden, en houdt zich daarbij van alle Docetisme vrij. Om te betuigen dat Christus waarachtig mensch is geweest, had de Schrijver zich niet sterker kunnen uitdrukken dan hij gedaan heeft. De voornaamste plaatsen, die hier in aanmerking komen, zijn II:14 en 17. 1) In II:14 zegt de Schrijver, dat Christus even

1) Hfdst. II:16 is toch niet te verstaan van het aannemen van de natuur van Abrahams zaad, maar van het „zich aannemen, zich aantrekken” in den zin van *βουθῆσαι*. Vóór CASTELLIO was de eerste opvatting algemeen. Zie RIEHM, S. 313, n°.

als de kinderen aan bloed en vleesch deel heeft gekregen. Τὰ παῖδια, waarvan hier sprake is, zijn dezelfde, die in het vorige vers genoemd worden, niet kinderen van den Messias, gelijk DE WETTE terecht heeft opgemerkt, maar kinderen Gods. Wat de uitdrukking „bloed en vleesch” betcekent, hebben wij boven reeds aangestipt. Het geeft de lichamelijk-zinnelijke natuur des menschen te kennen, waardoor de mensch niet alleen een voorwerp van zinnelijke waarneming en zinnelijke indrukken is, maar ook, gelijk alle stoffelijke dingen, aan de wet der zwakheid en vergankelijkheid onderworpen, in tegenoverstelling van zuiver geestelijke wezens. Zoo wordt het ook I Kor. XV: 50 parallel met ἡ Φθορά gebezigd. Aan deze waarlijk menschelijke natuur nu heeft hij deel gehad. Terecht zegt BLEEK, dat μετέχειν zich van κοινωνεῖν slechts daardoor onderscheidt, dat door het laatste meer een mededeelhebben met een ander aan iets wordt weergegeven, dan door het eerste, en toch vertaalt hij dit met „theilhaftig geworden.” In deze woorden van BLEEK ligt de praeëxistentie opgesloten, die aan het grieksch geheel vreemd is, zoodat wij liever met DE WETTE vertalen: „so hat er auch an demselben Theil gehabt.” Παραπλήσιως wordt door de meeste uitleggers vertaald met „desgelijks,” door den Hoogl. HOFSTEDE DE GROOT¹⁾ met „zoo veel mogelijk.” Ofschoon wij de juistheid van dit laatste erkennen, valt het toch moeielijk er ons een duidelijke voorstelling bij te vormen. Wij vatten het op als door den Hoogleeraar bedoeld in de beteekenis van „ten volle.” — De andere plaats, waar de Schrijver van onzen Brief de ware menschelijke na-

1) *Waarheid in Liefde*. 1864, in het opstel: J. C. aan de menschen niet gelijk, maar gelijkvormig.

tuur van Christus leert is II:17. Daar lezen wij, dat hij noodzakelijk moest *κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι*, d. i. dat hij in alles den broederen moest gelijk worden. De Hoogl. HOFSTEDÉ DE GROOT vertaalt hier „gelijkvormig worden”, maar *ὁμοῖος* kan evenzeer de „genaueste Uebereinstimmung” aanduiden, als eene overeenkomst, die slechts door „ähnlich” is weer te geven ¹⁾. En waar in den Brief er dan overigens „zoo sterk op wordt gedrukt, dat Jezus onze broeder is”, is het naar onze bescheiden meening juister aantemen, dat de Schrijver ook hier eene volkomene gelijkheid, niet enkel eene zokere mate van gelijkvormigheid heeft willen aanduiden. Dit wordt ook nog meer aannemelijk door de woordjes *κατὰ πάντα*, waarbij beter het begrip van gelijkheid, dan dat van gelijkvormigheid past.

Het sterkst echter wordt in onzen Brief de ware menschheid van den Christus uitgesproken, waar hij gezegd wordt „in alles verzocht te zijn geweest gelijk wij”, (IV:15). Tegenover de verzoeken is Christus geheel in denzelfden toestand geweest als wij, op ééne uitzondering na. Hij is verzocht geworden, en zal dit *κατὰ πάντα καθ' ὁμοίότητα* zijn geweest, dan moet er bij Christus ook een mogelijkheid bestaan hebben om te zondigen. Hoe zouden toch de verzoeken bij Hem van denzelfden aard geweest kunnen zijn als bij de menschen, wanneer bij Hem niet even als bij de laatsten het zondigen het gevolg kon wezen? Bestaat er geen mogelijkheid van te zondigen, dan gaat ook het begrip „verzocht worden” verloren. Ook beperkt men het begrip *κατὰ πάντα*, bij het aannemen van eene slechts van buiten komende verzoeking te zeer. Vooral de verzoeken, die in het lijden

1) Zie PAPER in voce.

van Christus gelegen zijn, heeft de Schrijver op het oog. Dit blijkt inzonderheid uit II:18, waar wij vinden: *ἐν ᾧ γὰρ πέποιθεν αὐτὸς πειρασθεῖς, δύναται κ. τ. λ.*, en niet alleen het laatste lijden, maar dat gedurende zijn geheele leven op aarde wordt hier bedoeld. Zelfs kan men, om *κατὰ πάντα* niet te kort te doen, de „unsündlichen natürlichen Affecte der Lust und Unlust, des Behagens und Missbehagens, der Freude und des Schmerzes, u. s. w.”¹⁾ hier mede insluiten, zoodat wij kunnen zeggen, dat Christus niet alleen van buiten, door den Satan of door de wereld, maar ook van binnen, door natuurlijke aandoeeningen en physische toestanden, in verzoeking gekomen is. Dit lijden nu, waarin hij verzocht is geweest, heeft hem juist bekwaam gemaakt om ook degenen, die verzocht zijn, te hulp te komen. Bij de verklaring van II:18 bestaat er verschil onder de uitleggers, hoe men *ἐν ᾧ* heeft op te vatten. Sommigen (BLEEK en EBRARD) verklaren het als in de beteekenis van *ἐν τούτῳ ὅ*; anderen (DE WETTE, HOFMANN, THOLOUCK) omschrijven het door *ἐν τούτῳ ὅτι*. KURTZ, in zijn ten jare 1869 verschenen *Commentar*, vereenigt zich op zuiver taalkundige gronden met de eerste opvatting, en weerlegt de bezwaren die er tegen ingebracht zijn. Vervolgens is er verschil of *ἐν ᾧ πέποιθεν* met *πειρασθεῖς* moet verbonden worden (zoo LÜNE-MANN, DELITZSCH e. a.), dan wel met *δύναται βοηθῆσαι* (HOFMANN, WINER en ook KURTZ). Hoe het ook verstaan worde, dit is zeker, dat de Schrijver heeft willen zeggen, dat de verzoeking van Christus, waarin hij ook in zijn lijden gebracht is, noodzakelijk was, om hem in staat te stellen anderen die verzocht zijn te hulp te komen.

Tot de ware menschelijke natuur van Christus, zooals

1) RIEHM. S. 321.

die door onzen Schrijver is geschetst, behoort vooral nog een laatste trek, nl. die zijner menschelijke ontwikkeling. In II: 17 lezen wij, dat hij den broederen in alles moest gelijk worden, om medelijdend te worden. Om de plaatsing der woorden in dit vers nemen wij het woord *ἐλεήμων* als geheel op zich zelf staande, en vertalen dan met BLEEK en DE WETTE: „opdat hij medelijdend zou worden en een getrouw Hoogepriester.” Door dat Christus zelf waarlijk mensch is geweest, heeft hij de zwakheden der menschen leeren kennen, en kan hij daarmede nu als Hoogepriester mededoogen hebben. Uit hetgeen hij heeft geleden heeft hij gehoorzaamheid geleerd, niettegenstaande hij de Zoon was (V: 8). Dit leeren geeft eene ontwikkeling te kennen, echter niet van niet kennen tot kennen, maar van kennen tot beter en volmaakter kennen. Die ontwikkeling is dus „ein Wachsthum im Guten,” (RIEHM, S. 329). 1)

1) Reeds boven wezen wij er op hoe de Schrijver, door de woorden *καίπερ ὡς υἱός* te bezigen, het bevreemdende der tegenstelling, die hier oprijst, zelf toont te gevoelen. Kan 't nog hetzelfde subjekt zijn, waarvan hij in Hfdst. I zulke verhevene eigenschappen had opgesomd, dat hier voorkomt in een phase van ontwikkeling en toeneming, waardoor het eerstgestelde schijnt te vervallen? De beantwoording dezer vraag, die RIEHM gesteld heeft, laat in 't oog van een zijner beoordeelaars hier te lande veel te wenschen over. In de voorstelling van genoemden geleerde is, volgens Dr. C. P. HOFSTEDER DE GROOT (*Nieuwe Jbb.* 1859. bl. 515), groote onvolledigheid en tegenstrijdigheid af te keuren. „Volgens RIEHM,” zegt hij, „is dus de Schrijver vrij ongelijk aan zich zelve. Hetzelfde subject, dat als *υἱός* de wereld heeft geschapen, heeft als *υἱός* de verzoeking overwonnen — doch zonder dat er zamenhang tusschen deze twee bestaat.” Wij erkennen met hem er groot gewicht van dit bezwaar. En hij, die in staat is hier voldoende uitkomst te geven, zal het grootste raadsel, het hoogste probleem der hedendaagsche Theologie, ja der Christelijke Godgeleerdheid van alle eeuwen hebben opgelost. Maar is het ook aan te wijzen, dat de Auteur van onzen Brief zelf hiervoor de vereischte wenken heeft

Zoo sluit dan volgens onzen Schrijver het eene het andere niet uit. Met BLEEK en DE WETTE verbinden wij *καίπερ* met *ὡν υἱός* en niet gelijk HEINRICHS e. a. met *ἐμαθεν*, die dan vertaalt: „obwohl er als Sohn durch Leiden Gehorsam lernte”, hetgeen grammaticaal onjuist is, en niet in het verband past (zie hierover BLEEK a. h. l.).

gegeven? Staan niet veel meer de genoemde tegenstellingen onvermijdelijk in zijn geschrift te lezen? Dr. HOFSTEDÉ DE GROOT erkent: „Geen Schrijver des N. V. drukt zoo sterk de menschheid van Jezus, zijne gelijkheid aan ons in alle dingen *χαρὶς ἀμαρτίας*, zijne verzoeken, zijn leeren van gehoorzaamheid, zijne ontwikkeling tot volmaaktheid; en behalve Johannes is er geen boek in den N. T. Kanon, waar de voormenschelijke, goddelijke verhevenheid van den Zoon van God boven al wat schepsel is, boven de Engelen ook, zoo sterk wordt geleerd.” In de erkenning van het bestaan dezer ontzachelijke tegenstelling bij onzen S., stemt dus Dr. HOFSTEDÉ DE GROOT met RIEHM volkomen overeen. Is het dan wel een billijke eisch, om van hem, die zich tot taak gesteld heeft de beschouwingen van een ander te reproduceeren, tegelijk te vergen, dat hij al wat daarin raadselachtigs voorkomt oplosse? Treedt men daarmede niet van het terrein der Bijbelsche Theologie over op dat der bespiegeling der Religionsphilosophie? En is dit niet juist bij de Christologie der Apostolische Schrijvers, waar wij hunne uitspraken geen geweld willen aandoen, de groote moeielijkheid, dat het hier een persoon geldt, wien zij attributen toeschrijven, van wier vereeniging in één en hetzelfde menschelijke subjekt wij volstrekt geene analogie *in ons zelve* hebben? DORNEE zegt terecht van de Christologie dat, wanneer al het metaphysische aan den persoon van Christus ontnomen wordt, Hij daardoor terstond alle belangrijkheid verliest. Leidt dit niet tot de vraag, of het ons wel ooit gegeven zal worden, dat alles, wat wij zoowel elders als ook in den Hebr. brief van Hem vinden, zóó voor onze bespiegeling te laten coincideeren, dat daardoor alle schijnstrijdigheid is opgeheven? — Met Dr. HOFSTEDÉ DE GROOT zeggen wij: „Broken met alle mogelijke kerkelijke traditie werd onlangs tot eerste vereischte voor elken theoloog gesteld. In vollen nadruk geldt dit voor hem, die de Bijbelsche Theologie wil beoefenen.” Maar wordt men reeds ontrouw aan dit beginsel, bijaldien men zich van gebruikelijke, nu eenmaal overal gangbare en geijkte godgeleerde termen bedient? „Praeëxistentie, eeuwige praëxistentie, de beide toestanden, en wat al meer kunstvoor-

c. Is Christus nu der ware menschelijke natuur deelachtig geworden, zoodat hij zelfs aan de verzoeken is onderworpen geweest, van hem kan gezegd worden, dat hij ook in dien toestand zonder zonde is gebleven. In alles is hij verzocht geworden gelijk wij, doch *χωρὶς ἁμαρτίας* (IV: 15). Met RIEHM omschrijven wij deze

den de Theologen hebben uitgedacht, zij passen niet in de Bijbelsche Theologie." Wij kunnen dit zoo onbepaald niet toegeven, maar zien ook niet, dat men door het gebruik daarvan alleen reeds gevaar zou loopen "het zuiver historisch standpunt te verwringen, door voorliefde voor kerkelijke systemen." Voorzeker het is de roeping en taak der Bijbelsche Theologie "de voorstellingen der gewijde Schrijvers zoo getrouw mogelijk in haar eigenaardigen vorm en samenhang weer te geven," maar, naar onze bescheiden meening, niet zoozeer, "opdat het levende beeld van den Schrijver, in zijne kleeding, houding en spraak voor ons sta" — hetgeen vooral bij den onbekenden Auteur van den Hebr. brief wel ondoenlijk zal zijn, — maar opdat zijne leertype, zijne gronddenkbeelden, zijne opvatting en begrippen in onze wetenschappelijke taal "verstaanbaar worden voor onzen tijd." Men zou echter te ver gaan, wanneer men nu ook van de Bijbelsche Theologie wilde vergen, dat zij de taak moest op zich nemen, om van alles wat een Apostolisch Schrijver naast elkander geleerd heeft, het wijsgeerig verband waarin het tot elkander staat aan te toonen, of in zijnen naam te antwoorden op alle vragen en bedenkingen, die wij omtrent zijn leerstelsel kunnen te berde brengen. Dit ligt blijkbaar op een ander gebied dan dat der Bijbelsche Theologie. Staat het nu op grond van onbevooroordeelde en nauwkeurige exegese vast, dat de Schrijver van onzen Brief over één subjekt spreekt, dat hij *ὁὸς τοῦ θεοῦ* noemt, waaraan hij eensdeels de schepping der wereld toekent, andersdeels (nadat hij diens menschwording vermeld heeft) menschelijke ontwikkeling en verzoekbaarheid toeschrijft, dan is hier zeker sprake van een wondervol, onbegrijpelijk, geheel eenig subjekt, welks voorstelling allerlei schijnstrijdigheden moet opleveren; maar hij, die des Auteurs gevoelen daaromtrent gotrouwelijk reproduceert, verdient, omdat hij de genoemde raadselen niet kan oplossen, geenszins het verwijt: "Zoo wordt het ééne subject..... nu eens als één wezen gedacht, dan weder in twee geestelijke personen gedeeld, waarvan de een van eeuwigheid bestaan heeft bij den Vader, en de andere op aarde gehoorzaamheid heeft geleerd."

woorden door „ohne dass jedoch irgendwie mit seinen Versuchungen Sünde zusammen zu denken ist.”¹⁾ In geenen deele kunnen wij ons met hen vereenigen die het verklaren: „bchalve in de zonde.” Om dit uit te drukken had de Auteur van den Brief moeten schrijven: *κατὰ πάντα χωρὶς τῆς ἀμαρτίας* (zie DE WETTE a. h. l.). Aan Jezus zijn inwendige en uitwendige zonden geheel vreemd. De Ἰδία ἐπιθύμια, die bij zondige stervelingen een onuitputtelijke bron is van zondige opwellingen²⁾, was bij Jezus het vermogen, dat alleen het reine en heilige tot voorwerp had. Zijn „verzocht worden” is een zuiver passief. Het praedikaat ἁμωμος wordt hem dan ook door onzen Schrijver toegekend (IX:14). Volgens LIMBORCH en BLEEK is dit in de eerste plaats op hem toe te passen in zijn staat van verheerlijking, maar met DE WETTE en ook RIEHM zien wij hiervoor geen redenen, en verklaren het liever van zijn vlekkeloos leven op aarde. Zoo ook houden wij het met RIEHM niet alleen voor zeer waarschijnlijk, maar zelfs voor zeker, dat de Schrijver bij VII:26 gedacht heeft aan het aardse leven van Christus, (tegen BLEEK). Zelfs de uitdrukking *κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν* is naar onze meening niet synoniem met het volgende *ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν*, maar in ethisch-religieusen zin te verstaan (tegen BLEEK en DELITZSCH).

Met onderscheidene trekken teekent de Schrijver een beeld van het heilige karakter van Jezus. Hij noemt hem πιστός (III:2, II:17), zegt van hem dat hij na sterke smeeking en tranen verhoord is ἀπὸ τῆς εὐλαβείας (V:7), dat hij gehoorzaam is geweest (V:8, X:5—7), en eindelijk, dat hij die ὑπομονὴ is deelachtig geweest

1) n. n. O. S. 322.

2) Overeenkomstig Jak. I:14.

(ὑπέμεινεν XII:2) in het loopen van zijn loopbaan, die de Christen ook noodig heeft, om het door God beloofde te erlangen (vgl. X:36). Onder alle verzoekingen, in al zijn lijden, zonder zonde gebleven zijnde, is hij eindelijk gekomen in een toestand, die door onzen Schrijver de *τελειωσις* genoemd wordt. BAUMGARTEN-CRUSIUS ziet in dit woord het begrip, eensdeels van eene inwijding tot het Hoogepriesterlijk ambt, van een „zur vollen Amtswirksamkeit gelangen”, andersdeels van een „zum himmlischen Leben gelangen”, en vindt er dan nog een nevenbegrip in, namelijk, dat van „sittlich vollenden.” BLEEK verklaart het alleen van zijne heerlijkheid, waarmede hij door zijne verhooging ter rechterzijde des Vaders is gekroond. REUSS vertaalt het door „la parfaite justice.” Met RIEHM omschrijven wij het liefst aldus: „Christus ist durch den Uebergang aus dem Diesseits in dem Jen-seits, aus dem Lande der Sünde, der Schwachheit und des Todes in das Land der Heiligkeit, der Herrlichkeit und des ewigen Lebens und durch den Eingang in die vollendete Gemeinschaft mit Gott, welcher zugleich die Vollendung seines Mittlerverhältnisses war, in jeder Beziehung das geworden, was er werden sollte” (S. 342). In II:10 wordt vooral zijne zedelijke volmaaktheid op den voorgrond gezet, daar toch als een gevolg van het *τελειῶσαι* genoemd wordt, dat hij geschikt is om *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* te zijn. Ook V:2 ligt in *τελειωθεὶς* een zedelijke volmaaktheid opgesloten; dit blijkt uit het vorige vers. Hoofdst. VII:28 wordt hij *τετελειωμένος* genoemd tegenover de menschen, als *ἔχοντας ἀσθένειαν*, waardoor nu voortaan de mogelijkheid van zondigen is uitgesloten.

Vatten wij nu al het boven ontwikkelde samen, dan komen wij tot de slotsom, dat de Schrijver als vereisch-

ten tot het Hoogepriestersambt van den Zoon Gods noodwendig achtte zijne menschwording, die niet in schijn maar in waarheid heeft plaats gehad, en die onmisbaar was tot het volbrengen van de hoofdzaak in zijn heerlijk ambt, het ondergaan van lijden en dood ten nutte van hen die hij met God verzoenen zou.

§ 2. *Karakter van zijn ambt.*

Waren voor den Zoon van God de vereischten tot zijn hoogepriesterlijk ambt geheel eenig, evenzoo eenig is het karakter, dat daaraan moet worden toegekend. God had zich eenmaal het Israelietische volk uitverkoren, om Hem een priesterlijk koninkrijk te zijn (Exod. XIX : 6), en wederom uit dat volk één stam en meer bijzonder één geslacht, waarin zich de religieuse bestemming van het geheele volk concentreerde, het geslacht van Aäron, dat den priesterstand vormde. Deze culmineert in één individu, in den Hoogepriester.

Naar Israelitische voorstelling, ook door onzen Schrijver gehuldigd, ligt de noodzakelijkheid van het priesterambt in de zondigheid der menschelijke natuur. De mensch kan niet tot God naderen ¹⁾ zonder voorafgegangene verzoening zijner zonden door een offer. Daar hij

1) Zie BÄHR. *Symb. des Mos. Cult.* II. S. 11—17. „Das Nahen, Nahesein, Nahebringen wird öfter sehr deutlich als das eigentliche Wesen des Priesterseins bezeichnet, ja als völlig synonym damit durch ein und dasselbe Wort ausgedrückt. . . Diejenige Handlung nämlich, um die sich der ganze Cultus dreht und bewegt, die darum auch als die eigentliche priesterliche betrachtet werden kann, ist das Opfern, dieses aber heisst in der Ritualsprache schlechthin **נִקְרָיָב** d. i. Nahebringen, und das Opfer selbst führt als die allgemeinste, umfassendste Benennung den Namen **נִקְרָיָב** .

nu als zondig wezen dit offer zelf niet brengen kan, heeft hij behoefte aan een Plaatsbekleeder. Πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν (V:1). De Schrijver spreekt hier van den Hoogepriester onder het O. T. in het algemeen. Dit blijkt vooral uit de volgende verzen. Eerst in het 5de vs. begint hij weder te handelen over Christus. De woorden ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος zijn echter niet als appositie bij het subjeet te voegen (gelijk *THOLOUCK* doet), maar zijn veeleer een inleiding op, en een voorwaarde van het volgende: ὑπὲρ ἀνθρώπων. De formule τὰ πρὸς τὸν θεόν is hier, evenals in II:17, een adverbiale uitdrukking, die is weder te geven door „bij God” (vgl. *BLEEK* a. h. l.). Iedere Hoogepriester wordt dus gesteld „voor de menschen” d. i. ten hunnen behoefte, om hun plaatsbekleeder te zijn bij God, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἀμαρτιῶν. Het wezen des Hoogepriesters bestaat dus daarin, dat hij offers brengt voor de zonden, d. i. ter verzoening der zonden. Zal nu werkelijk een Hoogepriester hieraan ten volle beantwoorden, dan moet zijne gemoedstemming zoo zijn, dat hij μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις zij; en het is noodig, dat hij door God zelf tot het hoogepriesterambt geroepen worde. Vs. 2 wordt gezegd, dat de Hoogepriester kan μετριοπαθεῖν met de zwakheden en dwalingen van anderen, daar hij ook zelf met zwakheid omringd is. Μετριοπαθεῖν is door de oudere uitleggers meest verkeerdelijk in dezelfde beteekenis genomen als συμπαθεῖν. Zoo vertaalt het ook de *Vulgata* met *condolere*. Volgens de etymologie van het woord beteekent het πάσχειν μετρίως, κατὰ τὸ μέτρον, en geeft de rechte maat van aandoening te kennen, zowel tegenover een al te sterke uiting van zijn gevoel, als tegenover een Stoische apathie. Zoo is het ook noodig

dat de Hoogepriester zich de zonden der menschen kan aantrekken, maar hij moet er zich niet zoo door laten verbitteren, dat hij alle genegenheid verliest om iets tot hunne verzoening bij God te weeg te brengen. In die gemoedsstemming nu kan hij verkeerem, daar hij zelf met zwakheid omringd is. De menschelijke zwakheid, hier voornamelijk op zedelijk gebied, waardoor de zonde bij den mensch een vrijen toegang vindt, omringt hem als een kleed, zoodat zij van alle kanten tegen hem aandringt, en hij dus uit eigene ervaring weet, hoe moeielijk het is, haar voortdurend te weerstaan. Wegens die ἀσθένεια nu moet hij, gelijk voor het volk, ook voor zich zelve, ter verzoening zijner zonden offeren. Dat vs. 3 als een zelfstandige zin moet worden beschouwd, niet afhankelijk van ἐπί in vs. 2, gelijk DE WETTE, HOFMANN en DELITZSCH willen, heeft RIEHM (S. 434 noot) aangetoond.

In het 4^{de} vs. zegt de Schrijver, dat niemand voor zich die eer neemt, maar door God er toe geroepen wordt. Het hoogepriesterambt wordt door hem een τιμή genoemd, en voorzeker was het wel een eer, uit zijne medezondaren door God uitverkoren te zijn, om tot Hem te mogen naderen. Zoo is ook aan de Levietische Priesters een voorrecht geschonken, boven de overige kinderen van Abraham. (Zie de goede verklaring van VII:5 bij DE WETTE a. h. l. tegen BLEEK en BÖHME). Aäron nu is uitverkoren om Hoogepriester te zijn met uitdrukkelijke bepaling, dat na hem zijne zonen priesters en hoogepriesters zouden zijn. Zoo kon de Schrijver VII:8 zeggen, dat de Wet hoogepriesters aanstelt, terwijl hij het V:4 weder als een uitverkiezing Gods heeft voorgesteld. Dat O. Tsche hoogepriesterschap nu lijdt aan gebreken en onvolmaaktheden. Vooreerst steunt het op eene ἐντολή

σαρκίνη, d. i. eene instelling die slechts op de vleeschelijke afstamming, op lichamelijke volmaaktheid (Lev. XXI) berust en daardoor ook zwak en onnut, ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές, kan genoemd worden (VII:18). Vervolgens is het niet aan den persoon gebonden, want het zijn menschen die sterven (VII:8), die door den dood verhinderd worden hoogepriester te blijven (VII:23). En eindelijk ontbreekt bij de O. Tsche hoogepriesters de heiligheid, die volstrekt noodzakelijk is voor een nadering tot God, die een werkelijke vergeving der zonden tengevolge heeft. De ἐντολή, waarop dit hoogepriesterschap rust, wordt door onzen Schrijver προάγουσα genoemd (VII:18), d. i. een voorloopige. Een volkomen hoogepriesterschap is er op gevolgd in Christus, die Hoogepriester was niet naar de wijze van Aäron, maar naar de ordening van Melchizedek. Deze Hoogepriester was niet aan de ἐντολή σαρκίνη gebonden. Het priesterschap was met hem veranderd, en noodzakelijk moest er dus ook verandering van wet plaats hebben (VII:12). Hij was Hoogepriester, de vertegenwoordiger der menschen bij God, niet door een vleeschelijke inzetting er toe gekomen, (slechts de afstammelingen van Levi mochten het altaar bedienen, en hij was uit Juda gesproten VII:14), maar door het woord der eedzweering aangesteld (VII:28). Zijne verhouding tot God verhoogt zijne priesterlijke waarde, en laat a priori verwachten, dat hij de beste vertegenwoordiger der menschheid voor God zal zijn. Zijn Zoonschap Gods zou echter, aan de andere zijde, even goed een hinderpaal kunnen zijn voor zijn hoogepriesterlijke bediening, omdat oen onmisbaar vereischte daarvoor is, het kunnen μετριοπαθεῖν τοῖς ἀγνωστοῖσιν καὶ πλανωμένοις, en Hij, als de Zoon van God verre hier boven verheven, niet, als de aardsche hoogepriesters, ἀσθένεια bij ondervinding kent, ware dit

bezwaar niet weggenomen door zijne menschwording en zijn verzocht worden in de dagen zijns vleesches.

Ook wijst de Schrijver er op, dat Christus door God zelf tot de priesterlijke waardigheid geroepen is. Hij die tot Hem gezegd heeft: „Gij zijt mijn Zoon,” heeft ook gezegd: „Gij zijt priester tot in eeuwigheid naar de ordening van Melchisedek” (V:5, 6). De Auteur van onzen Brief omschrijft God hier met: *ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν Ἰῶς μου εἶ σὺ*, om daarmede zoo sterk mogelijk de innige betrekking tusschen God en Christus te doen uitkomen. DE WETTE ziet ook in deze woorden, die aangehaald zijn uit Ps. II, eene benoeming tot Hoogepriester. Ook EBRARD, die vooral door het woordje *καὶ* tot deze opvatting is gekomen. Met BLEEK en KURTZ meenen wij echter, dat de verbinding der beide citaten juist deze beteekenis heeft: „Hij die tot hem gezegd heeft: Gij zijt mijn Zoon, heeft hem met den titel van hoogepriester vereerd, dit blijkt uit die andere plaats, waar God tot hem gezegd heeft: gij zijt priester tot in eeuwigheid naar de ordening van Melchisedek.” Dat Christus het hoogepriesterschap zich niet aangematigd, maar van God ontvangen heeft, wordt nog bewezen in V:7—10, waar de wijze waarop hij Hoogepriester werd door onzen Schrijver wordt geschetst. Christus heeft in de dagen zijns vleesches met sterk geroep en tranen gebeden en smeekingen gedaan tot Hem, die hem van den dood kon redden, en is „wegens de godvruchtigheid” verhoord ¹⁾; heeft,

1) Deze vertaling van *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* wordt door ons verkozen boven die der Statenoverzetteren „uit de vreeze”, zooals ook HOFMANN, *Schrybew.* II. 1. S. 205 f. het nog verstaat en verdedigt. Dat *ἀπὸ* toch den grond, de oorzaak, in den zin van het lat. *propter*, kan te kennen geven, wordt door WINER, *Gramm.* 1869. S. 348, gestaafd met de daar aangehaalde plaatsen Matth. XVIII:7, Luc. XIX:3. Ook is er terecht

ofschoon hij de Zoon was, gehoorzaamheid geleerd van datgene wat hij geleden heeft, en is tot τελείωσις gekomen, voor allen die hem gehoorzaam waren een oorzaak der eeuwige zaligheid geworden, door God verklaard zijnde tot Hoogepriester naar de ordening van Melchisedek. Met die gebeden en smeekingen bedoelt de Schrijver hier het gebed in Gethsemané. Vele uitleggers, als CALVIJN, LIMBORCH, SCHULZ e. a., denken aan het gebed aan het kruis, Matth. XXVII:46. Hiertegen merkt DE WETTE echter terecht op: „es ist diess aber ganz unpassend, da der Verf. das Gebet offenbar als Vorbereitung und Bedingung des ἔμαθε betrachtet, es also dem Leiden vorhergehen muss.” Dat δεήσεις προσφέρειν eene toespeling zou zijn op ἵνα προσφέρῃ in vs. 1, en dus het offer zou te kennen geven, dat hij voor zich zelven had te brengen, wordt door THOLUCK, HOFMANN en andere uitleggers aangenomen. Naar onze bescheiden meening is hier echter geen sprake van offeren, daar toch δεήσεις προσφέρειν een meer gebruikelijke term is voor gebeden doen, en het ook kwalijk zou te rijmen zijn met VII:27. Die gebeden nu waren om redding van den dood; dit is toch de verklaring van de minder bepaalde uitdrukkingen: gebeden en smeekingen tot Hem die hem van den dood kon redden. Daar er bijgevoegd is dat hij verhoord is, kan dit σώζειν ἐκ θανάτου niet beteekenen „een behoeden tegen den dood,” maar „een redden uit de macht des doods.” DE WETTE verklaart het als „een sterken in het lijden.” Meer

door DELITZSCH a. h. l. op gewezen, dat, ofschoon ἐλλάβειν evenzeer „vrees” als ook „godsvrucht” kan beteekenen, hier geen sprake is van een verhoord gebed om „bevrijding van de vreeze des doods”, maar om het σώζειν ἐκ θανάτου.

kunnen wij ons met BLEEK vereenigen, als hij het van de opstanding uit den dood opvat. Wij gevoelen het volle gewicht van het bezwaar door KURTZ a. h. l. geopperd, waar hij zegt, dat dit eigl. geen verhooring is van het gebed in Gethsemané, maar zien toch niet in, dat zijne verklaring minder aan bedenking onderhevig is, als hij de bede om redding uit den dood doet coïncideeren met, of zich oplossen in de woorden, door Jezus aan het kruis uitgesproken: „Vader in uwe handen beveel ik mijnen geest.” Zijne bede nu om redding uit den dood is verhoord, hij is tot τελείωσις gebracht en zodoende voor allen, die hem gehoorzaam zijn, een oorzaak der eeuwige zaligheid, door God verklaard zijnde tot Hoogepriester, naar de ordening van Melchisedek.

Κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ wordt door onzen Schrijver gebruikt in den zin van κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ (VII:15), niet gelijk SCHULZ meent als de aanduiding, dat Jezus de opvolger van Melchisedek is. Wat de uitdrukking κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, naar de meening van onzen Schrijver, beteekent, is in Hoofdst. VII uiteengezet. Met het geschiedverhaal van Gen. XIV:18 v.v. voor oogen, geeft hij dien Melchisedek de volgende praedikaten: „priester des Allerhoogsten Gods, koning der gerechtigheid en des vredes, zonder vader, zonder moeder, zonder geslachtsrekening, geen begin der dagen en geen einde des levens hebbende, gelijk gemaakt aan den Zoon van God, en priester blijvende tot in eeuwigheid.”

Het is duidelijk dat de Schrijver daarbij geenszins eene allegorische uitlegging van het O. V. heeft aangewend, gelijk sommigen meenen (b. v. LUTTERBECK en SCHUMANN), maar dat hij van een feit in de O. Tsche geschiedenis een typisch gebruik heeft gemaakt. Daardoor komt hij er toe om het beeld van Melchisedek in

zijn voorafschaduwende beduidenis te teekenen, niet alleen naar hetgeen in Gen. XIV van hem wordt vermeld, maar ook naar hetgeen aldaar van hem wordt verzwegen.¹⁾ Dit is de grond waarom hij hem de overigens zonderlinge en niet weinig bevreemdende benamingen geeft van ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος enz. Hiermede heeft onze Schrijver geenszins bedoeld te ontkennen, dat Melchisedek, de tijdgenoot van Abraham, uit een aardschen vader gesproten zou zijn of een moeder uit de menschen zou hebben gehad. Men herinnere zich slechts hoe ook Sarah door PHILO ἀμήτωρ genoemd wordt, om geen andere reden dan dat hare moeder in het geschiedverhaal van Genesis niet wordt vermeld. Zoo heet ook Servius Tullius bij Liv. IV: 3, *captiva corniculana natus, patre nullo, matre serva*²⁾. Zoo zal dan ook onze Schrijver het onderscheid hebben willen doen uitkomen tusschen Melchisedek en de Levietische priesters, die niet tot dit ambt konden worden toegelaten zonder uit de genealogiën bewezen te hebben, dat zij van vaders en moeders zijde afstamden uit Aäron. Hieruit ontvangen ook de andere attributen, die aan dezen koning van Salem door onzen Schrijver worden toegekend, hun natuurlijk licht. Onafhankelijk van elke genealogie was hij Priester van den Allerhoogsten God, en wordt hij door onzen Schrijver genoemd μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, het is omdat hij in hem ziet een hoogepriester, van wien de voorganger noch de opvolger bekend is, en wiens priesterchap dus het kenmerk der eeuwigheid in zich draagt.

Deze priester-koning was verre boven de Levietische

1) Zie dit in een helder licht gesteld door BIEHM, a. a. O. S. 195 ff.

2) Men vergelijke het belangrijke Artikel „Melchisedek” van Dr. NARGELSBACH in HRRZOGS *B. E.*

priesters verheven. De laatstgenoemden namen wel tienden van hunne volksgenooten, die met hen uit de lendenen van Abraham waren voortgekomen; Melchisedek daarentegen heeft van Abraham zelf tienden ontvangen, en heeft dezen daarbij gezegend, waaruit blijkt dat hij meerder dan Abraham was (VII: 5—7). Dan zijn de Levietische priesters ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι; terwijl zoowel het stilzwijgen van het geschiedverhaal over zijnen dood, als de positieve getuigenis in Ps. CX: 4, Melchisedek als levend doet voorkomen. Eindelijk heeft ook Levi, de stamvader dergenen die tienden namen, als zijnde in de lendenen zijns vaders Abraham, zelf aan Melchisedek tienden gegeven (VII: 9, 10). Het hoogepriesterschap, naar de ordening van Melchisedek, is dan ook daarin boven dat naar de ordening van Aäron verheven, dat het een „nicht durch fleischliche Abstammung, sondern durch innere persönliche Befähigung bedingtes Priesterthum, ewiges Leben und darum beständiges Bleiben im Priesteramt, und Erhabenheit über die levitischen Priester”¹⁾ tot hoofdkarakter heeft.

Had nu het Levietische Priesterschap de τελείωσις bewerkt, dan zou er geen ander priesterschap noodig geweest zijn (VII: 11). Daar nu het Levietische priesterdom niet in staat was tot τελείωσις te brengen, zoo moest er een ander priester zijn, niet naar de wijze van Aäron, maar naar de ordening van Melchisedek, d. i. niet krachtens vleeschelijke afstamming dit geworden, eeuwig levende, het voortdurend kunnende blijven, en verheven boven de Levietische priesters. Zulk een Hoogepriester nu was Christus, die niet als afstammeling van Levi recht had op het Hoogepriesterambt, daar hij toch uit

1) RIEHM. S. 455.

Juda was gesproken, met betrekking tot welken stam Mozes niets gezegd heeft van het priesterschap (VII:14). Hij is niet Hoogepriester geworden, *κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης*, maar *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου* (VII:16). Het onvergankelijke leven van Christus hier bedoeld is niet alleen dat met zijne opstanding begonnen is (zoo DELITZSCH en HOFMANN, II. S. 403), maar zijn geheele leven. Door de opstanding is gebleken, dat hij van den beginne af de kracht van het onvergankelijke leven in zich heeft gehad. Daardoor kon hij dan ook Priester zijn, *κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισέδεκ*, en als zoodanig is hij voortreffelijker dan de Levietische priesters.

Het priesterschap onder het O. V. is zonder eedzweering ingesteld, Christus is echter door God met een eed in het priesterschap bevestigd. "Ὁμοσεν κύριος, καὶ οὐ μεταμεληθήσεται: Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα, zegt onze Schrijver in Hfdst. VII:21, met de woorden uit Ps. CX:4, en die eed is onherroepelijk (vgl. VI:16). Door dit eeuwig Hoogepriesterschap nu is Jezus ook van een zoo veel beter verbond borg (*ἔγγυος*) geworden (VII:22). Dit *ἔγγυος* sluit niet in zich het werk der voldoening van Christus, maar is een praedikaat, dat Christus toekomt als deggen, die instaat voor de vervulling der beloften in dat betere verbond gegeven, en haar waarborgt.

Verder wordt het priesterschap van Christus een *ἀπαράβατος* genoemd (VII:24), d. i. een onveranderlijk. Zonder verandering of verwisseling zal het steeds hetzelfde blijven, en dit omdat hij niet door den dood verhinderd wordt, zijn hoogepriesterlijk ambt te blijven bekleeden. Zoo is dan *μένειν* in vs. 24 niet van het „priester blijven” te verstaan, maar van het „eeuwig leven.” Door dit eeuwig hoogepriesterschap nu is Christus

in staat, om de ware *τελειωσις* aan te brengen, want daar hij altijd leeft om voor hen te bidden, kan hij degenen, die door hem tot God gaan, volkomen redden van de zonden en hare gevolgen, en alzoo het groote heil aanbrengen, dat God voor hen, naar luid der belofte, heeft bepaald (VII: 25).

§ 3. *De dienst in Zijn ambt.*

In de eerste plaats doet zich hier de vraag op: „Wanneer is de dienst van Christus in Zijn hooge priesterlijk ambt aangevangen?” Op deze vraag is zeer verschillend geandwoord, vooral sedert de 16^e eeuw, en nog tot op onzen tijd is het een gewichtig verschilpunt onder de exegeten en dogmatici. FAUSTUS SOCINUS is de eerste geweest, die er de aandacht op gevestigd heeft, door in een geschrift tegen VOLANUS van de gewone leer der kerk af te wijken. Zijne meening nl. was, dat Christus eerst door zijne verhooging hooge priester geworden is, dat eerst in den hemel zijn werk als zoodanig een aanvang heeft genomen. De offerdood van Christus rekent hij dus niet tot diens priesterlijke werkzaamheid. Talrijke verdedigers heeft deze leer gevonden onder de oudere en ook onder de nieuwere commentatoren. Vele plaatsen uit onzen Brief zijn door hen aangehaald tot staving van hun gevoelen. Voornamelijk vestigen zij de aandacht op VIII: 4, waar, naar hunne overtuiging, duidelijk door onzen Schrijver is uitgesproken, dat Christus slechts in den hemel hooge priester is, en niet op aarde deze waardigheid bekleed heeft. Ook V: 8 vv. en VI: 20 schijnen voor hun gevoelen te pleiten, en worden ook door hen als bewijspplaatsen aangevoerd; en verder be-

roepen zij zich vooral daarop, dat wel het inbrengen van het bloed in het heiligdom, maar niet het slachten van het offerdier bij de Israelieten een priesterlijke handeling was, daar toch dit laatste door den offeraar zelve geschiedde.

Terwijl deze meening nu door velen werd verdedigd ontbrak het ook niet aan handhavers van het tegenovergestelde gevoelen, namelijk dat Christus reeds met zijn offerdood zijn hoogepriesterlijke werkzaamheid heeft aangevangen, en dat dus de dienst in het hoogepriesterlijk ambt reeds op aarde begonnen is. Wanneer de Socinianen, wier opvatting onder de nieuwere exegeten door BLEEK verdedigd wordt, beweeren, dat het slachten van het offerdier geen handeling van den priester was, verliezen zij uit het oog, dat het offer, waarvan hier in onzen Brief voornamelijk sprake is, te vergelijken is, en ook door onzen Schrijver vergeleken wordt, met het offer van den Hoogepriester op den grooten verzoendag. Dit werd zonder twijfel eigenhandig door den hoogepriester geslacht. Wel wordt door onzen Schrijver de priesterlijke handeling van Jezus Christus in den hemel op den voorgrond gesteld, maar uit hetgeen hij ook hieromtrent zegt, volgt volstrekt niet, dat die werkzaamheid eerst in den hemel aanving. Slaan wij toch het oog op IX:25. Daar lezen wij, dat Christus niet zich zelve dikwijls behoefde te offeren, gelijk de hoogepriester jaarlijks inging in het heiligdom met vreemd bloed. Προσφέρειν ἑαυτὸν is hier vergeleken met het jaarlijks ingaan van den hoogepriester met het bloed, en dus wordt hier van de handeling in het heilige der heiligen gesproken; maar daar aan het inbrengen van het bloed nog iets vooraf ging, namelijk het slachten van het offerdier, dat óók door den hoogepriester geschiedde, zoo kan men ook uit dit vers niet

besluiten, dat de geheele hoogepriesterlijke handeling van Christus bestond in het inbrengen van bloed. *Προσφέρειν* (de gewone vertaling van het Hebr. *הִקְרִיב*) wordt toch gebruikt van de geheele handeling bij het offeren. Deze begint met het slachten van het offerdier in den voorhof, en eindigt met sprengen van het bloed op het verzoendeksel, den troon van God, om daar verzoening van de zonden te bewerken. Zoo begint ook dat *προσφέρειν* van Christus met zijn eigen offerdood. Dat toch dit offer op zichtbare wijze heeft plaats gehad, en dus niet het ten offerbrengen van zich zelve in het heilige der heiligen kan bedoeld zijn, blijkt uit *πεφανερωται* in vs. 26. De woorden *διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ* zijn niet met *πεφανερωται*, maar met *ἀθέτησιν ἁμαρτίας* te verbinden (BLEEK S. 383), zoodat wij ook moeten vertalen: „Hij is verschenen (d. i. zichtbaar voor menschen), om door zijn offer de zonde uit te delgen.” Dat offer was dus zichtbaar. Dit blijkt ook uit de volgende verzen, waar de tweede verschijning tegenover den dood van Christus gesteld wordt, zoodat deze ook op zichtbare wijze plaats moest hebben gehad. Het objekt van het *προσφέρειν* is overal in onzen Brief *ἐκυτὸν* en in X:10, *τὸ σῶμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Het offeren van dit lichaam nu kan niet in den hemel geschied zijn, de aanvang van het *προσφέρειν ἐκυτὸν* is dus op aarde geweest, namelijk buiten Jeruzalem (XIII:12), op Golgotha. Zoo moet men ook bij het *προσφέρειν* in VIII:3 het lichaam van Christus als objekt voegen. Dit stemt zelfs BLEEK toe, die echter iets verder er terstond toe overgaat, bij dat *προσφέρειν* slechts het bloed van Christus te voegen als objekt, omdat Hij het lichaam niet als offerande in het heilige der heiligen heeft kunnen brengen. Dit laatste is echter geen bewijs voor hetgeen BLEEK er uit afleidt maar veel meer een argument voor

de beweerling, dat dit προσφέρειν met het offer van Christus' lichaam op aarde is aangevangen. Evenzeer blijkt uit deze plaats, dat de geheele offerande niet op aarde is geschied, want in het vorige vers wordt Christus een λειτουργός τῶν ἁγίων καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς genoemd, en ook werkelijk wordt in onzen Brief meer gewicht gehecht aan de dienst van Christus in het heiligdom zelf. Nadat de Levietische hoogepriester het offer in den voorhof had geslacht, ging hij met het bloed in het heilige der heiligen in, om verzoening te doen voor de zonden van het volk.

De plaats, waar die λειτουργία der oudtest. priesters plaats had, wordt door onzen Schrijver het ἔργον κοσμικόν genoemd (IX:1), door menschen gewrocht (VIII:12), onvolkomen, met handen gemaakt, tot deze schepping behoorende (IX:11, 24). Zij is dus vergankelijk. De Schrijver van onzen Brief beschrijft den tabernakel in IX:2—5. Wij zullen hier niet treden in het vraagstuk, in hoeverre deze beschrijving nauwkeurig is. Onze Auteur is overtuigd, en staaft dit met woorden uit het O. T. aangehaald, dat alles naar het beeld, dat aan Mozes op den berg getoond was, gemaakt is. De bedoelde woorden zijn Exod. XXV:40, bij wier overzetting de Schrijver zich getrouw aan de LXX houdt, met inlassching alleen van het woord πάντα. Immers, volgens den context in Exod. XXV, worden onder het geheel ook de gereedschappen des tabernakels mede begrepen, en de Schrijver schijnt dit te hebben willen aanduiden door invoeging van dit πάντα. Ware de vertaling der LXX nauwkeurig geweest, en dus het pron. poss. uit het Hebr. niet verloren gegaan (וַיַּעַשׂ בְּתַבְנִיתָם), dan zou die invoeging niet zoozeer noodig geweest zijn. De Schrijver noemt dus ook den aardischen tabernakel een ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρα-

νίων (VIII: 5), en de gereedschappen *ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (IX: 23 vgl. met vs. 21). Door deze benamingen nu, *ὑπόδειγμα* en *σκιά*, geeft de Schrijver te kennen, hoeveel dit aardse heiligdom van het hemelsche verschilt. Wel is waar, is het naar het beeld van dit laatste gemaakt, maar het is daarvan slechts een *σκιά* en *ὑπόδειγμα*, dus een zeer onvolkomene voorstelling. *Ἐπίδειγμα* is een „kenteeken”, en ook een „voorbeeld”, echter zulk een, waarin het oorspronkelijke slechts in enkele trekken te herkennen is. Want het is afgeleid van *ὑποδείκνυμι*, „onder de hand, of heimelijk iets toonen” (zie PAPP, i. v.). Zoo ook *σκιά*, een „schaduw”, dus een afbeeldsel, als in donkerheid gehuld, alle nauwkeurige omtrekken missende. Zoo wordt het heilige der heiligen genoemd een *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν* (IX: 24). *Τύπος* nu is in zijn eerste beteekenis een slag (van *τύπτα*) en vandaar de zichtbare indruk, die door den slag gemaakt wordt; zoo krijgt het dan in overdrachtelijken zin de beteekenis van vorm, gedaante. *Ἀντίτυπος* is dan het terugslaande, en dus *τὸ ἀντίτυπον*, datgene wat naar dien *τύπος*, dien vorm, gemaakt is. De aardse tabernakel nu is door handen gemaakt en vergankelijk, en van verre slechts een afbeeldsel van de ware, en daarin heeft de dienst der priesters van het O. V. plaats (VIII: 5). *Λατρεύειν* is egl. „voor loon dienen”, maar in het N. T. in de beteekenis van „God dienen”, waar dan, gelijk ook in de LXX, de dativus *τῷ θεῷ* er bijgevoegd is. Zoo is het hier met den dativus van het heiligdom geconstrueerd, dat door de priesters bediend wordt, gelijk het ook voorkomt in XIII: 10, *οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες*. Verkeerdelijk vertaalt CALVIJN: „God dienen, of Gode den dienst verrichten in het afbeeldsel des hemelschen heiligdoms”. Dit *λατρεύειν* nu bestond in het door de wet voor-

geschrevene offers brengen. Iedere hoogepriester toch, als *λειτουργὸς τῶν ἁγίων*, is gesteld tot het brengen van gaven en offeranden (VIII:3 vgl. m. vs. 2, V:1 en X:11). De priesters moesten dagelijks ingaan in het heilige, de hoogepriester slechts eenmaal 's jaars in het heilige der heiligen, eerst voor zich zelve, dan voor het volk, niet zonder bloed (IX:6 v.). Zoolang dus het heilige bleef bestaan, was het onmogelijk tot den troon van God te naderen. De toegang tot God was niet vrij en onbelemmerd. De hoogepriester, om tot dien troon van God te komen, moest door die plaats, waar voortdurend de priesterlijke offers geschieden, heengaan, en voor het volk was het niet eens mogelijk den hoogepriester bij zijn ingang in het heilige der heiligen na te staren. Voor dat dus dit heilige is weggenomen, kon men ook nimmer werkelijk tot God naderen. En dit heilige is voor onzen Schrijver een *παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα* (IX:9). Nadat de Schrijver heeft gezegd, dat de H. G., toen Hij het bevel gaf om den tabernakel aldus in te richten, hiermede bedoelde, dat de weg tot het heilige der heiligen verborgen was, zoolang het heilige bleef bestaan, heldert hij verder deze uitspraak op door te zeggen, dat dat heilige, hetwelk moest worden opgeheven, een *παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα* was. Het pronomen relativum *ἥτις* in vs. 9 is alleen het onderwerp van den zin, terwijl het daarop volgende *παραβολὴ* praedikaat is (zie RIEHM, BLEEK e. a. tegen DE WETTE). *Παραβολή*, dat overal in de evv. in de beteekenis van gelijkenis (een verhaal aan het dagelijksche leven ontleend, dienende tot veraanschouwelijking van een hogere waarheid) gebruikt wordt, komt, behalve bij de Synopt., alleen tweemaal in dezen Brief voor, hier en XI:19. Bij de Classici beteekent

het: „het naast elkander plaatsen, vergelijking” (zie PAPE, i. v.), zoo ook hier en in XI : 19. Het eerste gedeelte van den tabernakel, de *πρώτη σκηνή*, is dan een vergelijking, een voorbeeld van den tegenwoordigen tijd. De beteekenis is dus: „dien tegenwoordigen tijd kan men met dat heilige vergelijken”. *Ἐνίστημι*, in den aor. II en het perf. „in-staan”, beteekent in het participium „tegenwoordig”; *πράγματα ἐνεσθηκότα* beteekent dan „tegenwoordige dingen”, tegenover *πράγματα προγεγενημένα* (zie PAPE, i. v.); bij de gramm. beteekent zoo *ὁ ἐνεστώδης χρόνος* de tegenwoordige tijd, het praesens. En zoo wordt het ook door onzen Schrijver gebruikt. Hij spreekt van den tijd, waarin de offers nog geschieden, die toch vleeschelijke instellingen waren, waaronder spijzen, dranken, allerlei waschingen, hetwelk voortduurde tot den tijd der verbetering, d. i. den nieuwtestamentischen tijd. Zoolang dus de priesters volgens de wet nog moesten offeren, was het onmogelijk om tot God te naderen, daar zij zelve niet in de onmiddelijke nabijheid van God mochten komen. Zij waren nog door een voorhang van Zijnen troon gescheiden.

Terwijl nu de dienst van de Lev. priesters plaats had in zulk een onvolmaakt heiligdom, een afschaduwing en afbeeldsel van het ware; zoo was Christus Hoogepriester in dien waren tabernakel, in den hemel zelve. Nadat Hij eerst den kruisdood hier op aarde gestorven was, en alzoo als het ware in den voorhof het offerlam had geslacht, is Hij ingegaan met zijn bloed in het heilige der heiligen tot den troon der genade, en is daar tot in eeuwigheid onze Hoogepriester.

Nadat Christus den dood had ondergaan, is Hij ingegaan in het hemelsche heiligdom. Uit de wijze waarop de Schrijver van dit ingaan spreekt, blijkt ten duidelijkste,

dat hij hier een feit voor oogen heeft, dat algemeen bekend is, namelijk de door de evangelisten ons berichte, hemelvaart. In VI:20, IX:11 v., 24 vinden wij er melding van gemaakt. *Εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἄγια*, zoo lezen wij in IX:12. Het is dus een feit op een zeker tijdstip, éénmaal, geschied. Hij kan dus hier niet denken aan den overgang uit den aardschen toestand van Christus in den hemelschen in het algemeen; maar hij spreekt hier van een ingaan van Christus in het hemelsche heiligdom, waarbij dan die hemel een plaats, een localiteit is, afgezonderd van de aarde. In dien hemel nu is Christus werkzaam als onze Hoogepriester, in het hemelsche heiligdom is hij ingegaan om verzoening van de zonden te doen.

Hoe heeft de Schrijver zich nu dien hemelschen tabernakel, dat hemelsche heiligdom voorgesteld? In IX:11 lezen wij: *Χρ. . . , διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως . . . εἰσῆλθεν . . . εἰς τὰ ἄγια*. De meening van BÖHME aangaande de voorstelling, die de Schrijver heeft willen geven van het hemelrijk, nl. dat aldaar werkelijk een stad was, met een berg Zion, waarlijk een tempel of heiligdom, waarin tot nog toe geen godsdienstige plechtigheden hadden plaats gehad, maar waar Christus nu als Hoogepriester is ingegaan en nu werkzaam is als zoodanig, is voldoende wederlegd door THOLUCK en v. D. ΠΑΜ (in zijn *Dissertatio expon. doctrinam de V. N. que T. in Ep. ad Hebr. exhibitam*, p. 131 sqq.). Tot welke zonderlinge uitkomsten moet men wel komen, als men bij de exegese van de H. S. het onderscheid tusschen symbool en werkelijkheid uit het oog verliest?

In dezen tabernakel nu heeft de dienst van Christus als Hoogepriester plaats, daar is Hij *λειτουργῶς* (VIII:2).

Λειτουργός is een adjectivum, samengesteld uit *λείτος*, wat het volk betreft, en *ἔργου*, en beteekent dus, „eene voor het volk nuttige daad verrichtende”, vandaar gebruiken het de Schrijvers van het N. T. en de kerkvaders in den zin van „dienaar Gods, die de godsdienst waarneemt” (zie PAPE, i. v.). Bij de Israëlieten nu was de hoogepriester de *λειτουργός*, degeen die het heiligdom bediende, die offers bracht. Was Christus dus Hoogepriester, dan moest Hij ook *λειτουργός* zijn en als zoodanig iets hebben om te offeren (vs. 3). De Schrijver bezigt hier den aor. *προσενέγκη* om aan te duiden, dat die offerande van Christus slechts eens, en niet herhaalde malen heeft plaats gehad. Dit *προσφέρειν* is dus niet zijn offeren in den voorhof, maar het brengen van het bloed in het heilige der heiligen, en het ziet hier dus op de werkzaamheid van Christus in den hemel. Dit wordt nog meer duidelijk door het volgende vers, dat dient om het overige van vs. 2 te bewijzen, nl. dat Christus *λειτουργός* is in den hemel, omdat als hij op aarde was, hij zelfs geen priester kon wezen, want slechts zij, die uit den stam van Levi gesproten zijn, mochten volgens de wet offeren, en daar Christus niet uit dezen stam, maar uit dien van Juda was, was er voor Hem geen plaats om het heiligdom te bedienen. Door HOFMANN wordt de samenhang en beteekenis dezer verzen anders opgenomen. Volgens hem is het de bedoeling van den Schrijver aan te toonen, dat het offer van Christus reeds heeft plaats gehad, en dus niet meer behoeft gebracht te worden. Zoodoende zou dan alle nadruk komen op den aoristus *προσενέγκη*. Het offer, bedoeld in vs. 3, is dan ook, volgens hem, het aan het kruis gebrachte, en vs. 4 is dan ook niet met vs. 2, maar met vs. 3 te verbinden. Hiertegen brengt RIEHM terecht in, dat uit de stelling, dat iedere hoogepriester offeran-

den moet brengen, wel de gevolgtrekking kan gemaakt worden door den Schrijver, dat ook Christus een offer moest brengen, maar niet dat Christus' offer eens voor altijd geschied is. In dien aoristus kon dus niet de hoofdgedachte van den geheelen zin liggen opgesloten. Die *leitourgia* nu van Christus, die in dat hemelsche heiligdom plaats heeft, is voortreffelijker dan die in het aardsche, en wel in zooverre als Hij van een beter verbond middelaar is (vs. 6), dat in betere beloften bevestigd is. Deze beloften nu maakt de Schrijver kenbaar met de woorden, aangehaald uit de profetie van Jeremia, Hoofdst. XXXI: 31—34. Zij zijn drie in getal. Vooreerst, God zal zijne wetten in de harten schrijven van hen, die tot dit nieuwe verbond behooren, Hij zal hun tot een God, zij Hem tot een volk zijn. Vervolgens iedereen, klein en groot, zal God kennen, het onderscheid tusschen godgeleerden, d. i. die God kennen, en leeken, wien God bekend moet gemaakt worden, zal ophouden. En eindelijk belooft God hun vergeving van zonden. Zullen nu deze beloften volkomen vervuld worden, dan moeten ook de geschrevene wetten opgeheven worden, en kunnen er dus geen priesters volgens de wet meer bestaan. Verder zal voor de leeken een meer volkomene toenadering tot God moeten zijn dan tot nog toe, om God beter te leeren kennen, en eindelijk zal er een offer moeten plaats gehad hebben, waarin alle zonden verzoend zijn, en op grond waarvan God de zonden dan kan vergeven.

Dit alles is nu door de dienst van Christus als onzen eeuwigen Hoogepriester tot stand gebracht. Als de alleen volmaakte Hoogepriester heft Hij de reden van bestaan voor de priesters naar de wet op. Ingegaan in het hemelsche heiligdom, is Hij daar geworden *ὑψηλότερος*

τῶν οὐρανῶν (VII:26), en is dus in de onmiddelijke nabijheid van God; als onze πρόδρομος heeft Hij ook voor ons die toenadering mogelijk gemaakt; en eindelijk het offer, dat noodig was om de beloofde vergeving der zonden mogelijk te maken, is door Hem gebracht.

HOOFDSTUK III.

HET VOLKOMEN WERK VAN DEN CHRISTUS.

Ten laatste komen wij tot de beschouwing van het werk van den Christus, zooals dit in onzen Brief is voorgesteld, en onderscheiden daarbij het offer en de voorbeden van den eeuwigen Hoogepriester.

§ 1. *Zijn offer.*

a. De aard van het offer. — Bij het doel dat de Schrijver zich voorstelde, namelijk om de Christenen uit de Joden te bewaren voor afval, moest hij zijne lezers er vooral op wijzen, dat het offer, door den nieuwtamentischen Hoogepriester gebracht, boven de offers onder het O. V. verre verheven was.

Van de velerlei offers, die in de Mozaische eeredienst bestonden, worden door onzen Schrijver slechts twee soorten opgenoemd, nl. de zondoffers en het bonds-offer. Naar de voorstelling van onzen Schrijver is het doel der offers in het algemeen: het wegnemen der zonden (IX: 13, 22, X: 2, 4, 11), zoodat men hierdoor in staat wordt gesteld om tot God te naderen, hetgeen men niet kan doen, beladen met schuld. Die reini-

ging van zonden kan door de oudtestamentische offers niet volkomen bewerkt worden. Zij zijn slechts een schaduw van de toekomstige dingen (de *μέλλοντα ἀγαθά*, X:1). Zij reinigen slechts naar het vleesch (IX:13), naar het uitwendige. Terwijl hij, die gezondigd had, niet tot den tabernakel mocht naderen, ja dikwijls uit de gemeenschap des volks werd uitgesloten, zoo was hij, die zijn offer gebracht had, weder rein van de vlekken der zonden. Voor het oog der menschen en voor God was hij uitwendig rein. Het inwendige, het geweten te reinigen, dat konden die offers niet (IX:9), de zonden vermochten zij dus niet weg te nemen (X:11). Deze offers werden toch gebracht naar de wet, die door God gegeven was (VIII:4).

Het voornaamste deel van die offerande was het bloedstorten of de bloedsbesprenging, de *αἱματεκχυσία* (II:22). Dat bloed ontsloot den Hoogepriester den toegang tot het heilige der heiligen (V:3, VII:27, IX:7, 12, 25). Door dat bloed van het bondsoffer, werd het verbond ingewijd (IX:18 vv.), daardoor alleen verkreeg het vastigheid (vgl. IX:18 met vs. 17 en II:2), in één woord, *σχεδὸν ἐν αἱματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις* (IX:22). Door *αἱματεκχυσία* is hier niet te verstaan de enkele uitgieting van het bloed aan den voet van het altaar (zooals THOLUCK wil), maar in het algemeen het vergieten van bloed bij het dooden van het offerdier. De geheele zin is slechts een aanhaling van den ouden joodschen regel *אִי כִרְה אֵלֶּה בְּדָם*.¹⁾ Aan dit bloedvergieten gaat de dood van het offerdier vooraf (IX:15—17, vgl. m. vs. 18 vv.). Gelijk nu de offers in het algemeen hun doel niet bereiken kunnen, zoo kan het offer op den grooten verzoendag dit ook niet; want

1) *בְּהַר*, II. S. 201.

een werkelijke wegneming van de zonden, of een inwendige reiniging, wordt er niet door bewerkt. Ware dit het geval, dan zou de offerande niet jaarlijks behoeven te geschieden, want nu is er ieder jaar weder gedachtenis der zonden. Ware het offer volkomen reinigend geweest, dan zouden de *λατρεύοντες* geen bewustheid van zonden meer hebben. En brengt men hier nu tegen in, dat ieder jaar de zonden werden uitgedelgd, die in 't verledene bedreven waren, maar niet die in de toekomst bedreven zouden worden, dan is dit terstond te weerleggen door de opmerking, dat als het offer volkomen had gereinigd van zonden, het ook de zondige geaardheid, de neiging tot zondigen zou hebben weggenomen. Een werkelijke vergeving der zonden moet toch het niet meer zondigen, de vervulling van den wil van God, noodzakelijk ten gevolge hebben. (Vgl. Hfdst. VIII : 12 met vs. 10, en X : 17 met vs. 16).

Dit zet de Schrijver uiteen in Hs. X : 1—4, waar van het offer op den grooten verzoendag gesproken wordt (*κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις ἅς προσφέρουσιν*). BLEEK verklaart dit terecht door de omschrijving *ταῖς θυσίαις, ἅς κατ' ἐνιαυτὸν τὰς αὐτὰς προσφέρουσιν*, waarbij dan het subjeet van *προσφέρουσιν* is de hoogepriesters. Het *κατ' ἐνιαυτὸν* kan niet verbonden worden met *οὐδέποτε δύναται*, gelijk HOFMANN, II, 213, wil, daar toch de twee tijdsbepalingen, onmiddelijk met elkaar verbonden, niet te zamen passen. Deze offers nu konden niet volkomen reinigend zijn, omdat daarbij het bloed van stieren en bokken vergoten werd, en — *ἀδύνατον αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρῆν ἀμαρτίας*. (X : 4 vgl., IX : 12). Zij kunnen alleen een uitwendige reinheid teweegbrengen, want zij geschieden naar *δικαιώματα σαρκός*, IX : 10.

Verder was het vreemd bloed, waarmede de hooge-

priester in het heilige inging (IX : 25), terwijl slechts dan van een volkomen offer kon sprake zijn, wanneer hij daartoe zijn eigen bloed had genomen. Door de gedurige (jaarlijksche) herhaling van het offer, werd het zondenbewustzijn telkens weder opgewekt (*ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν*, X : 3), en het verlangen naar eene betere en volmaaktere offerande hoe langer zoo sterker (*κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας*, IX : 23 en X : 5 vv.).

Dat betere offer werd gebracht door den Hoogepriester des N. Vs. Gelijk de hoogepriester van het O. V. op den grooten verzoendag, zoo heeft ook Christus, als vertegenwoordiger van het geheele volk, geofferd. (X : 12, 14, IX : 23, 26). Aan de genade Gods hebben wij te danken, dat Christus dit offer gebracht heeft (*χαρίτι θεοῦ*, II : 9)¹⁾. Die genade toch is de grond van den onveranderlijken raad (*τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ*, VI : 17), dien God kenbaar gemaakt heeft in de profetieën aangaande het N. V. (VIII : 8 vv., X : 16 v.). Zoo is het toch bedoeld in vs. 17, en niet, zooals BLEEK meent, alleen van de beloften aan Abraham gedaan, aangaande de vermeerdering van zijn zaad; dit spreekt toch vs. 18 v. tegen, waarin gesproken wordt van de vertroosting, die wij hebben, *οἱ καταφυγόντες κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος, ἣν ὡς ἀγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰς-ερχομένην εἰς τὸ κ. τ. λ.* In het goddelijk raadsbesluit nu heeft God ook Christus aangesteld tot Hoogepriester, en het is dus naar den wil van God, dat Christus voor onze zonden offert. Deze genadewil van God volbrengt Christus nu uit gehoorzaamheid en uit liefde (II : 17, IV : 15, V : 2). Slechts daardoor, dat Christus dat offer

1) Dat men hier niet *χαρίτι θεοῦ* moet lezen, is voldoende aangetoond door BLEEK, LÜNEM. en DELITZSCH.

bracht uit gehoorzaamheid en niet als er toe gedwongen, kreeg het waarde voor God; daardoor werd het eerst een werkelijke προσφορά (X: 5—10). De υπακοή van Christus was dus een onmisbaar vereischte tot het volkomen offer, maar daarom nog niet de grond van de verzoenende kracht van het offer. Volgens velen toch is dit zoo, terwijl dan ook het lijden als de hoogste uiting van die gehoorzaamheid, als zoodanig wordt genoemd. Dan verklaart men de woorden in X: 5 vv. zoo, als of daar het brengen van dierenoffers en het doen van Gods wil tegen elkander over wordt gesteld (zoo ook THOLUCK en EBBARD), terwijl men anders onder het doen van den wil van God hier verstaat, dat de Christus zich zelve offere, hetgeen ook door vs. 10 wordt aangeduid (zoo BLEEK). De gehoorzaamheid van Christus wordt ook nergens in den Brief als oorzaak van de zonden reinigende kracht van het offer van Christus genoemd. Zij is er echter wel onmisbaar toe, en kan dus meer een voorwaarde daarvoor, dan wcl een grond daarvan genoemd worden. Dat God nu deze genade aldus betoonde was noodzakelijk. Onze Schrijver zegt ἔπρεπεν θεῷ, II: 10 ¹⁾. Πρέπειν beteekent niet een uiterlijke ἀνάγκη, maar eene die bij de bestaande gesteldheid van het menschelijk geslacht uit de natuur Gods voortvloeit. Het is dus geheel met het wezen Gods overeenkomende, dat Hij zoo handelde, niet alleen zijn wijsheid en liefde volkomen waardig (BLEEK), maar vooral voldoet het aan de gerechtigheid Gods. De straffen toch, die de zondige menschheid moest dragen als gevolgen der zonden, worden nu door Christus ge-

1) Dat God, en niet Christus, door αὐτῷ bedoeld wordt, wordt door alle nieuwere uitleggers aangenomen, behalve door CRAMER. Zie hierover THOLUCK.

dragen in zijn lijden en sterven. Ofschoon de Schrijver nergens uitdrukkelijk spreekt van den dood van Christus, als voldoende aan de gerechtigheid Gods, zoo heeft hij het toch uitgedrukt in dat *ἔπρεπεν αὐτῷ*, waarin opgesloten ligt, dat niet enkele, maar alle eigenschappen Gods moesten voldaan worden. Die handelwijze kwam voort uit zijn geheele wezen. Dat de Schrijver er echter niet meer van spreekt is daaruit te verklaren, dat hij Christus niet in de eerste plaats als offer aan zijne lezers wil voorstellen, maar als Hoogepriester.

Vervolgens dient zijn dood om hem door zijn bloed den toegang tot het heilige der heiligen te ontsluiten. Als vertegenwoordiger der zondige menschheid, is de toegang tot die heilige plaats hem niet toegestaan, tenzij met bloed (IX : 7 vgl. IX : 11). Het *διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος* is niet, zooals de oudere uitleggers wilden, met het voorgaande *ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* te verbinden, alsof het door dien beteren tabernakel en door zijn eigen bloed was, dat Hij Hoogepriester der toekomstige dingen werd; maar, gelijk de meeste uitleggers het opvatten, is het te vereenigen met *εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια*, en dan is het bloed eigenlijk datgene, wat Hem den toegang tot het heiligdom ontsloot.¹⁾ Zal Hij nu met bloed in het heiligdom ingaan, dan moet de dood van het offerlam voorafgaan. Dat offerlam is Hij zelf, en zijn dood dient *εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν... παραβάσεων* (IX : 15). *Απολύτρωσις* beteekent „verlossing”, namelijk eene vrijmaking voor losgeld. Dat losgeld, dat *λύτρον*, wordt hier door Christus gegeven, daar hij den dood ondergaat. Zijn leven heeft hij dus tot losprijs van de zonden gegeven.²⁾ Die ge-

1) *Διὰ* c. Gen. duidt het werktuig aan waardoor iets geschiedt.

2) Niet zijn dood, zooals RIEHM wil.

nitivus achter ἀπολύτρωσις geeft datgene, waarvan verlost moest worden, te kennen, namelijk de overtredingen. Den mensch stelt de Schrijver zich dus voor als in de macht der zonde. Zal nu het offer van Christus doeltreffend zijn, dan moet het ook den mensch loskooopen uit die overheersching, en dat offer, zijn eigen leven, is dus de losprijs. Ook waar het bloed dient om het heiligdom, waarin Christus is ingegaan, te reinigen, heeft het offer van Christus zijn grond in de heiligheid en gerechtigheid van God. Waar Christus toch in het heiligdom ingaat als vertegenwoordiger der zondige menschheid, moeten die zonden, waarmede daardoor het hemelsche heiligdom bevekt wordt, bedekt worden voor het aangezicht van den heiligen God, welke die zonden niet zien kan, en dan ook in plaats daarvan, het bloed ziet van een tot verzoening der zonden in den dood gegeven leven. Τὰ ἐπουράνια beteekent de hemelsche dingen, d. i. het hemelsche heiligdom met al wat er in is, waarvan de aardsche tabernakel, met al wat er toe behoort, de ὑποδείγματα zijn (IX: 23). Het καθαρῖσθαι beteekent altijd „gereinigd worden”. De aardsche tabernakel moest gereinigd worden, daar hij bevekt was met de zonden der menschheid, in wier midden hij stond; de hemelsche nu, omdat Christus als vertegenwoordiger der zondige menschheid er was ingegaan, en wel als voorlooper van die zondige menschen, die hem daar dan ook in zouden volgen. Had de Schrijver het „inwijden” bedoeld, zooals BLEEK in navolging van LUTHER, CALVIJN e. a. wil, hij zou zeker wel het woord ἐγκαινῖσθαι gebruikt hebben, daar toch bij den aardschen tabernakel het inwijden van het heiligdom diende om het te reinigen. Het was hem dus wel te doen, om het reinigen op den voorgrond te stellen, dat hij het woord καθαρῖσθαι gebezigd heeft.

Christus heeft dus, zooals wij gezien hebben, in plaats van de zondige menschheid geleden. Dit wordt nog bevestigd door vs. 26, waar de Schrijver zegt, dat als Christus dikwijls had moeten offeren, gelijk de oudtestamentische hooge priester, Hij dan ook dikwijls had moeten lijden van de grondlegging der wereld af; dit zou er een noodzakelijk gevolg van geweest zijn (*ἔδει*), en zoo lezen wij ook in vs. 28, dat het doel van het offer van Christus was: *τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*, d. i. het „dragen, op zich nemen van de zonden van velen”. *Ἀναφέρω* beteekent „op zich nemen”, „dragen”; nergens „opheffen” (*aufferre*)¹⁾. De zin, hier gebruikt, is een toespeling op Jes. LIII: 12, waar wij lezen in de LXX *αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε*. Dat laatste woord is de vertaling van het Hebr. *נִשָּׂא*, dat daar gebruikt wordt van het plaatsbekleedend dragen der zonden door den knecht Gods (vs. 11). Dat Christus nu de zonden van velen heeft gedragen moet niet zoo opgevat worden, alsof Hij allerlei zonden der menschen op zich genomen heeft, en toen voor die zonden, ieder in 't bijzonder, als waren zij de zijnen, den dood heeft ondergaan; maar, gelijk bij het offer op den grooten verzoendag de hooge priester, door zijne beide handen op den kop van een der beide bokken te leggen, de zonden van het geheele volk op dien bok overdroeg, en deze dan die zonden wegdroeg in de woestijn; ²⁾ zoo heeft Christus die zonden gedragen, en den dood ondergaan, om zoo aan de gerechtigheid Gods te voldoen. Zoo vervulde Christus dus de plaats der beide bokken bij die plechtigheid, doordat Hij even als de eene bok als zoenoffer stierf, en gelijk

1) Ook niet in I Petr. II: 24 (BLEEK).

2) Vgl. BÄHR, II. S. 683.

de andere de zonden van het volk wegdroeg. Door dat offer heeft Christus nu die straffen ondergaan, die de goddelijke heiligheid als gevolgen der zonde moest vaststellen. Hij is dus de drager der menschelijke zonden, en, als zoodanig, de vertegenwoordiger der zondige menschheid. Nadat Hij zijn offer gebracht heeft, heeft God Hem opgenomen in zijne gemeenschap, en in Hem dus de zondige menschheid. Met deze heeft God dus niets meer te doen, maar alleen met haren plaatsbekleeder, die hare schulden volkomenlijk betaald heeft. In plaats van hare zonden ziet God het bloed van het offerdier, het bloed dat die zonden volkomenlijk bedekt voor Zijn aangezicht.

Het offer van Christus heeft dus zijn grond in de genade Gods, die Hij aan zijne zondige schepselen wilde betoonen. Het was noodzakelijk om aan de gerechtigheid Gods te voldoen, opdat zoodoende God die vergeving van zonden zou kunnen schenken op eene Hem passende, d. i. met zijn geheele wezen overeenkomende wijze. Ook van de oudtestamentische offers was dit het doel; ook dezen hadden hun grond in de genade Gods. De meerdere voortreffelijkheid van het N. Tisch boven de O. Tsche offers bestond hierin dus niet, maar daarin, dat de laatsten het hun voorgestelde doel niet bereikten, het eerste daarentegen wel. Als de hoogepriester offerde voor de zonden van het volk, en er verzoeking over deed met het offerbloed, handelde hij geheel en al in de plaats van het volk, welks zaak hij tot de zijne maakte. Dit kon hij echter nimmer volkomen doen. Ware dit geschied, dan had hij ook zelf alle zonden op zich moeten nemen, en daarvoor zelf als offer dienen. Dit nu was voor hem onmogelijk, maar in plaats van zich zelf te offeren, doodt hij één bok als schuld-

offer, terwijl hij op den anderen de zonden oplegt, om ze weg te dragen. Christus daarentegen vereenigt dit alles te zamen in zijn eigen persoon. Hoogepriester zijnde, moest hij ook voor het gansche volk offeren, en moet dus ook de zaak van het volk tot de zijne maken. Dit doet Hij nu ook volkomenlijk, door als plaatsbekleeder van het volk én te offeren, én als schuldoffer te sterven, en te gelijk alle schuld op zich te nemen, even als op den grooten verzoendag de *שִׁעִיר לְעִזָּאֵל*. Hij offerde zich zelve, en droeg daarbij de zonden van velen (VII: 27, IX: 14, 25, 28), en daardoor was zijn offer beter dan de oudtestamentischen. Omdat (*δὲ*, X: 5) nu de oudtestamentische offers van dieren onvolmaakt waren, moest Christus zich zelve offeren. „Dewijl toch die offers onvolmaakt zijn, omdat het bloed van stieren en bokken niet kon reinigen van zonden, zeide Christus, toen Hij inkwam in de wereld” Hier legt de Schrijver aan Christus woorden in den mond, ontleend aan Ps. XL. De psalm is gedicht door iemand die van een zwaar lijden bevrijd, door een ander nog gedrukt is. Door bijna geen der uitleggers, dan door STIER en enkele anderen, wordt hij voor Messiaansch gehouden. De dichter prijst Jahveh voor de redding uit een groot gevaar, die hem is ten deel gevallen. Dan, in de hier aangehaalde verzen (7—9), sluit hij daaraan de gedachte: „waarmede zal ik u nu mijn dankbaarheid bewijzen? Niet met offers, want daaraan hebt gij geen lust, maar ik kom om uwen wil te doen.” In den Hebreuwschen tekst lezen wij hier: *זָבַח וּמִנְחָה לֹא חָפְצָהּ* d. i. „aan offers, zoowel bloedige als onbloedige, hebt gij geen welgevallen”, *וְאָזְנוֹתַי פָּרְתָהּ לִי* d. i. „gij hebt mij de ooren uitgegraven”, d. w. z. geopend, tot hooren geschikt gemaakt. De LXX heeft dit overgezet met *ὁτις δὲ κατηρτίσω μοι*, waarvoor onze Schrijver schijnt

gelezen te hebben: *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι*, „een lichaam hebt gij mij bereid.” Hoe verder vs. 9 van den Psalm is te verstaan, is een punt waarover de uitleggers het niet eens zijn. Genoeg zij het hier te vermelden dat de LXX het, even als de oudere exegeten verklaren, wanneer zij vertalen: *Ἰδοὺ ἤκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημα σου ἡβουλήθην*. Deze woorden neemt de Schrijver van onzen Brief letterlijk over, er het laatste woord aflatende, zoodat nu *τοῦ ποιῆσαι κ. τ. λ.* afhankelijk wordt van *ἤκω*.

Legt onze Auteur nu aan Christus deze woorden in den mond, hieruit blijkt, dat, naar zijne meening, Christus gekomen is, om den wil van God te doen, nl. zijne zelfofferande (daartoe had God hem dan ook het lichaam bereid), omdat (*διὰ* vs. 5) de offers, die tot nog toe geschied waren, Gode niet welgevallig waren, en evenmin hun doel bereikten, nl. vergeving van zonden. Hij zelf ondergaat den offerdood, en kon ook zijn eigen vlekkeloos leven Gode toebrengen. Dit kon de O. Tsche hoogepriester niet, en toch is dit de eenige voorwaarde, om voor de zondige menschheid, waarvoor hij heeft geofferd, vergeving der zonden te verkrijgen. Deze toebrenging van zich zelve geschiedde in het heilige der heiligen, voor het aangezicht Gods, niet de offering in den voorhof was hiermede bedoeld. Wij zagen toch dat, waar onze Schrijver spreekt van het offer van Christus, hij daarmede hoofdzakelijk zijn handeling in het heilige der heiligen in het oog heeft, ofschoon daaraan noodwendig de slachting van het offerdier in den voorhof, bij de offerande van Christus, zijn lijden en sterven aan het kruis, moest voorafgaan. In dat heilige der heiligen nu was Christus ingegaan *διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου.... οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ*

ἴδου αἵματος (IX : 11 v.). In dit vers is niet (gelijk HOFMANN, II, 290 vv., wil) *διὰ τῆς μεζ. κ. τ. λ.* en *διὰ τ. ἰδ. αἵμ. κ. τ. λ.* met *ἀρχιερέως*, maar met *εἰσῆλθεν κ. τ. λ.* te verbinden. Christus toch is niet door middel van den beteren tabernakel hoogepriester van de toekomstige goederen geworden, ook niet door middel van zijn bloed (S. 293), maar Hij is hoogepriester geworden door den wil van God, die Hem als zoodanig heeft aangesteld, en dit met een eed heeft bekrachtigd; en een volkomen hoogepriester is Hij, door dat Hij zich zelve heeft offerd, en alzoo de zaak van hen, voor wie Hij verzoening deed, volkomen tot de zijne maakte. Dien ten gevolge was zijn dienst ook in een beteren tabernakel, en was niet deze omgekeerd een oorzaak tot zijne volmaakter werk. Met BLEEK verklaren wij dit vers dus liever: Christus is door een betere *σκηνή* d. i. hier de *πρωτὴ σκηνή*, het heilige, ingegaan, en door middel van zijn eigen bloed. Dat bloed heeft Hem den toegang tot het heilige der heiligen ontsloten. Wat HOFMANN verder tegen deze opvatting in het midden heeft gebracht, namelijk dat de samenhang der vss. 13 v. met 11 v. verloren gaat, omdat de kracht van het woord *ἔφαπαξ* verbroken wordt, is niet volkomen afdoende, daar toch de Schrijver in deze verzen niet op dit *ἔφαπαξ*, ten minste niet alleen, den nadruk heeft willen leggen. Dat het offer van Christus slechts eenmaal behoefde te geschieden, begint de Schrijver eerst in het 25^e vs. te betoogen (RIEHL. S. 522). Verder brengt HOFMANN hiertegen in, dat het bloed niet het middel was tot het ingaan van Christus in het heilige der heiligen (S. 290). Zooals wij echter gezien hebben is in de Mosaische eeredienst, ¹⁾ vooral bij het offer op

1) BÄHR, *Symb. d. Mos. Cultus*, II. S. 200, 270.

den grooten verzoendag, ¹⁾ het bloed de kern en de hoofdzaak van de geheele handeling. De hoogepriester mag slechts eens in het jaar in het heilige der heiligen ingaan, en wel niet *χωρίς αίματος* (IX: 7). Dat bloed toch moest vergoten worden om de zonden te bedekken van hen, die door Christus, als hunnen Hoogepriester, voor God vertegenwoordigd waren. Dat bloed moest dus zoo doende ook den plaatsbekleeder der zondige menschheid den toegang tot den troon van den heiligen God ontsluiten, en zoo kon de Schrijver zeer goed als tegenstelling van dat *χωρίς αίματος*, de uitdrukking *δι' αίματος* gebruiken, en niet *έν αίματι*. Dit laatste toch wordt door den Schrijver wel gebezigd van den oudtestamentischen hoogepriester (IX: 25), maar nergens van Christus. Terwijl onze Auteur er bijzonderen nadruk op legt, dat de oudtestamentische hoogepriester met het bloed in het heilige der heiligen inging (IX: 7, 21, 25, XIII: 11), gebruikt hij, als hij van Christus spreekt, meer algemeene uitdrukkingen, als b. v. dat zijne offeranden beter zijn dan de oudtestamentische (IX: 23), niet met vreemd bloed (*έν αίματι άλλοτριώ*, IX: 25), gelijk de oudtestamentische hoogepriester; maar nimmer wordt van Hem gezegd, dat Hij met zijn eigen bloed inging in het heilige der heiligen, wel *διὰ τοῦ ἰδίου αίματος* (IX: 12). Daarom is het ook niet aan te nemen met sommige uitleggers (voornamelijk STIER, BENGEL e. a.), dat de Schrijver zich voorgesteld heeft, dat Christus werkelijk met zijn bloed, gescheiden van zijn lichaam, waarmede Hij uit het graf was opgestaan, in het heiligdom was ingegaan. Dan toch had hij zeker er meer op gedrukt, dat Christus met zijn bloed was ingegaan, dan Hij nu gedaan

1) BÄHR, a. a. O. S. 669.

heeft (SLICHTING op IX : 12). Veel aannemelijker is het dus, dat de Schrijver hier een zinnebeeldige voorstelling heeft willen geven van de werkzaamheid van den Hoogepriester des N. V., na zijne offerande in den voorhof. Christus heeft zich zelve geofferd, d. i. zich zelve gesteld voor Gods aangezicht in het heilige der heiligen. Dat de Schrijver dit nu voorstelt, als of Christus door zijn bloed verzoening heeft gedaan, dit vindt zijn grond in de Mozaische eeredienst. Het bloed toch doet geen verzoening als zoodanig, maar omdat de ziel er in is. Het doet verzoening *כִּפּוּרִים* (Lev. XVII : 11), d. i. door den *כֹּהֵן*. Die *כֹּהֵן* nu is bij het dier niet meer dan zijn „animalisches Lebensprincip”, bij den mensch is het echter nog meer, namelijk, behalve het dierlijke levensprincipium, geeft het ook nog de „rein menschelijke höhere Affecte der Liebe und des Hasses, der Freude und Traurigkeit”¹⁾ te kennen. Door de uitdrukking: „bloedsprenging, bloedvergieten,” waar (RIEHM, S. 524) zij van de offerande van Christus gebruikt wordt, wil dus de Schrijver zeggen, dat Christus zijn eigen leven Gode heeft toegebracht, dat Hij zelf voor God is verschenen, en dat die offerande van zijn eigen, in den dood gegeven, leven door God is aangenomen als een verzoening aanbrenghend offer. Daarom wordt dat offer van Christus in den hemel altijd door den Schrijver een *προσφέρειν ἑαυτὸν* (IX : 25) genoemd. Niet zijn bloed, zooals de hoogepriester in het O. V. dat van den bok, maar zijn eigen leven, zich zelve heeft Hij voor God gesteld en aan God overgegeven, nadat Hij den dood had ondergaan. Dat leven zou Hij nu niet aan God hebben kunnen toebrengen, ware het een aan dood en verderf

1) BÄHR, a. a. O. II. S. 207.

onderworpen leven geweest, gelijk dat der offerdieren. Zijn leven was echter een *ζωὴ ἀκατάλυτος*, en krachtens dat onvergankelijke leven kon Hij alleen het ware en voldoende offer zijn, dat geslacht moest worden tot volkomen uitdelging der zonden (IX : 14), gelijk Hij ook alleen krachtens dat onvergankelijke leven de ware hogepriester kon wezen (VII : 16). Terwijl nu zulk een offer alleen volkomen kon zijn, zoo zegt de Schrijver uitdrukkelijk dat Christus *διὰ πνεύματος αἰωνίου ἐκτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ* (IX : 14). Over den zin der uitdrukking *πνεῦμα αἰωνίου* is ten allen tijde zeer verschillend gedacht. Sommige *Codd.* en vertalingen lezen *πνεῦμα ἅγιον*, maar de eerstgenoemde lezing is én om uitwendige, én om inwendige gronden te verkiezen (z. THOLUCK). Uit de verandering echter in die HSS. ziet men, dat reeds in de oude tijden de uitdrukking *πνεῦμα αἰωνίου* voor synoniem werd gehouden met *πνεῦμα ἅγιον*, en ook de meeste nieuwere uitleggers nemen het in die beteekenis. *Πνεῦμα ἅγιον* of ook wel *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* is in het oude testament de *רוחַ אֱלֹהִים* en is dan het beginsel van alle kosmische leven. „Der *רוחַ* Gottes ist das Innerste in Gott, insofern es sich bewährt nach aussen, gleichsam ausser Gott herausgeht und sich Anderem mittheilt, wie der Geruch der Pflanze seinen Sitz in ihrem innersten Wesen hat, sich aber ihrer ganzen Umgebung mittheilt” (BÄHR, I. 459). Echter niet alleen dit, maar ook het beginsel van het intellektueele, religieuse leven in den mensch. „Der *רוחַ* des Herrn ist es aber auch, der die Profeten erleuchtet, geistiges Licht giebt, daher der Prophet ein *אישׁ הָרוּחַ* heisst, Hos. IX : 7, derselbe *רוחַ* ist es endlich auch, der durch sein Wehen und Blasen den Todten neues Leben giebt, die verdorreten Gebeine lebendig macht, Ezech. XXXVII : 5, 6, 9—14,

wo aber wie die Stelle selbst erklärt, unter dem neuen physischen Leben ein neues geistiges Leben abgebildet wird. Auch im einzelnen Menschen wird sein Belebt- wie Begeistet- oder Erleuchtetseyn beides auf den קדש des Herrn als Ursprung und Quelle zurück geführt, Hiob XXXIII: 4, XXXII: 8, vgl. m. Spr. XX: 27 en Gen. II: 7", (BAHR, I. 460). Dit πνεῦμα , dezen קדש is nu ook Christus deelachtig, maar zonder mate, zijn πνεῦμα is een πνεῦμα αἰώνιον . De eeuwigheid van dien geest maakt hem tot een goddelijken persoon. Door dien eeuwigen geest toch draagt Hij de levenskracht van den eeuwigen God in zich, en is dus niet meer alleen mensch, maar ook God. Hij is de godmensch. Door dien geest nu heeft Hij ook een onverderfelijk leven. Ζωὴ ἀκατάλυτος , „een leven dat niet weg te nemen is" (PAPE, i. v.); Christus kon dus na zijnen dood niet gelijk gestorven menschen alleen een πνεῦμα zijn. Door den eeuwigen geest had Hij ook de eeuwige levenskracht Gods in zich, en kon dus ook naar het lichaam niet in de macht des doods blijven. „Das πνεῦμα αἰώνιον ist also der gottmenschlich-geistige Wesensbestandtheil der Person Christi, welchem die Lebenskraft des ewigen Gottes ursprünglich eigen ist, durch welchen diese auch der ψυχὴ Christi eigen wird, und welcher auch seinem Leibesleben die Unvergänglichkeit verbürgt", (RIEHM, S. 526). Zoo staat die eeuwige geest van Christus niet alleen boven die der dieren, door den oudtestamentischen hoogepriester geofferd, (HOFM. II. 297), maar ook boven die der menschen. Door dezen geest toch kon Christus zich zelve, als een volkomen offer voor God brengen, hetgeen de oudtestamentische hoogepriester, daar hij dezen eeuwigen geest miste, niet kon doen. 1)

1) Zie over de verschillende meeningen omtrent het offer van Christus

Zoo zien wij dus dat gelijk bij de Mozaische instelling de hoofddaad van de offerande is: het ingaan van den hoogepriester met het bloed in het heilige der heiligen en de bloedsprenging voor en op het verzoendeksel; zoo ook van Christus' offerande niet het lijden en sterven op zich zelve, maar veeleer het zich zelve stellen voor het aangezicht van God het voornaamste deel is. In dit gedeelte toch wordt door Christus, nadat Hij door middel van zijn eigen bloed in het heilige der heiligen is ingegaan, zijn leven eerst als offer aan God aangeboden en door God aangenomen, en door deze daad wordt de geheele offerhandeling van Christus eerst voltooid. Tegen deze opvatting schijnen te strijden de plaatsen IX: 26, 28, X: 10 vgl. vs. 5—9 en X: 12, waar van het lijden en sterven van Christus gesproken wordt op eene wijze, alsof door dien kruisdood de offerhandeling ware afgevoerd, en reeds haar doel bereikt had. Uit deze plaatsen blijkt echter weder, dat de Schrijver de offerdaad van Christus niet heeft willen voorstellen als werkelijk zoo plaats gehad hebbende, daar hij dan toch op deze wijze niet had kunnen spreken van den kruisdood van Christus, alsof daardoor het doel van het offer reeds bereikt ware. Maar, terwijl hij zinnebeeldig de woonplaats van God heeft voorgesteld, als overeenkomstig met het heilige der heiligen in den aardischen tabernakel, blijft dit toch maar een symbolische voorstelling ook voor hem zelve. Reeds bij zijn dood heeft Christus zijn leven Gode gebracht, en, van het standpunt van God beschouwd, is de handeling dus daarmee reeds ten einde. De zinnelijke mensch stelt zich God echter voor,

door den eeuwigen geest, RIEHM, S. 526. Verg. ook de Dissertatie van V. D. BOON MESCH, Leyden. 1825.

als op een bepaalden plaats verblijf houdende, en daarom moet ook, van de zijde des menschen beschouwd, de offerhandeling in twee deelen vervallen, het als offer sterven hier op aarde, en het ingaan in den hemel als hoogepriester. Dit laatste is, volgens den Schrijver, de hemelvaart. Nadat Hij den offerdood gestorven is, en omdat Hij, door den eeuwigen geest een onvergankelijk leven deelachtig, in den dood niet blijven kon, maar weder is opgestaan uit het graf, is Hij ten hemel gevaren, en heeft alzoo zijn eigen leven Gode gebracht als eene offerande voor de zonden der menschen. Niet het lichaam van het offerdier wordt voor Gods troon gebracht, maar wel zijn bloed, waarin zijn $\psi\chi\lambda\omicron$ d. i. zijn leven. De opstanding behoort dus niet tot de eigenlijke offerdaad, maar wel de hemelvaart. Door die hemelvaart echter neemt de offerhandeling geen einde. Integendeel, zooals wij gezien hebben, begint dan eerst de hoofdzaak, en deze tweede of laatste daad duurt tot in eeuwigheid voort. Deze voorstelling moet toch de Schrijver gehad hebben, waar hij er telkens op drukt, dat het leven, dat Christus Gode gebracht heeft, een eeuwig leven is, hetwelk hij krachtens den eeuwigen Geest Gode geofferd heeft. Zoo kon hij ook schrijven in VIII:3: *ἔθεν ἀναγκασίῳ ἔχσει τι καὶ τοῦτου, ἃ προσενέγκη*. Uit den Aoristus blijkt, dat de offerande slechts ééns heeft plaats gehad. (Winer, S. 248, RIEHM, S. 505). Dezen Aoristus nu zou men in het latijn zoowel door quod offerat, als door quod obtulerit kunnen vertalen, en uit den samenhang blijkt, dat hier het eerste moet genomen worden. Dat offer is dus niet iets verledens, maar iets tegenwoordigs. Dit is slechts overeen te brengen met het boven gezegde, dat het offer slechts ééns gebracht is, als men aanneemt dat de voorstelling van den Schrijver deze is: Het offer

van Christus heeft slechts éénmaal plaats, d. i. het wordt niet herhaald, maar het is een eeuwig voortdurend offer. „Oblationis semel coeptae duratio seu continuatio oblationem nequaquam multiplicat” (SCHLICHTING op IX:25).

Meermalen zegt de Schrijver, en als het ware onwillekeurig, dat het offeren van Christus slechts éénmaal geschied is. (Zoo b. v. IX:12, VII:27, X:10). In VII:27 wordt Christus, juist omdat hij maar eenmaal behoeft te offeren, boven de oudtestamentische priesters gesteld, die dit dagelijks moesten doen. Hij is de tot in eeuwigheid verheerlijkte Zoon (*εις τον αιωνα τετελειωμενος*), en kan dus niet meer offeren. In IX:12 wordt gezegd, dat hij door zijn ingaan in het heiligdom, slechts eenmaal geschied, een eeuwige verlossing heeft te weeg gebracht. *Αιωνίαν λύτρωσιν εδράμενος* beteekent eigenlijk „een eeuwige verlossing, loskoopung gevonden hebbende”. *Εδρίσκω* betoekent „vinden, een zaak verkrijgen, haar deelachtig worden”, en is als zoodanig in het Medium zeer gebruikelijk. Christus is, als vertegenwoordiger der zondige menschheid, de bevrijding van de macht der zonde deelachtig geworden, door dat Hij zich daarvan heeft losgekocht door te sterven, en hierdoor is de gheele menschheid vrijgemaakt.

Door nu een en andermaal gezegd te hebben, dat het offer van Christus slechts eenmaal geschied was en niet meer herhaald werd, liep de Schrijver gevaar zijn doel, dat hij zich gesteld had bij het schrijven van den Brief, niet te zullen bereiken. De Joden toch waren gewend aan de dagelijksche offers, door God ingesteld, en meenden dat die voortdurende herhaling vooral van het offer op den grooten verzoendag onmisbaar was. Zegt de Schrijver nu, dat het offer van Christus slechts eenmaal geschiedt, dan wordt de afval van het Christendom, dat

bij al het voortreffelijke dat het moge bezitten, toch het voornaamste, het noodigste, namelijk de herhaling van het zoenoffer, mist, door den Brief meer bevorderd dan tegengewerkt. Daarom heeft de Schrijver reeds, als hij melding maakte van het slechts eenmaal offeren van Christus, er terstond bij gezegd, dat juist hierdoor de nieuwtestamentische hooge priester en zijn werk boven den oudtestamentischen is verheven (VII : 27, IX : 12), en wijdt hij een bijzonder gedeelte van den Brief er aan, om aan te toonen, dat de herhaling van het offer van Christus ondenkbaar en onnoodig is (IX : 25—28), terwijl hij daarop in X : 1—8 nog zegt, dat het offer van Christus ook verdere offers, in het O. V. ingesteld, overbodig maakt.

Nadat de Schrijver heeft gezegd, dat de hemelsche dingen door betere offeranden gereinigd moeten worden dan de aardsche, omdat het heiligdom waarin Christus is gegaan, niet een tegenbeeld is van het ware, maar de hemel zelf (IX : 23 v.), gaat hij voort met uit een te zetten, hoe ondenkbaar het is, dat Christus meer dan eens in dat heiligdom zou moeten ingaan, om voor God te verschijnen. Als de oudtestamentische hooge priester in het heilige der heiligen het bloed gesprengd had tot verzoening der zonden, keerde hij weder terug, en het volgende jaar werd deze handeling door hem herhaald. Christus was echter in het heiligdom ingegaan, *οὐδ' ἕνα πολλάκις προσφέρει ἑαυτὸν* (vs. 25). Dit toch was niet noodig, want Hij offerde zich zelven, en de hooge priester des O. Vs. daarentegen ging met vreemd bloed in het heiligdom in. Daardoor was het dezen ook onmogelijk volkomen vergeving der zonden te erlangen voor het volk, omdat hij door niet zelf tot offer te dienen, ook de zaak van het volk niet geheel tot de zijne had gemaakt. Door

dat Christus nu zich zelven offerde, kon Hij volkomen vergeving verkrijgen, en was dus een herhaling van het offer onnoodig. Deze is echter niet alleen onnoodig, maar bovendien ook ongerijmd. Want als de herhaling van het offer plaats had, dan zou Christus ook dikwijls hebben moeten lijden van de grondlegging der wereld af (vs. 26). Zoo is de beteekenis van ἐπει op te vatten; het verbindt dat vers met het eerste gedeelte van het voorgaande (BLEEK, THOLUCK, zie ook RIEHM, S. 551), en is niet, gelijk EBRARD wil, (ook HOFMANN, II. S. 309), te verklaren, als of de Schrijver had willen zeggen, dat uit het inbrengen van zijn eigen bloed moest volgen, dat het offer slechts eenmaal plaats behoefde te hebben. De Schrijver stelt nu eerst het dikwijls lijden als een noodzakelijke voorwaarde tot het herhaaldelijk offeren. Het lijden en sterven is onmisbaar voor het offer. Was dit nu niet voldoende geweest, en de herhaling er van noodzakelijk, dan had het voorzeker reeds voor de voorgaande menschengeslachten moeten geschied zijn. Dit is echter niet het geval. Hij is maar éénmaal, ἐπὶ συντελείῃ τῶν αἰώνων, verschenen, om de zonden door zijn offer weg te nemen. Daaruit, dat het lijden van Christus in den verleden tijd niet heeft plaats gevonden, maakt de Schrijver de gevolgtrekking, dat de herhaling van het lijden en het offer van Christus, ook na zijn ingang in het heiligdom, niet meer te verwachten is. Tegenover het onhistorische en overtollige lijden van Christus stelt de Schrijver nu, door de woordjes νυνὶ δὲ, het lijden en het offer van Christus, dat werkelijk en wel zichtbaar (πεφανεράται) heeft plaats gehad in de συντέλεια τῶν αἰώνων. Met dit herhaaldelijk ingaan van Christus wordt niet bedoeld het meer dan eens ingaan in het heilige der heiligen, gelijk de hoogepriester op den grooten ver-

zoendag (HOFMANN), maar het dikwijls offeren ziet hier op het jaarlijksch herhalen dezer handeling. Daar toch het offer op den grooten verzoendag onvoldoende was, moest het wederom plaats hebben op den volgenden grooten verzoendag, dit was echter bij het offer van Christus niet noodig.

Is de herhaling van Christus' offerande ongerijmd, omdat het lijden slechts eens heeft plaats gehad, zoo is het ook onmogelijk, omdat de mensch slechts eenmaal sterft. Gelijk het voor de menschen is weggelegd eenmaal te sterven en daarna het oordeel, zoo zal ook Christus, nadat hij eenmaal zich zelve geofferd heeft, ook wederom zonder zonde gezien worden door hen, die hem verwachten tot heil (IX:27). Met *επίστεως* bedoelt hier de Schrijver niet het straffende oordeel (SCHULZ, BÖHME), maar het goddelijke oordeel in het algemeen, hetzij tot belooning, hetzij tot straf (BLEEK e. a.). De mensch sterft slechts eenmaal, en na zijn dood ontvangt hij het oordeel Gods, zonder dat hij vóór dit laatste nog eens zal behoeven te sterven; zoo óók Christus — éénmaal ondergaat Hij den dood, en draagt de zonden van velen, en wederom zal Hij gezien worden, maar te voren zal Hij niet meer behoeven te sterven. In het oordeel ontvangt de mensch zijne straffen of belooningen, de vruchten zijner handelingen; zoo zullen ook van Christus' daden, nadat Hij eenmaal gestorven is, ook zonder dat Hij weder den dood behoeft te ondergaan, de gevolgen niet achterblijven. Die gevolgen zijn dezen: „Hij zal gezien worden zonder zonde tot heil van hen die Hem verwachten.” De herhaling van het offer van Christus is dus zoowel onnoodig, als ondenkbaar. Dat het geheel en al voldoende is blijkt ook hieruit, dat zelfs de voortzetting van de Mozaische offers overtollig

is. Zij toch kunnen, daar zij slechts een afschaduwing zijn van het ware offer, nooit reinigen degenen, die offeren, en hen niet tot volmaaktheid brengen. Juist door het voortdurend herhalen van de offers, is het bewijs gegeven, dat zij niet in staat zijn eene volkomene heiliging en wegneming der zonden te bewerken, daar toch door die herhaling de zonden altijd weder in herinnering gebracht worden. Christus heeft het ware offer gebracht. En terwijl de oudtestamentische priesters na het brengen van het offer weder dagelijks moesten staan, om de dienst in het heiligdom te verrichten, is Christus na zijn offerdood gezeten aan de rechterhand Gods. Zijn offer is het algenoegzame. Door dat ééne offer heeft Hij volmaakt degenen die geheiligd zijn, en nu behoeft Hij dus niet meer te offeren, en heeft zich geplaatst ter rechterhand Gods, waar Hij nu de vrucht van zijn werk verwacht, namelijk dat zijne vijanden zullen gezet worden tot een voetbank zijner voeten. Door dit offer, dat eene volkomen vergeving van zonden aanbrengt, is dus de profecy van Jeremia vervuld: „Dit is het verbond, dat ik met hen maken zal. Ik zal mijne wetten in hun hart leggen, en hunne zonden en ongerechtigheden zal ik niet meer gedenken.” Door deze laatste belofte nu zijn de offers voor zonden en ongerechtigheden geheel onnoodig geworden.

b. De werkingen van het offer. — Het doel van alle zond- en schuldoffers in het algemeen, en dus ook van dat van Christus in het bijzonder, is de wegneming der zonden, de *καθαρismus τῶν ἁμαρτιῶν*. Reeds in het 3^{de} vers van het 1^{ste} Hoofdst. wordt hierop door onzen Schrijver gewezen, als hij zegt van den Zoon van God, dat Hij *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ἐποίησεν*. In het O. T., namelijk in de LXX, komt *καθαρίζειν* voor als vertaling

van verschillende Hebr. woorden. Lev. XIV:7 wordt טָהַר (piel van טָהַר) vertaald door καθαρός εἶναι, eigenlijk beteekent het καθαρίζειν. Dit woord is hier gebruikt van het rein verklaren van een gezond geworden melaatsche door den priester. Ditzelfde woord (טָהַר), in Lev. XVI:19 gebruikt van het reinigen van den altaar, wordt ook daar vertaald door καθαρίζειν. In Exod. XXIX:36 en Lev. VIII:15 vinden wij טָהַר, in de beteekenis van כָּפַר עָלַי (vgl. XXIX:37 en XXX:10), door καθαρίζειν, en zoo ook Lev. XVII:30 wordt טָהַר, van de ontzondiging van het volk gebruikt, door de LXX vertaald met καθαρίζειν. Op twee plaatsen, Exod. XXIX:36 en XXX:10, zien wij bovendien nog het Hebr. woord כִּפְרִים vertaald met καθαρισμός, en in Job VII:21 wordt תִּעְבְּרִי (Hiph. van עָבַר, dus eigenlijk, voorbij laten gaan) vertaald met ἐποίησω καθαρισμόν. Uit dit alles zien wij, dat de beteekenis van καθαρίζειν en καθαρισμός is: „reiniging van zonden.” Wanneer toch het altaar moet gereinigd worden is het van de zonden van het volk, en geheel in deze beteekenis zien wij het dan ook gebruikt in Lev. XVI:30, waar van de reiniging van het volk gesproken wordt, door den hoogerpriester, bij het offer op den grooten verzoendag. Dit καθαρίζειν vinden wij nu in onzen Brief terug in IX:22 v. Hier wordt het gelijk gesteld met ἀφαιρῆν ἀμαρτίας (ἄφεσις). Het beteekent „uitdelging van alle zondeschild” des volks geheel in objectieven zin. Dit geschiedt door het vergieten van bloed, dat eigenlijk de zonden voor Gods aangezicht moet bedekken, en zoo is dan ook de beteekenis van het καθαρίζειν niet verschillend van ἰλάσκεσθαι in II:17. Hier hebben wij een Medium met transitieve beteekenis. Het doel van het priesterzijn van Christus wordt hier genoemd τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἀμαρτίας τοῦ λαοῦ. Zoo wordt in de LXX dit verbum ook gebruikt

als in Sir. XXVIII: 5, en als passivum, maar in dezelfde beteekenis I Sam. III: 14 *ἐξιλασθήσεται ἀδικία οἴκου Ἰηλὶ*, waar het de vertaling is van *רַחֵם* (de hithpael van *רָחַם*). De werking van het offer van Christus is dus in de eerste plaats: „het *καθαρίζειν* of *ἱλάσκεσθαι ἀμαρτιῶν*.”

Hierdoor nu is het Gode mogelijk geworden zich als *ἰλεως* jegens de menschen te betoonen (VIII: 12). Door dat dit offer die *καθαρισμὸς ἀμαρτιῶν* heeft bewerkt, is de troon van God ook *θρόνος τῆς χάριτος* (IV: 16) geworden, en de verhouding van God — die zich aan den zondaar betoont als een verterend vuur, waarvoor deze niet zal kunnen bestaan (XII: 29), als een God die zijne toorn jegens den zondaar laat gelden (III: 11, IV: 13), — tot degenen wier hoogepriesterlijke vertegenwoordiger Christus is, is nu eene verhouding van *εἰρήνη* en van *χάρις*, en God zelf wordt zoo ook door den Schrijver *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης* genaamd (XIII: 20, IV: 16, XIII: 9, 25). Deze verhouding kon alleen dan waarlijk bestaan, als alle zonden zijn weggenomen. In IX: 22 wordt gezegd, dat zonder bloedstorting geen *ἄφεσις* kan plaats hebben, waarin duidelijk ligt opgesloten, dat die bloedstorting die *ἄφεσιν* teweegbrengt. En als dit nu eene volkomene wegneming, opheffing der zonde zal zijn, dan moet ook die offerande, waardoor dit is bewerkt, voldoende zijn voor het gericht. Die volkomene opheffing van zonden nu heeft plaats bij het offer van Christus (IX: 22, X: 18). God zal de zonden der menschen, voor wie Christus is gestorven, niet meer gedenken (VIII: 12, X: 17, vgl. 18). Alleen door op dit offer te vertrouwen, kunnen wij ook in het gericht bestaan, vallen wij hiervan af, dan blijft er geen offer meer over, om ons te reinigen en een *φοβερὰ ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοῦ ὑπεραντίου* wacht ons dan (X: 26,

27). Het offer van Christus echter heeft een eeuwige verlossing teweeggebracht (IX:12). Zijn dood is *εις απολότρωσιν... παραβάσεων* (IX:15). Zoo als ik reeds boven heb uiteengezet: de mensch is in de macht der zonden, en wordt daaruit verlost door den losprijs dien Jezus geeft, door zichzelve in den dood te geven.

Hierdoor toch heeft Hij niet alleen den mensch bevrijd van de macht der zonde, maar tevens van hem, die de macht over den dood heeft, d. i. van den duivel (II:14). De duivel wordt hier genoemd degene, die macht heeft over den dood, niet, zooals EBRARD meent: „der die Gewalt, die der Tod über uns übt, in seinen Händen hält.“ De meeste uitleggers (BLEEK, MEYER e. a.) verklaren het zoo, dat de duivel de macht over den dood zou bezitten, in zoover door zijne verleiding de zonde in de menschenwereld is gekomen, en door de zonde de dood; en zij voeren dan tot staving hunner bewering aan SAP. II:24, waar wij lezen: *Φθόνω δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*, en verder Rom. V:12. Ware deze verklaring de juiste, dan zou hier geen sprake moeten zijn van de macht des duivels over den dood, maar veeleer van den duivel, als bewerker des doods. Hier wordt echter gezegd, dat de dood in de dienst is van den duivel, en dat dus deze de macht heeft, om hem tegen de menschen te gebruiken. Is de mensch in de macht des doods, dan is hij ook in de handen van den duivel, deze heeft zijn doel bereikt, als de dood den mensch heeft getroffen. Zal nu Christus de macht over den dood aan den duivel ontnemen, dan moet Hij den dood dienstbaar aan zich maken. Dit heeft Hij gedaan door zelf den dood te ondergaan. Door den dood, door datgene wat zijn „Machtgebiet“ is (HOFM. II, 2710), is de duivel overwonnen. Om dit laatste meer te doen uitkomen, zegt onze Schrij-

ver niet „door zijnen dood,” maar „door den dood,” ofschoon het geenszins twijfelachtig is, dat de dood van Christus hier wordt bedoeld. Volgens de uitlegging van HOFMANN, die echter zelf de meeste nadruk op *διὰ τοῦ θανάτου* wil gelegd hebben, zou Jezus toch niet door zijn dood, zooals in den tekst staat, maar veeleer door zijn onvergankelijk leven den dood overwonnen hebben. „Denn in der Person Jesu hat ein Leben der Menschheit begonnen, welches aller Todesmacht Satans überlegen ist, nachdem dieselbe dasjenige Leben, in welchem Jesus ihr unterstellt gewesen, in einen Tode gebracht hatte, welcher viel mehr des Todes Tod geworden” 1).

Door nu aldus den duivel te overwinnen, en hem de macht over den dood te ontnemen, heeft Hij dus ook de levenden van de vrees ontheven, die zij altijd koesteren konden voor den dood, door welke vrees zij hun geheele leven in dienstbaarheid gehouden werden. Hieronder worden nu niet alle schepselen zonder onderscheid begrepen, maar dit getal is beperkt door de woorden *τούτους ὄσσοι*. Het zijn namelijk alle menschen, die hier slechts onderscheiden worden van andere schepselen, als

1) Hoe men zich in de eerste Christentijden voorstelde, dat Christus door den dood den duivel heeft overwonnen, kan men zien uit het Evang. v. NIKODEMUS, *de Hellevaart van Christus*. Daarin wordt beschreven, hoe twee zonen van Simeon de nederdaling ter helle zelve daar ter plaatse hebben bevonden, en uit het gesprek van Satan met den overste der onderwereld kan men opmaken, hoe de schrijver van dit apokryphe evangelie dacht over den dood van Christus als de overwinning van den duivel. Deze toch heeft zelf als machthebbende over den dood, in den zin zooals wij boven hebben verklaard, Christus ook den dood doen ondergaan, maar juist deze daad is de oorzaak van zijn ondergang, want nu komt Christus in het doodenrijk. Terwijl Hij zonder zonden was, had de dood geen macht over Hem, en Hij greep den Vorst der vorsten, Satan, bij de haren, en gaf hem aan de engelen over, met den last hem te boeien tot zijne wederkomst.

in de dienstbaarheid der vreeze des doods zijnde. Niet de engelen trekt Hij zich aan, maar het zaad Abrahams (II:16). Hier is Christus het subjeet. Met het zaad Abrahams worden niet alleen de Israëlieten bedoeld, (ΠΕΙΡΣΕ), ook niet alleen de Heidenen, maar allen die opgenomen worden in het N. V., dat eene vervanging is van het O. V., hetwelk aan Abraham en zijn geslacht tot in eeuwigheid was beloofd.

Dat door den Schrijver zoo vele malen van het zaad van Abraham en van het volk van God, als alleen deel hebbende aan het heil in Christus (II:16, 17, IV:9, XIII:12), wordt melding gemaakt, en nergens de Heidenen genoemd worden, als mede daartoe geroepen, is zeker wel in het oogvallend, maar niettemin gevoelig daaruit te verklaren, dat hij aan Joden-Christenen schreef, die hij voor afval wilde waarschuwen. Van de wijze, hoe zij met Heiden-Christenen moesten omgaan, was het dus niet noodig te spreken, daar dezen zich niet in hunne nabijheid bevonden, en was het ook misschien beter niet onnoodig aanstoot te geven aan zijne lezers (BLEEK, *Einl.* en op II:16). Dat echter de Schrijver zelf niet zoo particularistisch was, als SCHULZ e. a. willen, dat hij alleen de Joden onder de deelgenooten aan het heil door Christus aangebracht wilde tellen, blijkt uit verscheidene andere plaatsen. Hfdst. IX:15 zou men nog tot staving van het particularistische gevoelen kunnen bijbrengen; maar hier wordt wel alleen van de vergeving der zonden, onder het O. V. gedaan, gesproken, maar die der anderen niet buitengesloten. Slaan wij het oog op IX:26, waar gezegd wordt, dat Christus van de grondlegging der wereld zou hebben moeten lijden, als zijn offer onvolkomen was, dus niet alleen voor Abrahams zaad, maar ook voor de menschen, die lang vóór dezen leefden. Verder I:3,

waar in het algemeen van een *καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν* wordt gesproken; ook II:9, 15, waar uitdrukkelijk van alle zonden wordt gesproken, en V:9, VII:25, IX:28, waar allen die op Christus vertrouwen of Hem gehoorzaam zijn, gezegd worden door Hem tot *τελείωσις* gebracht te worden. Wordt op andere plaatsen deze algemeene opvatting eenigzins beperkt, namelijk waar wij II:10 en IX:28 *πολλοὺς* en niet *παντὰς* lezen, het is niet, omdat de Schrijver de Heidenen wil buitensluiten zonder onderscheid (gelijk RIEHM, S. 603 terecht heeft opgemerkt), maar omdat niet allen in Christus gelooven. Deze onderscheiding wordt toch duidelijk door onzen Schrijver gemaakt tusschen hen die in Christus gelooven, op Hem vertrouwen, Hem gehoorzamen, en hen die dit niet doen. Het eerste is een bepaald vereischte tot het deelhebben aan het offer van Christus. Hoe kon hij anders zijne lezers zoo telkens opwekken, om toch niet af te vallen van het Christendom, waarin alleen het heil is te vinden (X:26 v).¹⁾ Dat het offer van Christus volkomen en algenoegzaam is wordt ook door den Schrijver gezegd, in zijne vermelding van de terugwerkende kracht van het offer (IX:15, 26, XI:39 v.), terwijl hij dit ook voor de toekomst van het offer zegt (IX:25—X:18 vgl. X:14, IX:12, XIII:20), ofschoon hij van de toekomstige geslachten geen bijzondere melding maakt.

Worden nu aller zonden door dit offer weggenomen, zoo blijft nu nog de vraag over, of ook allerlei zon-

1) Sommigen hebben gemeend, dat ook de engelen onder de schepselen begrepen waren, op wien de dood van Christus betrekking had, op grond van *ὑπὲρ παντὸς* in II:9 (zoo ORIGENES, THEODERETUS, OEKUMENIUS, THEOPHYLACTUS en later EBRAED); hiertegen is 't voldoende te wijzen op II:16, welke plaats deze meening genocgzaam weerspreekt.

den daardoor worden verzoend? KÖSTLIN antwoordt op deze vraag ontkennend, en zegt, dat alleen die zonden, welke vóór de bekeering hebben plaats gehad, door dit offer van Christus worden uitgedelgd. Hiertoe beroept hij zich op IX: 15. Op deze plaats wordt echter niet van zonden vóór de bekeering gesproken, maar van zonden onder het O. V. Verder wil hij ook nog deze meening den Schrijver opdringen, dat na de bekeering alleen die zonden, welke uit zwakheid of uit overijling voortkomen worden vergeven. Tot staving van dit gevoelen haalt hij aan X: 26. Hier wordt wel van een *ἐκουσίως ἀμαρτάνειν* gesproken, waarvoor geen offerande overblijft, maar dit is niet alle zondigen met voorbedachten rade, maar uit het verband blijkt duidelijk, dat hier alleen de afval van het Christendom is bedoeld. Deze is dan ook de eenige zonde, die geen vergeving kan erlangen. Die eenmaal de hemelsche gave gesmaakt hebben, en zijn afgevallen, dezen kunnen niet meer terug gebracht worden (VI: 4 vv., X: 26 vv., XII: 15 vv.). Zij zijn de *ὑπερνῆστοι*, de tegenstanders, waarvan onze Schrijver zegt, dat de hitte des vuurs hen zal ver-slinden; een kennelijke terugslag op Jes. XXVI: 11. *עָרִיבָה אֶת־הָאֵשׁ וְשָׂרְפָה אֶת־הַחַיִּים*, LXX: *καὶ οὖν πῦρ τοὺς ὑπερνῆστον ἕδεται*. Worden nu door dat offer van Christus alle zonden der menschheid volkomen weggenomen, dan is ook Christus, als de plaatsbekleeder dier zondige menschheid, die *καθαρισμὸς τῶν ἀμαρτιῶν* deelachtig geworden, en is Hij daardoor in staat in de gemeenschap met God in te gaan (IX: 24 vgl. 12 v.).

Beschouwden wij tot hiertoe dat *καθαρίζειν* slechts van objectieve zijde, spraken wij tot dusverre slechts van een reiniging van het heiligdom, van de geheele menschheid, enz., het heeft evenzeer een subjektief

karakter. Het offer van Christus reinigt namelijk het geweten van doode werken, om den levenden God te dienen. Niet alleen de zonde van de gheocele menschheid wordt door het offer weggenomen; maar ieder die dat offer zich eigen maakt, zal ook zijn geweten gereinigd voelen (IX:14), hij zal na dit offer geen bewustheid van zonden meer hebben (X:2). Geweten, *συείδησις*, is, gelijk reeds het woord aanduidt, een weten van den mensch aangaande zich zelve in verhouding tot God. Het geweten getuigt dus hoe men zich bevindt tegenover God. Heeft men dus iets gedaan wat Gode welgevallig, of iets dat tegen Zijnen heiligen wil is, dan zal het geweten daarvan getuigenis geven. Zoo spreekt hier ook de Schrijver van een „geweten, dat gereinigd wordt van doode werken”, en dat dus vóór dien tijd daarmee was verontreinigd, d. i. dat er van getuigde, dat men doode werken ten aanzien van God verricht had. Zoo ook in X:2, waar het woord *συείδησις* zoo met *ἀμαρτιῶν* wordt verbonden, dat de bovengemelde beteekenis meer in het oog springt. Het is hier namelijk ook een „geweten, dat bezwaard is met zonden”, vandaar een „bewustheid van zonden.” Dat geweten nu met doode werken (IX:14), met zonden (X:2) bezwaard, wordt daarvan gereinigd door het offer van Christus. „Dood” heeten die werken niet als uiterlijke wetswerken (BLEEK, DE WETTE, LÜNE-MANN en v. D. HAM), hiervan toch behoefde het geweten niet gereinigd te worden, daar het er niet mede bezwaard was; want voor de Israëlieten waren zij vereischten om aan de genadebetrekking van de oudtestamentische gemeente deel te hebben, en hieraan voldeden zij ook. Maar die *ἔργα* worden *νεκρά* genoemd, als zijnde werken waaraan de levenskracht der liefde tot God ontbreekt. Deze verklaring volgt ook uit de plaats zelf. De reiniging van

doode werken door het bloed van Christus wordt hier toch gesteld tegenover het reinigen van hen, die onrein zijn door het aanraken van dooden, door het bloed van stieren, bokken en door de asch der jonge koe. De geestelijk doode werken staan hier dus tegenover natuurlijk dooden. Niet als iets uiterlijks worden die werken dood genoemd, maar als het tegenovergestelde van die, waarmede men den levenden God alleen kan dienen. „Wie dem alttest. Gottesdienste fern bleiben musste, wer durch Todtenberührung unrein war; so ist unfähig zum wesenhaften Dienste Gottes, wer sich eines Thuns bewusst ist, welches nicht durch den Geist Gottes gewirkt und deshalb Gotte fremd oder todt ist”, (HOFM. II, 296). Die subjektieve καθαρισμός τῶν ἀμαρτιῶν bestaat dus daarin, dat uit het hart van den geloovige het bewustzijn wordt weggenomen, hetwelk hem zijne gedane en de hem nog aanklevende zonden toerekent als eene schuld, die nog niet vergeven is, waarvoor nog niet geboet is, m. a. w. „de reiniging van het geweten bestaat in de uitdelging van het schuld bewustzijn.”

Dit καθαρίζειν, door het bloed van Christus bewerkt, is dus niets meer dan een „reinen van zonden.” Er ligt geen zedelijk vernieuwende, heiligende werkzaamheid in opgesloten (DELITZSCH, KÖSTLIN, v. D. HAM), dus ook niet een vrijmaken van de heerschappij der wet (BLEEK EN DE WETTE). Wel zou men zich schijnbaar voor deze meening kunnen beroepen op de woorden εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι (IX : 14), maar hierin wordt slechts het doel en het gevolg van het καθαρίζειν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων genoemd, en volstrekt niet er bij gezegd, dat het reeds in het woord καθαρίζειν ligt opgesloten. Verder, wat het woord zelf betreft, zagen wij, dat het in objektieven zin beteekent „reinen van de zonden der geheele mensch-

heid", in subjektieven zin „reinigen van het schuldbewustzijn." Het begrip „heiligen" ligt hierin dus niet opgesloten. Dit drukt onze Schrijver uit door het woord *ἀγιάζειν*. Wel zijn de beide begrippen *καθαρίζειν* en *ἀγιάζειν* ook naar de opvatting van onzen Schrijver nauw verwant. Dit blijkt b. v. uit IX:13 v., waar in de tegenstelling in vs. 14 even goed *ἀγιάζειν* had kunnen gebruikt worden als nu *καθαρίζειν*. Ook worden in deze verzen de beide woorden gebezigd als tegenstellingen van *κοινῶν*, en worden zoowel zij, die nog niet gereinigd, als ook zij, die nog niet geheiligd zijn, *κακοκοινομένοι* genoemd. Dit neemt echter niet weg, dat men niet gerechtigd is de beide begrippen met elkaar te verwarren, of ook den Schrijver deze verwarring toe te schrijven. Het woord *ἀγιάζειν* wordt in de LXX gebruikt voor het Hebreeuwsche *קָדַשׁ* of *קָדַשׁ*. De beteekenis van dit woord is voornamelijk op te maken uit Exod. XIII:2, waar wij het bevel van den Heer aan Mozes lezen: *קָדַשׁ-לִי כָל-בְּכוֹר*... לִי הוּא *Ἅγιασόν μοι πᾶν πρωτότοκον... ἐμοὶ ἔστιν*. Dat *קָדַשׁ* nu, dat wij hier vinden, en in de LXX is weergegeven door *ἀγιάσων*, bevat een bevel in zich tot heiliging, d. w. z. tot afzondering. Alle eerstgeborene dat den Heer geheiligd zal zijn, zal Hem zijn, d. i. zal voor Hem afgezonderd zijn. Zoo vinden wij ook Exod. XIX:6 het Israëlietische volk een *גֵּרִי קָדוֹשׁ* genoemd, waarvan wij in het voorafgaande vers de verklaring vinden, namelijk, dat het Gode een *סַגְלָה מִכְּלִי-דְּעַמִּים*, een *λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἔθνων* zal zijn. (Vergel. ook Lev. X:26 met vs. 24).

En niet alleen het volk wordt gezegd geheiligd te zijn, maar ook de altaar, de tabernakel, de priesters, (Exod. XVI:19, Num. VIII:6). Dat de begrippen echter zeer dikwerf verward, en nog meer tot een versmolten worden, is licht verklaarbaar uit de nauwe verwantschap tusschen

de twee verschillende zaken. Het profane, onheilige, is ook voor Gods aangezicht onrein. Zal het Gode dus geheiligd worden, dan moet het eerst ontzondigd worden, en door die ontzondiging wordt het Gode gewijd, wordt het heilig (Joz. VII:13), vandaar dat ook het Hebr. קָדַשׁ in de LXX vertaald is met *ἀγιάζειν* (Exod. XXIX:36). Is nu in het O. T. het *ἀγιάζειν* zoo te verklaren, wel niet af te scheiden, maar toch zeker te onderscheiden van *καθαρίζειν*, ook onze Schrijver vat het aldus op. Schijnbaar smelt hij op enkele plaatsen de begrippen met elkander samen, en wel in IX:13. Dit is echter hieraan toe te schrijven, dat voor onzen Schrijver en, zooals wij gezien hebben, ook in het O. T., het begrip *ἀγιάζειν* het begrip *καθαρίζειν* in zich sluit. Niets toch kan Gode geheiligd zijn zonder dat het van zonden gereinigd is. Vandaar dat ook in IX:13 de *καθαρότης* als gevolg van het *ἀγιάζειν* wordt genoemd. Zoo is dan het *ἀγιάζειν*, dat door Christus' offer wordt teweeggebracht, „die grosse Heilsthat, durch welche der neutestamentliche Hoheprieter auf einmal und für immer alle die, welche Glieder des Volkes Gottes gewesen sind, sind oder werden, aus dem Zusammenhang des natürlichen, der Sünde und dem Tode verfallenen, gottentfremdeten Weltlebens herausgerissen, und in die Gemeinschaft Gottes versetzt hat. Und diese Kraft hatte seine Selbstdarbringung, weil es der Heilswille Gottes war, dass auf diese Weise von ihm die „Heiligung“ des Volkes, welches Gott als das seine anerkennen wollte, vollzogen werde (X:10)”, RIEHM, S. 576.

Was nu het heiligen van het Israelietische volk door God een afzonderen van dat volk tot een eigendom voor Hem, het was dan ook de grondslag tot het verbond, dat God met het volk Israel maakte, welk verbond aan de eene zijde het volk verplichtte naar zijnen wil te

leven, maar aan den anderen kant ook het voorrecht schonk om Jahveh steeds in zijn midden te hebben (Num. XVI:3, Ps. LXXXIX:6, 8, Dan. VII:22). Zoo kan ook het bloed van Christus, waar dit een heiligende kracht heeft, het verbonds bloed van het N. T. genaamd worden (X:29), want door het offer van Christus was een nieuwe gemeenschap tusschen God en de menschen tot stand gebracht, een nieuw verbond, beter dan het oude, opgericht (VIII:7 vv., IX:15). De leden van dat verbond heeten *ἡγιασμένοι* (X:10), of ook *οἱ ἅγιοι* (VI:10, XIII:24 vgl. III:1). De *ἡγιασμένοι* (X:10) zijn in zoverre te onderscheiden van de *ἁγιαζόμενοι* (II:11, X:14), dat de laatsten zijn, zij die geheiligd worden, de eersten zij die geheiligd zijn. Die daad van heiligen, ofschoon zij eens en voor altijd geschied is in het offer van Christus (*ἔφραξ* in X:10 verbinden wij, als BLEEK, LÜNEMANN e. a. doen, met *ἡγιασμένοι*, niet met *προσφοῶς*), blijft toch altijd een voortdurende werkzaamheid van Hem, waarom Hij ook *ὁ ἁγιάζων* genoemd wordt. Het *ἁγιάζειν* is dus, zooals wij zagen, nauw verwant met het *καθαρίζειν*, en sluit dit laatste in zich. Dit treedt vooral op den voorgrond in IX:13. In X:10, 29 en XIII:12 dacht de Schrijver meer aan de opname in de gemeenschap Gods. En in II:11 wordt door het woord *ἁγιάζειν* uitgedrukt: de van schuld en zonde bevrijdende (vgl. vs. 17 v.), van de slavernij der zonde losmakende (vs. 14 v.) en de (vs. 10) *σωτηρία* mededeelende werkzaamheid van het offer van Christus.

Hebben wij nu gezien wat het *καθαρίζειν* en het *ἁγιάζειν* is, dat door het offer van Christus wordt te weeg gebracht; wij moeten nu nog het oog slaan op een derde werking van dat offer, namelijk op het *τελειοῦν*.

Waren het *καθαρίζειν* en het *ἁγιάζειν* werkingen, die

de Mozaische offers nimmer konden volbrengen; ook het *τελειῶν* was voor hen onmogelijk. In VII:11 lezen wij met andere woorden, dat er geen *τελειῶσις* was door het Levietische priesterschap, en in vs. 19, dat de wet (hier wordt de Mozaische wet bedoeld) *οὐδὲν ἐτελείωσεν*. Verder vinden wij in X:1, dat de wet door de jaarlijksche offers, die er gebracht worden, *οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι*. Wat de Schrijver in deze verzen met *τελειῶν* en *τελειῶσις* bedoelt, wordt niet met zoovele woorden door hem gezegd. Door het daarbij gevoegde in VII:19, hetgeen klaarblijkelijk een tegenstelling vormt met het eerste gedeelte, is gemakkelijk op te maken, wat de Schrijver onder het *τελειῶν* door de wet verstaat, namelijk „het geschikt maken om tot God te naderen”. Tegenover de wet, die niet *ἐτελείωσεν*, wordt hier gesteld de *ἐπεισαγωγή κρείττονος ἐλπίδος, δι’ ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ*. De Levietische offers konden ook wel uiterlijk reinigen, zoodat men, voor het oog van de priesters en het volk, van de zondevlekken gezuiverd was, maar het geweten konden zij niet reinigen. Zoo konden zij ook niet *κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα*, d. w. z. die offers konden den offeraar zijn schuld bewustzijn niet ontnemen, en hem alzo niet in staat stellen, om waarlijk tot God te naderen (BLEEK, THOLUCK).

Tegenover deze ondoelmatige Mozaische offers staat het offer van Christus. In X:14 lezen wij: *μὴ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους*. Het subjekt is hier Christus. Van Hem wordt gezegd, dat Hij door ééne offerande, *τετελείωκεν τοὺς ἁγιαζομένους*, tegenover de priesters, die dagelijks offers brachten, welke de zonden niet konden wegnemen. Die *ἁγιαζόμενοι* zijn, zooals wij boven zagen, degenen die geheiligd worden, maar het nog niet zijn, die dus nog niet tot het hun bepaalde

doel gebracht zijn. Dit wordt in dit vers genoemd *τελειοῦν*. Zij, die dus tot dat doel genaderd zijn, heeten dan *τετελειωμένοι*, terwijl zij elders (X:10) *ἡγιασμένοι* genoemd worden. Eigenlijk is er dus geen verschil tusschen *τέλειος* en *ἅγιος*, en zouden wij, wanneer HOFMANN zegt (II. S. 317), „dass *τέλειος* seyn muss, wer *ἅγιος* seyn soll”, er ook met RIEHM bij willen voegen, „dass ebenso gut *ἅγιος* seyn muss, wer *τέλειος* werden soll”. Een zeer klein onderscheid meenen wij toch dat bestaat, en wel ongeveer hetzelfde, als tusschen de uitdrukkingen „den prijs winnen” en „het eerst aan den eindpaal zijn”, waar dezen gebruikt worden van twee wedloopers. Het is wel geen gradueel verschil, maar ieder der beide uitdrukkingen doet toch aan iets anders denken. In XI:40 lezen wij, dat al de geloovigen, die hij in dit Hoofdstuk heeft opgenoemd, de belofte niet verkregen hebben, daar God voor ons iets beters voorgezien heeft, *ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν*. De meeste uitleggers verstaan dit zoo, als of de Schrijver hier denkt aan de wederkomst van Christus, wannoer de volkomene vervulling van de Godsbelofte, het *κομίζεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν* zal plaats hebben. Dan zal voor alle geloovigen tegelijk het Godsrijk gekomen zijn, en de geloovigen uit het O. V. zouden dan niet zonder ons tot *τελείωσις* gebracht worden, (zoo BLEEK, DE WETTE, LÜNEMANN c. a.). Hiertegen is in te brengen, dat vlg. XII:23 de geloovigen van het O. V. reeds *τετελειωμένοι* worden genoemd, en zij dus niet door den Schrijver voorgesteld worden als nog tot dien toestand gebracht moettende worden bij de wederkomst van Christus. Verder zien wij, dat de Schrijver het *τελειοῦν* voorstelt als een daad door het offer van Christus geschied. Dit is toch de ééne daad waardoor al de geloovigen te gelijkertijd, hetzij zij vroeger of later

leven, tot den staat der τελείωσις gebracht zijn; „die Darbringung dieses Opfers ist der Grund der τελείωσις der Gläubigen des alten Bundes, und unserer τελείωσις; jene sind also nicht ohne uns, vielmehr zugleich mit uns, d. h. zu gleicher Zeit und durch ein und denselben Akt vollendet worden” (RIEHM, S. 583).

De werkingen van het offer van Christus nu, zagen wij, waren het καθαρίζειν, het ἀγιάζειν en het τελειοῦν der geloovigen, en dat niet alleen uitwendig, gelijk de Mozaïsche offers, maar κατὰ συνείδησιν. Het geweten wordt door dit offer gereinigd van doode werken, en de geloovigen zijn daardoor ware λατρεύοντες en προσερχομένοι τῷ θεῷ geworden (IX : 9, X : 1, IX : 14). Zij, die aan dat offer deel hebben, kunnen dus waarlijk tot God naderen, zij kunnen in het hemelsche allerheiligste ingaan, waarin Christus hun als πρόδρομος is voorgegaan (VI : 20). Hoor hoe de Schrijver hen toespreekt: Ἐχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρησῖαν εἰς τὴν εἰσοδοῦ τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὀδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν, διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, (X : 19, 20). Hier kent de Schrijver aan de geloovigen het bezit toe van het vooruitzicht op het ingaan in het heilige. Die εἰσοδος geschiedt ἐν αἵματι Ἰησοῦ d. i. niet, zooals BLEEK wil, met het bloed van Jezus, gelijk de hoogepriester met bloed (ἐν αἵματι) ingaat in het heiligdom (HOFMANN, II. S. 318), maar het beteekent hier: de ingang in het allerheiligste bestaat in het bloed, de weg daarheen is ontsloten door het bloed van Jezus.¹⁾ Gelijk nu die ingang, die weg in het heiligdom, geopend is door het bloed van Jezus, zoo leidt hij ook διὰ τοῦ καταπετάσματος,

1) RIEHM. S. 589. Wij verbinden ἐν τῷ αἵμ. met εἰσοδοῦ, niet met ἔχοντες, gelijk DE WETTE, EBHARD en ook HOFMANN.

τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. Gelijk onder het O. V. het onmogelijk was in het heilige der heiligen te komen door den daarvoor hangenden voorhang, zoo was het evenzeer onmogelijk het hemelsche allerheilige binnen te treden, voor dat ook hiervan de voorhang was opgeslagen. Die voorhang nu, dat *καταπέτασμα*, was het vleesch van Jezus, en is weggenomen door het offer dat Hij gebracht heeft. Zoo leidt dus ook voor ons die weg *διὰ τοῦ καταπέτασματος* d. i. *διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*, niet alleen voor Jezus, want wij moeten Hem dien weg navolgen, daar Hij onze *πρόδρομος* (VI:20) is (tegen HOFMANN, II. S. 319, die *διὰ τοῦ καταπ.* niet met *ἰδόν*, maar met *ἐκαινίσειν* wil verbinden). Die weg, aldus door het bloed en het lichaam van Christus ons geopend, is nu een *ὁδὸς πρόσφατος καὶ ζῶσα*. Als zoodanig heeft Christus dien weg voor ons ingewijd. Dit *ἐγκαινίζειν* beteekent „inwijden”, vertaling van het Hebr. woord *קָדַשׁ*, (Deut. XX:5, I Kon. VIII:63). Hierbij wordt echter niet verondersteld, dat die weg, welke door Christus is ingewijd, vroeger reeds voorhanden was, veeleer volgt uit het *πρόσφατος* dat hij geheel nieuw was. Het woord is van *πρό* en *σφάζω*, en beteekent dus „te voren geslacht of gedood”, wordt gebruikt voor versch, frisch, recens, en staat dus tegenover *παλαιόν*, maar ook tegenover *σταφίδα* d. i. verdroogd, (Num. VI:3). In de eerste beteekenis neemt HOFMANN het, namelijk, dat de weg niet vroeger, maar nu eerst door Jezus geopend is, het is dus een nieuwe weg. Volgens RIEHM moeten wij er meer op letten, dat de weg niet verouderd is, niettegenstaande hij al eenige tientallen jaren oud is, maar nog altijd versch is gebleven. Aan dit laatste gevoelen meenen wij ons meer te kunnen aansluiten, omdat toch de lezers reeds begonnen te twifelen, of die dood van Christus wel de rechte weg was tot God, daar zij zijne

wederkomst reeds zoo lang verbeidden. Die weg wordt verder ζῶσα genoemd, als in staat, degenen die hem betreden, tot den levenden God te voeren (zoo HOFMANN). Anderen vatten het anders op: BLEEK als een versche weg, gelijk ἔλπις ζῶσα, een hoop die altijd levendig, frisch, versch blijft. BÖHME, DE WETTE e. a. verklaren het als ζωοποιῶσαν, tegenstelling tegen den weg in het aardse allerheiligste, op welker betreding de straffe des doods stond. Anderen weer anders. Hoe het ook zij, Christus heeft door zijn offer den weg naar het hemelsche heiligdom ontsloten, die tot nog toe, namelijk onder het O. V., verborgen was (IX:8), en die weg voert voor ons over Golgotha, waar het lichaam van Christus verbroken is, en alzoo de voorhang voor het hemelsche heiligdom is weggenomen.

§ 2. Zijne Voorbede.

Gelijk wij vroeger gezien hebben, is Christus de eeuwige Hoogepriester naar de ordening van Melchisedek (VII:16 e. a. pl.). Als zoodanig moet Hij dan ook eeuwig werkzaam zijn voor de zijnen, en met het offer, waarvan wij nu den aard en de werkingen hebben beschreven, zijn dus zijne werkzaamheden als Hoogepriester niet ten einde. Integendeel, dag aan dag (καθ' ἡμέραν, VII:27) is Christus werkzaam als λειτουργὸς τῶν ἁγίων καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς (VIII:2), als ἱερεὺς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ (X:21). Onder οἶκος τοῦ θεοῦ is niet te verstaan de gemeente, het volk Gods (HOFMANN, II. S. 320, THOLUCK, ed. 3), maar veeleer, hetgeen ook het meest voor de hand ligt, het huis Gods, d. i. de woonplaats van God, de hemel als het ware heiligdom, waarvan de aardsche tabernakel een afschaduwing was (zoo BLEEK

en de meeste uitleggers). In dat huis Gods is Christus als Hoogepriester werkzaam. Hij is in den hemel ingegaan, *νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν* (IX: 24), d. i. „om nu tegenwoordig te zijn vóór het aangezicht Gods voor ons”. Zoo vertalen wij met RIEHM (S. 608 noot). *Ἐμφανισθῆναι* is toch een aor. pass. van *ἐμφανίζω*, niet een praesens, en het is dus ook in den verleden tijd te vertalen, niet „te verschijnen”, gelijk HOFMANN heeft, maar „verschenen te zijn”, d. i. „tegenwoordig te zijn.” Christus is dan ingegaan in den hemel, om voor het aangezicht Gods te staan, tegenwoordig te zijn, ten onzen behoeve. Dat zijn van Christus voor Gods aangezicht heeft nu plaats; op *νῦν* valt alzoo de nadruk, dien het ook schijnt te eischen door de plaats voor aan den zin. Hieruit zien wij dus, dat Christus nu, d. i. dus na zijne verhooging, voortdurend voor het aangezicht Gods staat, en dat niet voor zich zelven, maar *ὑπὲρ ἡμῶν* voegt de Schrijver er bij. Hij staat daar dus werkzaam zijnde ten voordeele, ten gerieve van ons. En vraagt men nu welke zijne werkzaamheid, *ὑπὲρ ἡμῶν*, is; wij vinden het antwoord in VII: 25, waar van Christus gezegd wordt: *πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν*. *Ἐντυγχάνειν* beteekent eigenlijk „tot iemand gaan om met hem te raadplegen, hem iets te vragen.” Zoo wordt dus hier van Christus gezegd, dat Hij tot God gaat, om iets te vragen voor de Zijnen. Door velen wordt dit nu opgevat (GERLACH e. a.) als een eigenlijke daad van bidden, (zoo ook onze Statenvertaling). Dit is echter niet-overeenkomstig met de macht, die Christus in den hemel bezit, en ook de oudtestamentische hoogepriesters, die toch, volgens onzen Schrijver, een afschaduwing van den eeuwigen Hoogepriester waren, baden niet, als zij in het heilige der heiligen voor God verschenen. Door

anderen wordt het met *σώζειν* gelijkgesteld, maar dit woord gaat in hetzelfde vers vooraf, en dit zou dus een tautologie geven. ΠΟΛΥΚΚ verklaart het als „die ihre (der Gläubigen) ewige Vollendung und Selbstbefriedigung auswirkende Energie des Erlösungsprincips.” Hierdoor is echter de beteekenis van het woord niet veel helderder geworden. Hoedanig toch is die „Energie des Erlösungsprincips”, welke „die Vollendung und Selbstbefriedigung der Gläubigen” uitwerkt. Deze zin omschrijft het *ἐντυγχάνειν* niet duidelijk, maar heeft veeleer zelf verklaring en omschrijving noodig. Duidelijker, helderder, juister is de beschrijving door SCHLEIERMACHER van de daad van Jezus, hier bedoeld, gegeven: „Christus bleibt vermöge des in seiner eigenthümlichen Würde gegründeten Verhältnisses zu uns der Vertreter des ganzen menschlichen Geschlechts, indem er, wie der Hohepriester unser Gebet vor Gott bringt, und die göttlichen Segnungen uns zuführt.”¹⁾ Christus staat voor het aangezicht Gods om met Hem te spreken, Hem te vragen aangaande ons. Tusschen Christus en God is als het ware een voortdurende, levende betrekking. Daarbij is Christus onze vertegenwoordiger, en door Hem is er dus eene betrekking tusschen ons en God. Door zijne bemiddeling gaan dus onze gebeden tot den hemelschen Vader. Ziedaar de werkzaamheid van Christus door het *ἐντυγχάνειν ὑπὲρ πάντων* uitgedrukt.²⁾ Deze werkzaamheid van Christus is wel gegrond op zijn offer, maar is niet hetzelfde. Door deze werkzaamheid kunnen dan ook zij, wier gebeden

1) Aangeh. bij RIEHM, S. 609 f.

2) SCHLEIERMACHER voegde er nog bij: „und die göttlichen Segnungen uns zuführt.” Dit behoort echter niet meer tot het *ἐντυγχάνειν*, ofschoon het er een onmiddellijk gevolg van is.

Jezus zoo tot God brengt, gezegd worden te zijn *προσερχόμενοι δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ* (VII:25). Door deze werkzaamheid van Christus worden niet alleen de gebeden tot God gebracht, maar ook de lof dergenen die Gods naam belijden, zoodat de Schrijver ook kon opwekken om Gode een offerande des lofs te offeren door Jezus (XIII:15).

Deze werkzaamheid van Christus nu is, zooals wij reeds zeiden, een eeuwig voortdurende. Hij is Priester geworden, *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκατάλυτου* (VII:16), en Hij is *ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα* (VI:20), en als zoodanig is Hij *πάντοτε ζῶν*... (VII:25). Uitdrukkelijk wordt dus gezegd door den Schrijver, dat Hij tot in eeuwigheid Priester is. BLEEK wil het verklaard hebben alsof er van langen tijd gesproken werd, in tegenoverstelling van de Levietische priesters, die door den dood verhinderd werden om steeds priester te blijven, maar voortdurend opvolgers behoefden, terwijl Christus Hoogepriester bleef totdat er geen meer noodig was, totdat alle zonden weggenomen waren. Dit punt zou dan gekomen zijn, wanneer Christus ophield te zitten aan de rechterhand Gods, en die plaats verliet, om weder te verschijnen op de aarde, hetgeen dan zou geschieden als zijne vijanden tot den voetbank zijner voeten zijn gesteld (X:13). Deze voorstelling is echter in strijd met X:12, waar wij lezen, dat het *καθίζειν ἐν δεξιᾷ θεοῦ* tot in eeuwigheid (*εἰς τὸ διηνεκές*) zal plaats hebben; zoodat het ook niet bij het gesteld worden der vijanden aan zijne voeten een einde neemt. Dat *ἕως* slaat niet op *ἐκδέσσειν*, maar op het onmiddellijk voorafgaande *ἐκδεχόμενος*.

Op dien Hoogepriester nu wijzende, die door zijn bloed den weg tot God ontsloten heeft, die tot in eeuwigheid Hoogepriester blijft in het huis Gods, en als zoodanig

onze gebeden, onzen lof en dank tot God brengt, spoort de Schrijver zijne lezers aan om tot God te naderen.

Christus is in den hemel Hoogepriester, naar de ordening van Melchisedek d. i. tegelijk priester en koning. Maar onze Auteur wil hier in den Brief Christus als den eeuwigen Hoogepriester voorstellen, en op deze waardigheid vestigt hij vooral de aandacht. Het *ἐντυγχάνειν* is ook geheel alleen een priesterlijke handeling volstrekt geen koninklijke. Dit is, naar onze bescheidene meening, wel een weinig uit het oog verloren door THOLUCK, ed. 2, als hij zegt dat het mede de zegenende werking aanduidt, die de Verlosser voortdurend op zijne gemeente uitoefent, krachtens de eenmaal gestichtte verlossing; en door V. D. HAM, die, in navolging van het boven aangehaalde, zegt van het *ἐντυγχάνειν*: „Curam igitur indicat saluberrimam, quâ sospitator continue suam prosequitur ecclesiam, vi redemptionis semel in terrâ factae” (p. 194). Zooals wij zeiden, geeft het dus die werkzaamheid van Jezus te kennen, die Hij, als vertegenwoordiger der menschheid voor God, heeft te verrichten. Dit neemt echter niet weg, dat Hij ook voor de zijnen zorgt, en als middelaar het heil van Gods wege den menschen mededeelt.

In II:16 lezen wij: *σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται*, d. i. Hij trekt zich het zaad Abrahams aan, Hij komt hun te hulp in hunne verzockingen (vs. 18), schenkt hun genade en barmhartigheid tot geschikte hulp (IV:16). Dit „helpen” is een volkomen *σώζειν*. In VII:25 lezen wij toch: *ἔθεν* (om zijn eeuwig priesterdom) *καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ*. — *Εἰς τὸ παντελὲς* beteekent „geheel en al, volkomen.” *Σώζειν* is „redden”, verlossen uit het verderf waarin de mensch door de zonde is gevallen. Zal hij nu volkomen gered

zijn, dan moet het ook onmogelijk wezen dat hij weer in dat verderf terugvalle. Het *εἰς τὸ παντελὲς* sluit dus in zich de beteekenis van „in perpetuum”, hetgeen BLEEK wil ontkennen (zie RIEHM, S. 613 noot). Omdat Hij nu deze volkomene *σωτήρια* kan schenken, wordt Hij door den Schrijver genoemd *ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* (II:10) en *ἀπίος σωτηρίας αἰωνίου* (V:9). Volgens de eerste plaats heeft Christus aan het hoofd der zijnen, hen in de *σωτήρια* ingevoerd, terwijl in V:9 dit door deze woorden niet direkt is uitgedrukt. Zij beteekenen toch alleen, dat Christus de bewrker van het eeuwige heil is geworden voor de zijnen, geheel in het midden latende of Hij zelf ook dat heil is deelachtig geworden. Dit wordt meer aangeduid door het, in hetzelfde vers er bijgevoegde, *τελειωθείς*.

Verder lezen wij van Christus, dat God door Hem in de menschen werkt, hetgeen Hem welbehagelijk is. God wordt toch XIII:21 genoemd *ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνάπειν αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, waar het *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* moet gevoegd worden bij *ποιῶν*.

Uit dit alles zien wij nu, dat bij den hemelschen Hoogepriester zijne koninklijke werkzaamheid niet is af te scheiden van de priesterlijke, of omgekeerd. Door Hem schenkt God de noodige hulp aan de zijnen (IV:16), maar ook Hij zelf wordt voorgesteld als die hulp verleerende (II:18). Hij is voortdurend de hoogepriesterlijke vertegenwoordiger voor God, en tegelijk hun leidman ten eeuwigen leven. Hem noemt de Schrijver *τὸν ποιμέναν τῶν προβάτων τὸν μέγαν* (XIII:20), „den grooten herder der schapen.” Dit is zeker de schoonste naam om de zorg, die Jezus voor de zijnen heeft, mede uit te drukken. Wordt David in Ezech. XXXIV:23 een eenig herder genoemd (*רִבְחִי הֶרְחִי*, LXX *ποιμὴν εἷς*), Christus heet

hier de groote herder, *ὁ ποιμὴν ὁ μέγας*. Dit *μέγας* wordt zoo geheel afzonderlijk er bijgevoegd, om er bijzonderen nadruk op te laten vallen, en daardoor dezen herder, als boven alle andere menschelijke herders verheven, voor te stellen.

Zoo stelt onze Schrijver Christus voor als Hoogepriester, naar de ordening van Melchisedek, d. i. priester en koning te gelijk; maar zijne priesterlijke waardigheid treedt geheel op den voorgrond, ook daar, waar van zijne wederkomst, zijn komen als Koning, sprake is. De eerste plaats, die in aanmerking komt bij het bespreken van de leer van de wederkomst van Christus, volgens onzen Brief, is IX:28. *ὁ Χριστός ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν*. Hieruit zijn reeds twee zaken op te maken aangaande die parousie, namelijk; zij zal zichtbaar zijn, en Christus zal *χωρὶς ἁμαρτίας* wezen. Dat deze gebeurtenis zichtbaar zal plaats hebben blijkt uit het woord *ὀφθήσεται*. Hij zal gezien worden. De vraag blijft hier echter, door wie Hij zal gezien worden, alleen door de geloovigen, of door allen? m. a. w. moet men construeeren: *ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται, τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν*, of *ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται εἰς σωτηρίαν τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις*? De eerste opvatting is, én om de plaatsing der woorden, én om de overige uitspraken van onzen Schrijver hieromtrent te verkiezen. Christus zal verschijnen (aan allen), dengenen die op Hem wachten *εἰς σωτηρίαν*. In I:6 lezen wij ook, dat God zijnen eerstgeborene weder invoert in de *οἰκουμένη*, d. i. in de door allen bewoonde wereld. De zichtbare wederverschijning van Christus wordt in IX:28 als het ware tegenover de zichtbare eerste verschijning, en daarbij in het openbaar voor allen zichtbare dood van Christus (vs. 26) gesteld. En einde-

lijk wordt Hij X: 37 genoemd *ὁ ἐρχόμενος* zonder meer dus, wat het naast voor de hand ligt, voor allen.

Bovendien zal Hij gezien worden *χωρὶς ἁμαρτίας*. Over dit *χωρὶς ἁμαρτίας* zijn talrijke meeningen. Sommigen vatten het op, alsof Christus bij zijn wederkomst van zonden vrij zou zijn, terwijl Hij het bij zijn leven op aarde niet was. Dit wordt echter weersproken door het *χωρὶς ἁμαρτίας* in IV: 15. Anderen, als de Irvingianen en de Menkenianen, ¹⁾ verklaren het, alsof Jezus in zijn leven op aarde wel neiging tot zondigen had gehad, maar bij zijn wederkomst daar geheel bevrijd van zou zijn. Hiertegen strijdt evenzeer het gezegde in IV: 15, waar Christus geheel van zonde, dus ook van zondige neiging of iets dergelijks wordt vrijgesproken. Ook de meening van BLEEK is niet te verkiezen. Hij toch verklaart, in navolging van THEODORETUS, *χωρὶς ἁμαρτίας* door de omschrijving *μὴ ὄσσης ἁμαρτίας*, zoodat dan, volgens deze plaats, bij de wederkomst van Christus „es kein Gebiet des Bösen und der Sünden mehr geben wird, worauf er nöthig hätte, seine Wirksamkeit auszudehnen.“ Deze opvatting is reeds grammatisch onjuist, daar *χωρὶς ἁμαρτίας* bij het subjekt behoort, en niet als op zich zelf staande mag beschouwd worden. De meening van THOLUCK, dat het zou beteekenen: „zonder het voor de zonden opgenomen lijden“, heeft het spraakgebruik tegen zich. Het meest aannemelijk komt mij voor de verklaring der meeste uitleggers (bij MEYER genoemd): *χωρὶς*

1) Dr. G. MENKEN is in 1831 op 63jarigen leeftijd te Bremen, als Emeritus Pastor primarius aan de St. Martin gestorven. Hij was een volgeling van BENGEL, HASENKAMP en KOLLENBUSCH, en is zelf, vooral door den grooten invloed zijner persoonlijkheid, de grondlegger geworden eener eigene, thans nog bestaande, richting en school. Vgl. HERZOG'S *E. E.* Artikel MENKEN,

ἀμαρτίας staat hier tegenover het *ἀνεσυγκεῖν ἀμαρτίας*. Bij de eerste verschijning van Christus heeft Hij de zonden gedragen, namelijk op het hout, bij de tweede verschijning, bij de wederkomst, zal Hij zonder zonden zijn.

De tijd, wanneer de wederkomst van Christus zal plaats hebben, wordt in onzen Brief niet nauwkeurig omschreven. Wel wekt de Schrijver telkens zijn lezers op, om aan zijne vermaningen gehoor te geven, door de bijvoeging, dat de tijd van de wederkomst nabij is. Zoo lezen wij in Hfdst. X: 25 na de vermaning, om de broederlijke bijeenkomsten niet na te laten, de woorden *καὶ τοσοῦτω μᾶλλον ὅσω βλέπετε ἐγγιζουσαν τὴν ἡμέραν*. Hier wordt dus aangedrongen op het houden der onderlinge bijeenkomsten, omdat blijkbaar de dag naderde. Ἡ *ἡμέρα* is de dag van de wederkomst van Christus. Dezen dag zagen zij naderen, namelijk aan de teekenen der tijden, die Jezus had opgenoemd als aan zijne wederkomst te zullen voorafgaan. Deze waren oorlogen, vervolgingen om den naam van Christus, lauwheid onder de Christenen en neiging tot afval, enz. (Matth. XXIV), zie BLEEK op X: 25. Verder in X: 36 wekt hij op tot standvastigheid, en voegt er in vs. 37 bij: *ἔτι γὰρ μικρὸν ὄσον ὄσον*, en dan eene aanhaling uit Hab. II: 3: *ὁ ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ χρονοῖ*. Over een zeer kleinen tijd zal dus, volgens den Schrijver, die komst van den *ἐρχόμενος* plaats hebben. In den Hebr. tekst van Hab. II: 3 vinden wij *כִּי-בֹא יְהוָה לֹא יִחְתָּר*. Hier is het subjekt *יְהוָה* uit vs. 2, namelijk de profecy van de vernietiging der Chaldeëen. In de vertaling der LXX: *ὅτι ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ μὴ χρονοῖσῃ* kan onder *ὁ ἐρχόμενος* Jahveh of de Messias verstaan worden, en in den laatsten zin heeft onze Schrijver het opgevat (zie hierover BLEEK op X: 37). Op andere plaatsen worden de lezers opgewekt om het

geloof ten einde toe vast te houden (III:6, 14). Wat de Schrijver met dit *μεχρι τέλους* bedoelt, is niet zeer gemakkelijk te zeggen. Volgens sommigen, GROTIUS, KUINOEL e. a., „tot aan het einde des levens, tot aan den dood.” Anderen verklaren het, van de wederkomst van Christus. Hoe het zij, de lezers worden opgewekt om in het geloof te volharden, om den roem der hoop vast te houden, totdat de hoop haar doel, hare volkomene vervulling zal vinden. Bij den een is dit bij den dood, bij den ander eerst bij de wederkomst van Christus, die toch volgens den Schrijver zoo nabij is, dat zeker nog velen van zijne lezers hem zullen beleven. Volgens de opvatting van de meeste uitleggers is de meening van den Schrijver aangaande de wederkomst deze: dat hij zal plaats hebben tegelijk met de verwoesting van Jeruzalem. Dit zou zeker niet te verwonderen zijn, daar Jezus deze beide gebeurtenissen tegelijk voorspeld heeft (Matth. XVI:27, 28, XXIV). De Schrijver heeft dit echter niet uitgesproken. Al wat hij er van zegt getuigt, dat hij geleefd heeft zooals het leven der ware Christenen steeds moet zijn, namelijk „in dem Bewusstseyn, dass der grosse Tag der Entscheidung herannahet” (GERLACH).

De gebeurtenissen, die volgens den Schrijver bij de wederkomst van Christus zullen plaats hebben, zijn: „beweging en verandering van hemel en aarde” (XII:26 v.), en de „opstanding der dooden” (VI:2, XI:35). In XII:26 wordt van de stem Gods gezegd, dat zij bij de wetgeving de aarde heeft bewogen (vs. 20 v.), en dat zij nu heeft verkondigd: *Ἐτι ἀπαξ ἐγὼ σεισω οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν*. De woorden hier aangehaald zijn uit de profecy van Haggai, namelijk II:6. Daar lezen wij: *עֹד אֶהְיֶה מְצַטְּתִּים הָיָא רָאִי מִרְצִישׁ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ וְאֶת־*

הַיְהוָה יִתְחַדְּשׁ וְיִבְרָא. In deze woorden troost de profeet zijn volk er over, dat de tegenwoordige tempel als niets is, vergeleken bij den vroegeren. De Heer toch zal over een kleinen tijd den hemel, de aarde, enz. doen beven, en dit huis met heerlijkheid vervullen. Onze Schrijver neemt deze woorden met kleine wijziging over uit de LXX, waar wij lezen: "Ἐπι ἅπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν. De profecy, hier uitgesproken, past onze Schrijver dus toe op de wederkomst van Christus. Dit verklaart Hij in het volgende vers, waar hij zegt, dat dit ἔτι ἅπαξ aanduidt de verandering van het bewegelijke als gemaakte, opdat het niet bewegelijke blijve. Hetgeen nu is, is veranderlijk, terwijl hetgeen onbewegelijk is zal blijven, en dat onbewegelijke is vlg. vs. 28, het koningrijk Gods. Sommigen, als BÖHME, KUINOEL, KLEE, nemen μένειν in de beteekenis van „wachten”, zoodat dan het vers dezen zin zou verkrijgen: het „nog eenmaal” duidt een verandering aan van hetgeen bewogen wordt, daar het toch gemaakt is, om op datgene, wat niet bewogen wordt, te wachten, dus om voor het onveranderlijke plaats te maken. Hiertegen getuigt echter het spraakgebruik van den Brief, waarin μένειν altijd voorkomt in de beteekenis van blijven (X : 34, XIII : 14 e. a. pl. BLEEK).

Vervolgens zal bij de wederkomst van Christus de opstanding der dooden plaats hebben. Hiervan wordt in onzen Brief gesproken in VI : 2, 3 en XI : 35. In de eerste plaats wordt zij in éénen adem genoemd met het κρῖμα αἰώνιον. In VI : 1—3 richt de Schrijver een vermaning aan zijne lezers, om τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον te laten varen, en meer te streven naar τὴν τελειότητα, terwijl hij hiermede tegelijk zijn voornemen te kennen geeft, om ook zoo zijnen Brief in te richten, dat hij niet spreekt over

die dingen welke tot de eerste elementen van de christelijke leer behooren, namelijk de *μετάνοια ἀπό νεκρῶν ἔργων* de *βαπτισμῶν διδασχῆ*, de *ἐπιθεσις χειρῶν*, de *ἀνάστασις νεκρῶν* en het *κρίμα αἰώνιον*. De *ἀνάστασις νεκρῶν* wordt dus ook onder de eerste elementen der christelijke leer genoemd. Die *νεκροί* zijn zoowel de rechtvaardigen als de onrechtvaardigen. Wel wordt nergens (behalve Joh. V: 29), in het N. T. een *ἀνάστασις ἀδίκων* geleerd, maar uit Hand. XXIV: 15 volgt toch, dat de Fariseën er aan geloofden, terwijl Paulus het niet tegenspreekt. Ook in Dan. XII: 2 wordt zij reeds geleerd, en ook de Talmud sluit de goddeloozen van de opstanding niet uit. Ware het in de oogen des Schrijvers dus een dwaalleer geweest onder de Joden, dan had hij er zeker wel tegen gewaarschuwd. Ook het *κρίμα αἰώνιον*, dat er zoo terstond bijgevoegd wordt, treft zoowel *ἀδίκους* als de *δικαίους*. *Αἰώνιον* wordt het oordeel genoemd, niet omdat het zelf eeuwig zal duren, maar omdat de gevolgen, de belooning of de straf zonder einde zullen zijn, (THOLUCK, BLEEK e. a.). *Κρίμα*, van het verbum *κρίνω* „scheiden”, beteekent „scheiding, vandaar beoordeeling”. Het gericht, waarin de rechtvaardigen en de onrechtvaardigen van elkander gescheiden worden, heet dus ook *κρίμα*. Zoo is er voor iederen mensch na zijnen dood eene *κρίσις* (IX: 27). Dit kan dus niet enkel „veroordeeling” beteekenen, maar slechts „oordeel”. Het *κρίμα αἰώνιον* is dus niet alleen, zooals BLEEK meent, op de onrechtvaardigen van toepassing, maar ook op de rechtvaardigen (zoo THOLUCK).

Als rechter bij dit oordeel wordt door onzen Schrijver echter nergens Christus, maar overal God genoemd, X: 30 v., XII: 23, 25, 29, XVI: 4. Christus toch wordt in den Brief voorgesteld als de Hoogepriester, die door zichzelf te offeren de zonden wegneemt.

Hiermede kon de voorstelling van Hem als rechter niet samengaan. Dat oordeel van God nu bestaat daarin, dat Hij de rechtvaardigen doet ingaan in de eeuwige rust (IV: 11), de onrechtvaardigen door het vuur doet verslinden (VI: 3 X: 27). Een enkele plaats is er echter in onzen Brief, die volgens sommigen Christus als den rechter voorstelt, namelijk X: 38 v. Zoo RIEHM, die op voorgang van OECUMENIUS en THEOPHYLACTUS het *μου* na *δικαιοσ* en na *ψυχή* op *ὁ ἐρχόμενος*, d. i. Christus, laat slaan, en SCHUMANN, die deze opvatting deelt, gaat nog verder, als hij zegt, dat ook door onzen Schrijver Christus als de laatste Rechter wordt voorgesteld; waarvoor hij echter alleen deze plaats kan aanvoeren. Daar het taalkundig geene bezwaren oplevert, vereenigen wij ons liever met BLEEK, DE WETTE en LÜNEMANN, die dit *μου* op God betrekking doen hebben, hetgeen, zooals wij reeds opmerkten, beter in de voorstelling van den Auteur past. CALVIJN laat het op den Schrijver zelf slaan.

Dit gericht heeft, volgens onzen Schrijver, niet plaats terstond na den dood, (BLEEK e. a. op IX: 27), maar bij de wederkomst van Christus (IX: 25), (vgl. RIEHM S. 620). Het doel nu van de wederkomst des Heeren is door den Schrijver genoemd in IX: 28. Christus zal wederom gezien worden, *τοῖς αὐτὸν ἀπεδεχομένοις εἰς σωτηρίαν*. Zij die dan nog niet gestorven zijn, en Christus verwachten, zullen dan volkomen de *σωτήρια* deuchtig worden. Aan hen zal de belofte vervuld worden (X: 36), en het eeuwige leven zal hun deel wezen, want zij zijn *πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς* (X: 39).

TWEEDE AFDEELING.

Vergelijking der Christologie in de Brieven van Paulus.

a. De overeenstemming in leer tusschen den Briefschrijver aan de Hebreëen en Paulus blijkt zeker in de eerste plaats uit den verheven rang, dien beiden aan den persoon van Jezus Christus toekennen. Al is het ook, dat door BAUR in zijn *Paulus*, de Christologie van den Apostel terecht onder de „dogmatische Nebenfragen” wordt gesteld, toch blijft het ontegenzeggelijk waar, dat zijne opvatting van den Christus zijne verdere leerstellingen geheel beheerscht.¹⁾ Hem noemt hij dan ook den inhoud van zijn Evangelie, door de Profeten te voren beloofd in de Schriften (Rom. I: 3, II Cor. I: 19), en van Hem verklaart hij, dat God zijnen Zoon in hem geopenbaard heeft, om hem aan de Heidenen te verkondigen (Gal. I: 16). Als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* is Jezus Christus het middenpunt van zijn Evangelie, en als hij Hem

1) BAUR zegt dan ook: „Die wichtigste Frage dieser Art ist wie sich der Apostel die höhere Natur Christi gedacht habe”. S. 618. Ook LECHLER, *Apost. u. Nachap. Zeitalter*, S. 47, betuigt: „Jesus ist der Sohn Gottes. Diese einfache Wahrheit hat Paulus seit sie ihm durch die Offenbarung unweit Damaskus zur Gewissheit geworden ist, so innig und stät festgehalten, er hat so treulich damit gewuchert, dass eine erleuchtete Erkenntniss der Gottheit Christi daraus entwickelt worden ist, nicht nur für ihn, sondern für die Kirche Christi aller Zeiten”.

dezen titel toekent, heeft hij niemand anders in het oog dan den historischen Jezus van Nazareth, den mensch uit het geslacht van David (Rom. I: 3), en als Israeliet aan de wet onderworpen (Gal. IV: 4). Wanneer hij Hem dezen naam geeft, maakt hij geen onderscheid tusschen zijn voorhistorischen en zijn historischen toestand. Integendeel, die persoon, die door den Vader was gezonden op de aarde, om zijn werk te volbrengen (Rom. VIII: 3 en Gal. IV: 3) ¹⁾, wiens arbeid was bekroond met de heerlijkheid, waarin Hij thans woonde, die eenmaal zal wederkomen, en zijn rijk over de geheele aarde zal uitbreiden en alles aan zijne voeten onderwerpen, om ten laatste zich te onderwerpen Dien die Hem alle dingen onderworpen heeft (I Cor. XV: 28) — die persoon wordt door Paulus genoemd *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*.

Staaft nu de Schrijver van den Brief aan de Hebreëen zijn recht om dezen naam aan Jezus Christus te geven, met een beroep op de Heilige Schrift, voor den Apostel Paulus is vooral het feit der opstanding uit de dooden het bewijs, dat Hem dit praedikaat toekomt. Geenszins noemt Paulus deze *ἀνάστασις νεκρῶν* het middel, waardoor Hij tot deze waardigheid is gekomen. Zoo wordt het voorgesteld door SCHMID, ²⁾ als hij zegt: „wir werden

1) In deze beide plaatsen wordt gezegd, dat God Zijnen Zoon gezonden heeft in de wereld, en wel in Gal. IV: 4 staat *ἀπέστειλεν*, dus afgezonden uit eene plaats, waar hij te voren was. Wel ontkent BAUR, *Paulus*, S. 623, en met hem BEYSCHLAG, *Christologie*, S. 221., dat hier eene praëxistentie in opgesloten ligt, en beweert de laatstgenoemde: jede reichsgeschichtliche Persönlichkeit ist der Schrift eine von Gott „gesandte“ und von Gott „ausgehende“; maar hiertegen valt op te merken, dat met het tijdstip zijner zending dan bedoeld is, zijn optreden in qualiteit als gezondene, hier echter gesproken wordt van Jezus' geboorte.

2) *Paul. Christologie*, S. 119.

uns daran zu erinnern haben, dass in einem ganz ähnlichem Sinne auch das Prädicat *ὁὐκ ἴσθι* erst auf den Erhöhten seine uneingeschränkte Anwendung findet", en dan de verklaring der meeste Exegeten, die in Rom. I: 3 lezen, dat Jezus voor de menschelijke overtuiging tot dengene geworden is, die Hij altijd geweest is, als eene „durch Nichts gerechtfertigte Einschiebung" wraakt. De woorden van Paulus geven ons echter geen de minste aanleiding eene andere verklaring te volgen. *ὀρίξειν* toch, in de beteekenis van „begrenzen, bepalen", kan hier in het Passivum alleen zooveel heeten als „bepaald, bewezen worden", zooals ook Luther terecht heeft „erwiesen", en onze Statenvert. „bewezen." De Apostel bedoelt dus niet anders, dan dat door de opstanding der dooden het Zoonschap van Jezus Christus aan het licht kwam. Uit het vroeger opgemerkte blijkt dan ook, dat het met dit feit niet eerst een aanvang heeft genomen. Ook SCHMID heeft dit ingezien, en zegt een weinig verder: „Nun lässt sich indessen das Prädicat *ὁὐκ ἴσθι* allerdings nach Paulus nicht strenge auf den erhöhten Christus beschränken", en wil nu dezen naam eensdeels tot den historischen, andersdeels tot den verheerlijkten Christus beperkt zien, hetwelk m. i. berust op zijne verkeerde opvatting van Rom. I: 4. 1).

1) Wanneer HOFMANN, *Schriftbew.* I. S. 114, beweert, dat Jezus om zijne ontvangenis van den H. G. de. Z, v. G. genoemd wordt, en zegt: *eben der Mensch Jesus ist es welcher auf Grund des mit seinem Lebensanfang gesetzten verhältnisses Gottes zu ihm sich selbst Gottes Sohn und Gott seinen Vater in ausschliesslichen Sinne nennt und von den Seinen der Sohn Gottes genannt wird*", zoo kan hij zich wel op de Evangelische verhalen, niet op uitspraken van den Apostel Paulus beroepen.

Welke beteekenis hecht nu de Apostel aan dit praedikaat *υἱὸς τοῦ θεοῦ*? In Rom. I: 3 v. noemt hij Hem *κατὰ σαρκὰ* uit het zaad van David, en *κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης* heet Hij *ὁ. τ. θ.*, hetgeen dan door Zijne opstanding is bewezen. Volgens BAUR ¹⁾ is dit *πν. ἁγ.* de geest die Hem alleen tot Messias maken kon. „Als das die Messianität Christi constituirende Princip, als das immanente Princip seiner Messianischen Bestimmung nennt der Apostel den Geist ohne welchem der Messias nicht sein kann, das *πνεῦμα ἁγιοσύνης*”. Bij deze verklaring is echter de tegenstelling van *σὰρξ* en *πνεῦμα* uit het oog verloren. *Σὰρξ* wordt hier door den apostel gebezigd om de zinnelijke natuur, en zoo de lichamelijke afkomst van den mensch Jezus aan te duiden, waar tegenover hij melding maakt van het *πνεῦμα* als het „Princip” van zijn inwendig leven. Naar dat *πνεῦμα* nu, dat een *πν. ἁγιοσύνης*, een geest vol heiligheid is, is Hij de Zoon van God. Door SCHMID ²⁾ wordt de *σὰρξ* hier in ethischen zin opgevat. Volgens hem wordt de geheele paulinische Christologie beheerscht door de tegenstelling van *σὰρξ* en *πνεῦμα*. Het eerste maakt den mensch tot een deel der zichtbare wereld, en stelt hem tot haar in betrekking. Zoo dient het ook in Rom. I: 3 om de vleeschelijke, lichamelijke afkomst van Jezus aan te duiden ³⁾; maar dan geraakt hij met zich zelf in tegenspraak, wanneer hij de *σὰρξ* opvat als datgene, wat het zijn en handelen van den mensch bepaalt ⁴⁾, en ook deze beteekenis op Rom. I: 3 wil toepassen. Om de tegenstelling met *πν. ἁγ.* wil hij bij *σὰρξ* ook *ἁμαρτίας* gedacht hebben, en verklaart dan: „wie hier der an sich rein

1) *Paulus*. S. 634.

2) a. a. O. S. 107.

3) a. a. O. S. 20.

4) a. a. O. S. 24.

anthropologische Begriff des Fleisches in eine ursächliche Beziehung zur Sünde, so ist dort der gleichartige Begriff des Geistes in eine Beziehung zur Heiligkeit gesetzt, und es erhellt leicht, dass Paulus diese Näherbestimmung in der Absicht hinzufügt, um das Jesum von der erfahrungsmässigen Menschheit Unterscheidende nicht unausgedrückt zu lassen" 1). Door zijn dood nu heeft Jezus die *σάρξ ἀμαρτίας* afgelegd, en blijft zijn *πν. ἀγ.* alleen bestaan als *πν. ζωοποιῶν*, en Hij is dan tevens *ὁὶς τοῦ θεοῦ*. Ter nadere verklaring van dit Zoonschap Gods wijst SCHEMID dan op de analogie tusschen de *ὁὶτης* van Christus en van de geloovigen 2).

Voor het grootste gedeelte is deze geheele opvatting weerlegd door het reeds vroeger aangetoonde, dat het Zoonschap Gods van Christus niet een aanvang neemt met de opstanding, maar daardoor aan het licht treedt, en vervolgens, dat de geloovigen daarom alleen kinderen Gods zijn geworden, dat zij het *πνεῦμα* hebben ontvangen, hetgeen Christus oorspronkelijk bezit. Bij hen is die *ὁὶτης* eerst volkomen met den dood, en, worden zij reeds bij hun leven *ὁὶς τοῦ θεοῦ* genaamd (gelijk b. v. Gal. III: 26), het is omdat zij reeds in hope zalig zijn (Rom. VIII: 24).

Geheel in ethischen zin wil ook BEYSCHLAG den naam *ὁ. τ. θ.* opgevat hebben, en wel als uitdrukkende: „die Liebesgemeenschap des Vaters mit seinem einzig vollkommenen Ebenbilde." 3) Dat Jezus Christus waarachtig mensch, maar ook niet meer dan mensch is, blijkt hem uit Rom. I: 3 v., waar de beide bestanddeelen van de menschelijke natuur, *σάρξ* en *πνεῦμα*, aan Christus wor-

1) a. a. O. S. 107.

2) Vergel. ook hetgeen BEYSCHLAG hieromtrent zegt. S. 222.

3) *Christologie*. S. 220.

den toegekend, zoo, dat er voor een derde, goddelijke natuur geen plaats blijft. Het Zoonschap Gods wordt dan afgeleid uit het eigendommelijk karakter, dat de hoogere, echt menschelijke factor bij Hem heeft. Toch moet hij later erkennen, dat het onderscheid tusschen Christus en de overige menschen daarin bestaat, dat Hij niet alleen een *πν. θεῶν* bezit (vgl. Gen. II : 7), maar *τὸ πν. θ.*, „die Selbstmittheilung Gottes in ihrer Einheit und Ganzheit.”¹⁾

De beteekenis van *υἱὸς τοῦ θεοῦ* zal dus geheel afhangen van hetgeen wij te verstaan hebben onder *πνεῦμα ἁγιοσύνης*. Is het *πν.* het hoogere levensbeginsel van den mensch, waarvan de *σὰρξ* slechts de zwakkere fysieke verschijning uitmaakt, dan zal ook de aard van dat *πν.* het wezen van den mensch kenmerken, aan wien het toekomt. Hier wordt dit *πν.* bepaald door de bijvoeging *ἁγιοσύνης*, welke de hoedanigheid aangeeft, en het als *πνεῦμα ἁγίου* doet kennen. Krachtens dat *πν.* kon van hem gezegd worden, *θεὸς ἦν ἐν αὐτῷ* (II Cor. V : 19) en zijn Zoonschap Gods is dus ook bij Paulus in metaphysischen zin te verstaan.

Ofschoon in geheel andere termen, zoo vinden wij toch bij den Apostel Paulus dezelfde goddelijke natuur aan Jezus Christus toegekend als door den Schrijver van den Brief aan de Hebreëen.

Al terstond treft het onze opmerkzaamheid dat Paulus niet alleen in de zoogenaamde christologische Brieven, maar ook in die, welke algemeen voor echt erkend worden, den naam van Jezus Christus aan het hoofd vermeldt, zoo met dien van God den Vader verbonden, dat hij een geheel eenigen rang aan dien persoon toekent. In

1) a. a. O. S. 214.

Gal. I:1 zegt hij zelfs, dat niet een mensch hem tot het Apostelschap heeft geroepen, maar Jezus Christus, en vs. 12, dat zijn Evangelie is niet *παρὰ ἀνθρώπου*, maar ontvangen en geleerd *δι' ἀποκαλύψεως* I. X.

Kent hij Hem hierdoor reeds meer dan menschelijke natuur toe, nog duidelijker treedt dit aan het licht in zijne verschillende uitspraken aangaande het wezen van den Heer. In II Kor. IV:4 noemt hij Hem *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, en heeft hier niet alleen den verhoogden Christus in het oog, ¹⁾ maar den persoon des Heeren in zijn geheel, zoowel in zijn komen en verblijf op deze aarde, als na zijn heengaan en verheerlijking in den hemel. Dit toch blijkt uit de parallel in het vorige Hoofdstuk gemaakt tusschen het N. V. als *διακόνια τοῦ πνεύματος*, en het O. V. als *διακόνια τοῦ θανάτου ἐν γράμματι*. De persoon van Christus, zooals die de stichter en het middenpunt des N. Vs. is, Wiens heerlijkheid door degenen wordt aanschouwd, van wier aangezichten het deksel is afgenomen, wordt hier door den Apostel genoemd *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*. Zoo ook in Kol. I:15, waar aan den Zoon der liefde Gods dit praedikaat wordt toegekend, niet alleen als den eerstgeborene uit de dooden, en den Heer der gemeente (vs. 18), maar ook als de *πρωτόγενος πᾶσης κτίσεως*, als die vóór allen geweest is, en door wien God vrede gemaakt heeft door het bloed zijns kruises (vs. 17 en 20). ²⁾

1) Zoo MEYER, a. h. l.

2) Het *ἔστιν* waarop MEYER vooral drukt, bewijst alleen dat Jezus Christus dat beeld Gods na zijne verheerlijking nog steeds vertoont, niet dat hij het nu alleen is. — Vgl. ook LECHLER, S. 53, die er op wijst dat, al wordt het Artikel door den Apostel weggelaten, toch niet een beeld maar het beeld Gods bedoeld is. — Ook RAEBIGER, *de Christologia Paulina contra Baurium*, p. 59, sq. „Itaque Col. I:15—19,

„Wie im Hebrbr. ist ach hier Christus an sich, seinem substanziellen Wesen nach, göttlich, und auch hier wird der Begriff seiner göttlichen Natur dadurch bestimmt dass er das Bild Gottes genannt wird”. 1) Als εἰκὼν τοῦ θεοῦ is hij niet de beelddrager Gods, gelijk de mensch die naar het beeld van God geschapen is, 2) maar dat beeld Gods zelf, waarin het onzichtbare wezen Gods op zichtbare wijze wordt aanschouwd. Deze overeenkomst nu bestaat niet in enkele trekken, maar alle eigenschappen, die het wezen Gods kenmerken, moeten in Hem weder te vinden zijn. Alleen wanneer de Apostel deze betekenis er aan hecht kan hij dan ook van Hem zeggen: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς (Kol. II: 9). 3)

Hij is dus de persoonlijke drager van het gansche πλήρωμα τῆς θεότητος. Het wezen Gods (niet θεότητος) woont in al zijne volheid in Hem. Volgens BAUR is dit eene uitdrukking die herinnert aan de Valentiniaansche Aeonenleer, volgens welke de dertig aeonen zijn τὸ ἀόρατον καὶ πνευματικὸν κατ' αὐτοὺς πλήρωμα. 4) „Diesen Begriff des Pleroma” (gaat hij dan voort) „finden wir nun auch in beiden Briefen (Eph. en Kol.) nur mit dem Unterschied, dass hier nicht ausdrücklich von einer Mehrheit von Aeonen als den Inbegriff des Pleroma die Rede ist,

non solum τοῦ λόγου ἀσάρκου metaphysicam naturam, sed totam Christi personam principio a Deo genitam, omniumque rerum conditricem, nunc vero ad Dei thronum exaltatam omniumque rerum gubernatricem considerat.

1) BAUR, *Vorl.* S. 256,

2) Dit tegen BEYSCHLAG, *Christologie*, S. 208.

3) BEYSCHLAG S. 216, zegt zeer willekeurig, dat de ontwikkeling der in hem wonende Godsgestalte hem eindelijk tot πληρ. τ. θ. maakt.

4) IRENAEUS I, 1, 3, aangehaald door BAUR, *Paulus*, S. 425.

Christus aber, nicht der höchste Gott selbst, ist das Pleroma, weil in Christus erst der an sich seyende Gott aus seinem abstracten Seyn heraustritt und zur Fülle des concreten Lebens sich ausschliesst." Dit zou ons, dunkt mij, eerder tot het besluit voeren, dat deze beide Brieven geschreven zijn ter bestrijding dier Gnostische dwalingen, dan wel om ze te bevorderen. De emanatie in verschillende Aeonen, het kenmerkende van het Valentiniaansche systeem wordt toch vervangen door de verschijning van den persoon van Christus. Maar Christus wordt hier niet door Paulus het πλήρωμα Gods genoemd, en bovendien staat de voorstelling van den Apostel geenszins in verband met de Gnostische ideën. Alleen het woord πλήρωμα heeft het er 'mede gemeen, maar de wijze waarop het wordt gebezigd is geheel verschillend. Gelijk toch de gemeente het πλήρωμα van Christus genoemd wordt, omdat het geheele wezen van den Christus, de totaliteit der in hem zijnde krachten, in haar woont, zoo geeft ook het πληρ. τῆς θεοῦ. (Kol. I: 19 en II: 3) de Immanentie Gods in Christus te kennen, hetgeen, volgens het verband in Kol. II: 9, de religieuse beteekenis heeft: „ cur non convenient cum Christo elementa illa mundi (vs. 8) quae traduntur ab hominibus. Atqui in Christo est perfectio cui nihil addi potest". 1)

Even als door den Brieveschrijver aan de Hebr. wordt ook door Paulus in zijne Brieven de schepping en het onderhoud van het heelal aan Christus toegeschreven. De plaats die hier vooral in aanmerking komt is Kol.

1) Aldus CALVIJN, a. h. l. — De meening van HOFMANN, (*Schriftbew.* II. 1. S. 26), als of in Kol. I: 19 πᾶν τὸ πλήρωμα „Bezeichnung des Alls in seiner Einheitlichkeit und Geschlossenheit" is, achten wij voldoende weerlegd door MEYER t. d. pl.

I: 15—17, die ook door BEYSCHLAG ¹⁾ „die Hauptstelle über die Präexistenz” genoemd wordt. „Im Grunde nur eine weitere Ausführung des I Kor. VIII: 6, kurz und beiläufig angedeuteten Gedankens und darum keinerlei Verdächtigung der Aechtheit des Kolosserbriefes berechtigt, hat diese Stelle doch eben durch ihre Ausführlichkeit den Vorzug, über den Ideenkreis, dem die Präexistenzlehre des Apostels angehört keinen Zweifel übrig zu lassen”. Had de Apostel reeds in I Kor. VIII: 6 gezegd, dat alles bestaat δι' I. X., in deze plaats wordt meer bijzonder zijne alles omvattende macht vermeld, door de bijvoeging, dat alles in Hem zijn grond van bestaan had, en hij vóór allen was. De Zoon wordt geenszins „das Schöpferende Princip alles Seyenden” ²⁾ genoemd, maar het levende en bewuste orgaan der schepping. Ook is Hij niet het doode werktuig in Gods hand, maar de Apostel stelt Hem zich voor als de levenskiem, het geheele scheppingswerk in zich (ἐν αὐτῷ) bevattende. Als zoodanig is Hij zoowel de causa instrumentalis, (δι' αὐτοῦ), als het eigenlijke doel (εἰς αὐτόν) der schepping te noemen. Hij is de oorzaak van al wat bestaat, dat tevens van Hem als onderhouder en regeerder afhankelijk is, en tot Zijn wil moet dienen. Daartoe nu is zijne Praeëxistentie een noodzakelijk vereischte. Niet slechts een „Präexistenz des göttlichen Princip und himmlischen Wesens einer menschlich-geschichtlichen Persönlichkeit, die kraft dieses ihr als Anlage eingebornen und in ihr freithätig sich entwickelnden Princip und Wesens, das absolute Ebenbild Gottes inmitten der Menschheit

1) a. a. O. S. 228.

2) Dit wordt door den Apostel aan God toegekend (I Kor. VIII: 6 εἰς ὃ τὰ πάντα). Zie ook LECHLER, a. a. O. S. 55.

wird". 1) Een wezen toch, dat slechts zulk een „ideale Existenz" heeft, kan geen „Vermittler der Welterschöpfung" zijn. Daartoe is een persoonlijk voorbestaan noodig, zooals dit niet alleen aan deze plaats ten grondslag ligt, maar ook elders wordt uitgesproken. Reeds wezen wij op het πέμψας in Rom. VIII:3, en het ἐξαπέστειλεν in Gal. IV:4. Thans vestigen wij nog het oog op II Cor. VIII:9. BAUR 2), en met hem BEYSCHLAG 3), verklaart deze plaats zoo, alsof hier van Christus gezegd werd, dat Hij arm was, ofschoon Hij rijk was, d. i. in armoede en nederigheid leefde, ofschoon Hij als Verlosser, door de genadegave der verlossing, die wij Hem te danken hebben, rijk genoeg was om ons rijk te maken. 4). Indien deze verklaring de juiste ware, zou echter de waarde van het voorbeeld van Jezus geheel zonder beteekenis zijn. De Korinthiërs toch worden hier vermaand tot weldadigheid jegens anderen, en om het hunne op te offeren tot heil van anderen. Hiertoe kan alleen dan Jezus' daad tot voorbeeld strekken, als ook Hij datgene, wat Hij in bezit heeft, prijs geeft, en alzoo zich zelven verarmt om ons rijk te maken. De persoon van Jezus Christus wordt dus voorgesteld door den Apostel als persoonlijk, zich van zich zelf bewust en vrijwerkend, vóór dat Hij arm wordt. 5). Geheel in overeenstemming hiermede is hetgeen wij lezen in Phil. II:6—8. Zelfs uit deze plaats weet BEYSCHLAG 6) de praeëxistentie, als

1) BEYSCHLAG. S. 230. 2) *Paulus*, S. 628. 3) a. a. O. S. 237.

4) SCHOLTEN, *Leer der Herr. Kerk*, II, bl. 384, omschrijft het aldus, „ofschoon hij rijk was en als Zoon van God goddelijke heerlijkheid bezat, in armoede en geringheid naar de wereld geleefd te hebben."

5) Zie over ἐπτώχευσε in de beteekenis van „arm geworden zijn" MEYER t. d. pl.

6) a. a. O. S. 236. Ook v. HENGEL, a. h. l. „Christus haec in terra quamquam poterat gloriosus esse noluit."

het ware, weg te redeneeren, als hij zegt: „Christus, obwohl vermöge seiner inneren Gottesgestalt, seiner aus göttlicher Abkunft und Anlage entspringenden inneren Herrlichkeit berechtigt und befähigt in der Welt aufzutreten wie ein Gott, durch seine Wunderkräfte alles Leiden von sich fernzuhalten, die Verehrung der Menschen auf nächstem Wege an sich zu fesseln, ein Weltbeherrschendes Königthum aufzurichten, mit einem Worte das zu thun was der Satan in der Versuchungsgeschiede ihm voorschlägt, hat vielmehr den Weg der Selbstverleugening, der vollkommenen Demuth und Niedrigkeit gewählt und im Gehorsam gegen Gott ihn durchgeführt bis ans Kreuz.” Paulus legt echter die *κένωσις*, dat aannemen van de knechtsgestalte juist in het feit zijner menschwording, als hij er als appositie bijvoegt: *ἐν ὁμ. ἀνθρ. γεν. καὶ σχημ. εἶρ ὡς ἀνθρ.* 1) Aan deze laatste woorden geeft BEYSCHLAG eene verklaring, die de tegenstelling tusschen *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* en het *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρ. κ. τ. λ.* geheel opheft. Dit *ἐν μ. θ. ὑπ.* toch geeft niet alleen de inwendige Godsgestalte te kennen, maar juist de uitwendige openbaring daarvan, en wel niet alleen eene Christusheerlijkheid, die Jezus had kunnen vertoonen, zonder het nu te willen, maar integendeel, gelijk uit het praesens *ὑπάρχων* blijkt, heeft Paulus hier bedoeld, dat hij werkelijk en niet alleen potentieel *ἐν μορφῇ θεοῦ* was. Alleen dan kon ook voor Hem de menschwording een aannemen der knechtsgestalte zijn, wanneer Hij zich eerst werkelijk in de gedaante Gods bevond, terwijl het *ἴσα θεῷ εἶναι* Hem als zijn wettig eigendom toekwam 2).

1) Zie dit ook opgemerkt on in het licht gesteld in de belangrijke verhandeling over deze plaats van A. H. BLOM, *Nieuwe Tbb. v. Wet. Theol.* 1861. bl. 4.

2) De zin van *ὡχ ἄρπ. ἡγ...* is vlg. RAEBIGER, l. l. p. 84,

Ook de praedikaten *πρωτότοκος* en *κληρονόμος* worden door Paulus aan Jezus Christus toegekend, en wel, gelijk wij reeds opmerkten, in Kol. I: 15 geheel in denzelfden zin als door den Schrijver van den Brief aan de Hebreëen. Door den laatsten wordt Hij echter alleen zoo genoemd in betrekking tot het Heelal (*κληρονόμος πάντων*), Paulus verheft Hem hierdoor alleen boven degenen, die op den naam van zijne broeders aanspraak kunnen maken. In Rom. VIII: 17 wordt Christus als de *κληρονόμος* verondersteld, aan wiens erfenis wij deel hebben, indien wij met Hem lijden, opdat wij ook met Hem verheerlijkt worden. Deze erfenis is dus niet eene, die Hem als *κληρονόμος πάντων* toekomt, iets dat uit zijn radikaal als *πρωτότοκος* voortvloeit, maar zij strekt zich niet verder uit, dan tot de heerlijkheid die Hem na zijn lijden ten deel viel. In vergelijking met zijne mede-erfgenamen, blijft Hij echter de *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*, die alleen als *σύμμορφοι τῆς εἰκόνος αὐτοῦ* zijne broeders kunnen heeten (vs. 29). Geheel in denzelfden zin heet Hij dan ook *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*, hetwelk door den Apostel zelf in het volgende vers wordt ver-

„tantum aberat ut Christus propriae tantum utilitates studiosus τὸ εἶναι Ἰσα θεῶ sibi vindicaret ut hoc facere ne cogitaret quidem; caritatis enim est sui commodi oblivisci, alienorum recordari”. Hij wil *ἄρπαγμος* als Activum opgevat hebben, en vertaalt: „non habuit pro raptu, pro rapiendi actione τὸ εἶναι Ἰσα θεῶ”. Paulus had dan ook kunnen schrijven, zegt hij, *οὐχ ἤρπασε*, maar voegt er *ἠγήσατο* bij, omdat hij het wil voorstellen als of Christus er zelfs niet aan gedacht heeft dit te rooven. Deze beteekenis heeft echter *ἠγήσατο* geenszins. Het is niet „denken” (cogitare), maar „iets orgens voor houden” (existimare), en de zin is dus: „Christus Jezus heeft, terwijl hij in de gestaltenis Gods was, dat Ἰσα θεῶ εἶναι niet gehouden voor een rooven, maar integendel als iets wat Hem toekwam”.

Porro in his verbis dare asscri acternum eius (Christi) Divinitatem qui non videt prorsus est caecus (CALVIJN).

klaard, als hij zegt: ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν (I Kor. XV: 20 v.). Hij is het, die door zijne opstanding de in Hem ontslapenen τοὺς τοῦ Χριστοῦ (vs. 23) mede opwekt ten leven, en daarom in vergelijking tot hen, de πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν genoemd wordt (Kol. I: 18). 1).

Welk gewicht de Apostel hecht aan de benaming κύριος, meermalen door hem aan Jezus Christus gegeven, blijkt vooral daaruit, dat hij het als de inhoud der christelijke geloofsbelijdenis 2) opgeeft, Christus dezen titel toe te kennen (Rom. X: 9, I Cor. XII: 3, Phil. II: 11). Gelijk de vorige praedikaten, neemt hij ook dit, alleen in betrekking tot de geloovigen, 3) hetgeen voornamelijk blijkt uit het gebruik, dat hij er van maakt in Rom. I: 4, waar hij Jezus Christus uitdrukkelijk „onzen Heer” noemt. Zoo ook is het bedoeld waar hij zijne medegeloovigen noemt ἀγαπήτοι μου ἐν κυρίῳ (Rom. XVI: 8), en in I Kor. XII: 3, waar sprake is van het erkennen van

1) „Es ist immer nur der Unterschied des πρωτ. ε. π. α., des Urbildes und Hauptes der Menschheit, keineswegs eines Wesens, das ursprünglich ganz anderer Art wäre als seine Brüder”, zegt BEYSCHLAG, S. 223, — maar ziet hiermede, naar onze bescheiden meening, over het hoofd welk geheel eenig karakter het radikaal van πρωτότοκος voor den Israëliet kenmerkt. Vergel. over Kol. I: 15 vv. de Dissertatie van S. HOFMEYER, *de πρωτότοκῳ*. Traj. 1856, en die van J. CRAMER, *de Arianismo*, Traj. 1858.

2) P. loquitur de confessione perseveranti et in tota doctrina, MELANTH. aangeh. b. MEYER I Cor. XII: 3.

3) BEYSCHLAG. S. 220 ziet in deze benaming „die Huldigung die der Gläubige dem darbringt der ihn durch sein Leiden und Sterben zu eigen gewonnen, durch seine Verklärung und Geistessendung zu seinen Unterhänden gemacht hat”, en hecht er de beteekenis aan van het „Heilskönigthum welches Jesus durch sein Sterben und Auferstehen über alle Menschen erworben hat.” Zie ook MESSNER, *die Lehre der Apostel*. S. 233.

de heerschappij van Jezus Christus over de geloovigen. Ook wordt in Phil. II:11, het doel van zijne menschwording, vernedering, en daarop gevolgde verhooging door den Apostel uitgesproken in de woorden: ἴνα... *πάσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.* Niet alleen na zijn verhooging, maar ook in zijn praeëxistentie (I Cor. VIII:6), ja zelfs in zijne vernedering (I Cor. II:8), geeft de Apostel hem dezen naam; de verheven rang zijner persoon treedt daardoor dus aan het licht.

Dit geschiedt echter het meest door den naam *θεός*, die ook Paulus Hem niet onthoudt. De doxologie in Rom. IX:5 zou daar zonder eenige aanleiding geplaatst zijn, indien de Apostel haar van God had bedoeld. De groote eer toch die aan Israel te beurt viel, en waarop in dit hoofdstuk wordt gewezen, bestaat juist daarin, dat de Christus daaruit is voortgekomen, die is ἐπὶ πάντων θεὸς ἐυλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.¹⁾

Ofschoon niet met evenveel nadruk wordt toch even duidelijk als door den Brieveschrijver aan de Hebreëen, ook door Paulus de Zoon boven de Profeten gesteld. Zij toch hebben slechts aangekondigd, hetgeen in Jezus Christus vervuld is. Het evangelie, dat zij beloofd hadden, is dat περὶ τοῦ υἱοῦ (Rom. I:3). De δικαιοσύνη θεοῦ, die bij Paulus het hoogste geldt, is wel μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου, καὶ τῶν προφητῶν (Rom. III:21), maar διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. De Wet en de Profeten hebben getuigenis afgelegd van die di-

1) Vgl. HOFMANN, *Schriftbew.* I. 233. Dat de geheele zin op den Christus ziet, is duidelijk aangetoond door Dr. J. H. HOLWERDA, in zijn artikel, *Nieuwe Jbb. v. Wet. Theologie*, bl. 55 vv., waar men tevens de voornaamste gevoelens over deze plaats uitvoerig besproken vindt.

καιωσύνη θεοῦ, welke niet door dezen (*χαρὶς νόμου*) wordt verkregen, maar door het geloof in Jezus Christus 1). Hij is de bewerker van het heil, van welks komst zij slechts de getuigen waren. Zoo kan Hij alleen het ἀκρογωνίαιον genoemd worden van het θεμέλιον τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν (Eph. II : 20). Want het gebouw, door de Profeten en Apostelen opgericht door de verkondiging der heilsbeloften Gods, rust eenig en alleen op den persoon van Jezus Christus, in wien de vervulling van dit heil verzekerd is.

Ook boven Mozes wordt Jezus Christus gesteld, maar slechts in zooverre als de door Hem geschonkene nieuwe bedeeeling, als de διακόνια τοῦ πνεύματος (II Kor. III : 6 vv.) verheven is boven die welke genoemd wordt de διακόνια τοῦ θανάτου ἐν γραμματῇ. De verhouding der beide verbonden, welke die is van het eeuwige en het tijdelijke, van het volmaakte en het onvolkomene, is de maatstaf voor den rang die aan de personen in hunne onderlinge betrekking moet worden toegekend.

Evenzeer past het in de beschouwing van den Apostel Jezus Christus een plaats toe te kennen boven de Engelen. De wet toch door dezen besteld (Gal. III : 19) is het niet, waardoor de κληρονομία wordt toebedeeld, maar de belofte Gods, waarvan de vervulling is Christus (Gal. III : 16) 2). In de jongere Brieven wordt deze meerderheid

1) Zie over πίστις I. X. RÜCKERT op Rom. 1 : 17.

2) BAUR (*Paulus*. S. 636) zegt het volgende: „Bemerkenswerth ist besonders dass er (Paulus) die Engel in keine nähere Beziehung zu Christus setzt, wie das im Hebräerbrief der Fall ist, wo schon die höhere Würde Christi nach seinen Verhältniss zu den Engeln bestimmt wird. Es liegt diess dem Apostel noch ausserhalb seines Gesichtskreises, ohne Zweifel deswegen weil ihm Christus auch als der κύριος τῆς δοξῆς zu wesentlich Mensch ist.”

uitvoeriger besproken. In Kol. I:16 geeft de bijzondere opsomming der *θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαι, ἐξουσίαι*, die niet alleen *δι' αὐτοῦ*, maar tevens ook *εἰς αὐτὸν* geschapen zijn, haar ondubbelzinnig te kennen. Evenzoo in Kol. II:10, waar hij genoemd wordt *ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*. De Apostel wil zijn lezers versterken in het geloof in Christus, en keert zich daartoe tegen de dwaalleeringen in de Kol. gemeente aangaande de *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* (vs. 18). ¹⁾

Wordt nu in den Brief aan de Hebreëen uitdrukkelijk ook de tegenwoordige Majesteit van den Zoon in het licht gesteld, het is een denkbeeld, dat ook aan Paulus geenszins vreemd is. Was zijne vernedering eene vrijwillige, zijne verhooging is een *χαρὶς τοῦ θεοῦ*, een vrij genadegeschenk van Gods wege (Phil. II:6—8), en dus „niet als ein Nothwendigkeitsfolge seiner eigenen göttlichen Natur”. ²⁾ De goddelijke natuur wordt er echter geenszins door buitengesloten. Integendeel, de Majesteit en heerlijkheid Hem hier toebedeeld, kenmerken Hem als verre boven menschen en engelen verheven. Nu kan in Zijnen naam alle knie zich buigen, en is Hij

1) HOFMANN, *Schriftb.* II. 2. S. 153. f. zegt: „Weil sie (die kolossischen Christen) aus dem Heidenthume in die Kirche eingetreten waren, um desswillen sollten sie angeblich einer Ergänzung ihres Christenthums bedürfen, erstlich insofern sie noch unter den geistigen Mächten ständen, welche in der sich selbst uberlassenen Menschheit ihr Wesen haben, und zweitens insofern ihnen die gottverordnete Reinigung abginge welche das Volk Gottes in der Beschneidung besass. Auf das Erste bezieht sich der Relativsatz *ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*, auf das Zweite der andere, *ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε*, dessen *καὶ* sich nun von selbst erklärt”. Hij ontkent dat hierin een polemieek van den Apostel tegen de Engeldienst gelegen is. Zie hiertegen MEYER, z. d. St.

2) BEYSCHLAG, S. 238.

zelf het waardige voorwerp der aanbidding. Engelen, menschen, ja alle schepselen moeten zich voor Hem buigen, en de plaats hier door den Apostel hem toegeschreven is eene „gottgleiche Stellung”.¹⁾ Ook Paulus noemt dezen toestand een zijn *ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ* (Rom. VIII: 34, Kol. III: 1), en ook hij stelt den verhoogden Christus voor als Koning heerschende, maar *ἄχρις οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθρούς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ* (I Kor. XV: 25). De Schrijver van den Brief aan de Hebreëen kent geen einde aan de Christusregeering; Paulus echter wel. Aan den Zoon is de heerschappij opgedragen, opdat God zou zijn *πάντα ἐν πᾶσιν*. Deze *πάντες* zijn de geloovigen, waarvan Paulus in deze geheele pericope spreekt. De taak van Christus is dus alle vijanden te overwinnen, opdat de Vader allen alles zou zijn, en deze eindigt met het vernietigen van den laatsten vijand, den dood. Dan geeft Hij den scepser weder over aan Hem, die Hem alle dingen onderworpen had.

Deze Majesteit nu wordt tevens voorgesteld als voltooiing van zijn werk. Daardoor toch, dat God Hem uit de dooden heeft opgewekt en gezet tot zijne rechterhand in de hemelen, en boven alle Engelen verheven, ja alle dingen aan zijne voeten heeft onderworpen, heeft Hij zijne kracht betoont aan allen die gelooven, en heeft Hij Jezus Christus gegeven *κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου* (Ef. I: 23). Het is dus eene koninklijke waardigheid, die Hem hier wordt toegekend, maar alleen met betrekking tot de Gemeente.²⁾

1) BEYSCHLAG, S. 238.

2) In den Brief aan de Efeziërs wordt de Gemeente voorgesteld als het lichaam, waarvan Christus het Hoofd is. Terecht zegt HOFMANN

b. De verschijning van Jezus Christus komt bij Paulus onder het gezichtspunt van een goddelijk raadsbesluit, dat de opheffing der zonde, of de verlossing tot inhoud heeft. Geen bepaalde bijzonderheden uit het leven van Jezus treden in 's Apostels geschriften op den voorgrond. Alleen de kruisdood des Heeren is het groote feit waaraan alles zich vasthecht. Dat is de hoofdinhoud van zijn Evangelieprediking (I Kor. II:2). Ook de Schrijver van den Brief aan de Hebreëen legt hierop bijzonderen nadruk, maar brengt het in een verband, dat aan den Apostel vreemd is. De eerste wijdt dan ook een opzettelijk betoog aan de noodzakelijkheid der menschwording van den Zoon, terwijl Paulus dit meer als bekend onderstelt. In Hebr. II toch wordt het voorgesteld als onmisbare voorwaarde tot bekleeding van het Hoogepriesterambt; in Phil. II:6—8 brengt de Schrijver het onder het oogpunt van gehoorzaamheid aan God, en stelt deze daad den Philippiërs tot voorbeeld. Toch wordt ook door den Apostel niet weinig gedrukt op de waarachtige menschheid van Jezus Christus. God heeft zijn Zoon gezonden in het vleesch. *κατὰ σάρκα* was Hij een afstammeling van David (Rom. I:3), uit het Israelietische volk (Rom. IX:5), zelf als Israeliet aan de wet onderworpen, en uit eene vrouw geboren (Gal. IV:4),¹⁾ den menschen gelijk geworden en in

(*Schriftbew.* II. 2. S. 98): „Die Meinung ist dass Gott den Auferweckten und Erhöheten dazu bestellt hat allüberragendes Haupt zu sein der Gemeinde“. Geen *σάρκα* zooals die in een Valentiniaansch-Gnostisch systeem zou passen, (BAUR, *Paulus*, S. 426) maar een menschelijk lichaam, waarvan het hoofd alle leden beheerscht, is het beeld, dat Paulus kiest tot verduidelijking zijner voorstellingen, en ditzelfde beeld dient hem dan later ook (Ef. V) om de verhouding tusschen echtelingen in het ware licht te plaatsen.

1) Noch in deze plaats noch ook Rom I:3, 4 is sprake van de

gedaante gevonden als een mensch (Phil. II:7)¹⁾. Deze mensch heeft geen zonde gekend (*οὐκ ἔγνω τὴν ἁμαρτίαν*, II Kor. V:21), maar tot den dood des kruises zich gehoorzaam betoont aan God (Phil. II:8). Toch is het *ἐν ὁμοιώματι τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας* (Rom. IX:5), dat God zijnen Zoon gezonden heeft, en wel om de zonde te veroordeelen. Door SCHMID wordt deze plaats verklaard in verband met II Kor. V:21. Volgens hem duidt het *ὁμοίωμα* (evenals in Rom. V:14 en VI:5) eene overeenkomst en geen verschil aan. Aan Christus wordt hier dan een *σὰρξ ἁμαρτίας* toegeschreven. Dit menschelijk zondige vleesch zou alzoo een vereischte zijn om daarin de zonde te kunnen veroordeelen. Toch mag men hierom nog geen werkelijke zonde aan Jezus toekennen. De *σὰρξ ἁμαρτίας* is het vleesch, dat het voorhanden zijn der zonde met zich brengt. Het is hetzelfde vleesch, dat de zonedienst der menschen en de machteloosheid der wet, om haren eisch door te zetten, aan het licht brengt. Bij Jezus is deze *ἁμαρτία* echter niet tot *παράβασις* geworden²⁾ en Hij kan dus nog zondeloos genaamd worden. Tot dus-

wondervolle ontvangenis van Jezus in den schoot van Maria door den Heiligen Geest. Paulus bevestigt noch ontkent ergens de Evangelische verhalen hieromtrent.

1) In *καὶ σχῆματι ἐβραθίς ὡς ἄνθρωπος* is door velen *σχῆμα* verkeerdelijk als *ὁμοίωμα* opgevat, en alzoo in deze plaats het docetisme begunstigd gevonden (BAUR e. a.). Het komt echter overeen met het Latijnsche „habitus”. Men zag aan Hem menschelijke gestalte en handelingen, ofschoon Hij zelf goddelijk was, en als mensch werd Hij dus erkend („inventus ut homo”. Vulg.). Ook BRYSCHLAG verklaart het van zijne houding, zijn optreden en handelen in het openlijke leven.

2) Vlg. SCHMID S. 96. is II Kor. V:21 een commentaar op Rom. VII:7. Maar op de eene plaats is sprake van de zonde bij ondervinding kennen (namelijk door te zondigen), op de andere van door de wet weten wat zonde is en wat niet.

verre het gevoelen van SCHMID ¹⁾). Zijne verklaring vloeit voort uit het dualisme van *σὰρξ* en *πνεῦμα*, dat hij meent als grondslag der geheele Paulinische leer te moeten aannemen, maar stuit op enkele grammaticale bezwaren, die geenszins zijn weg te cijferen. Voorcoerst geeft het *ἐν ὁμοιώματι* ontegenzeggelijk een overeenkomst aan, maar niet minder een wezenlijk verschil, waarom anders niet gezegd *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας*? (vgl. ook Rom. I:23, VI:5). En vervolgens heeft Paulus niet geschreven *κατεκρ. τ. ἁμ. ἐν σαρκὶ αὐτοῦ*, maar *ἐν τῇ σαρκὶ*. Het vleesch van Jezus is dus de vertegenwoordiger van het menselijke zondige vleesch, en komt hiermede wel, wat uiterlijke hoedanigheden betreft, overeen, maar is niet zelf *σὰρξ ἁμαρτίας*.

Deze menschwording van Jezus Christus nu wordt door den Apostel voorgesteld, als een zending van den Zoon door God in de zondige wereld (Rom. VIII:3), maar tevens als een onbegrensde, absolute zelfverloochening van de zijde des Zoons. Deze *κένωσις ἑαυτοῦ*, deze *ταπείνωσις ἑαυτοῦ* (Rom. XV:3, II Kor. VIII:9, X:1, Phil. II:6—8) is het vooral, die door den Apostel wordt voorgesteld als het inbegrip der deugden van Jezus Christus, en waarin hij ook den Heer voor de menschen tot voorbeeld stelt ²⁾. Tegenover God treedt zij in het

1) a. a. O. S. 97. vv.

2) De Gnostici (TREN. I, 2, 2) leeren dat de Sophia, de laatste der Aeonen, door een hevige begeerte om God te leeren kennen er toe gedreven, met geweld getracht heeft deze kennis te verkrijgen en daardoor is gevallen uit het pleroma in het kenoma. Wat nu die Sophia heeft willen doen, *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* heeft zij tegen hare natuur getracht te volbrengen, en kwam daarom in de schuld van gekwetste Majesteit van den absoluten God. Dit nu had Paulus voor oogen toen hij zeide, dat Christus dit niet heeft willen doen, anders had hij het zoo niet kunnen uitdrukken. Aldus BAUE. Hiertegen LÜNEMANN, BRÜCKNER, THOLUCK en ERNESTI. De laatste verklaart het liever uit Gen. II en III, name-

licht eener onbeperkte gehoorzaamheid (Rom. V:19, Phil. II:8), tegenover de menschen als een grondeloos erbarmen (Rom. V:15, II Cor. VIII:9, XIII:13), en het heil, dat Hem na zijn lijden ten deel valt, wordt dien ten gevolge niet alleen als voltooiing van zijn arbeid, maar ook als loon op zijn strijd voorgesteld.

Aan de wijze waarop Paulus den aard en de werkingen van het offer van Christus beschouwt ligt, evenzeer als in den Brief aan de Hebreëen, de oudtestamentische offertheorie ten grondslag, en ook deze moet tot een rechte verklaring van des Apostels opvatting hiervan dienen. Uit het geheel bijzondere daglicht, waarin de Briefschrijver aan de Hebreëen den Christus plaatst, namelijk als den eeuwigen Hoogepriester, volgt ook zijne eigenaardige opvatting van den dood des Heeren, als het zondoffer op den grooten verzoendag voor het volk gebracht; Paulus daarentegen schijnt meer het schuldoffer in het oog gehad te hebben, en de handelingen die daarbij plaats grepen. Bij beiden wordt de dood van Jezus Christus gebracht onder het gezichtspunt van het vervullen van den onveranderlijken raad Gods. God toch is het die zijnen Zoon gezonden heeft, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμῳ ἐξαγοράσῃ (Gal. IV:5). Dit was slechts mogelijk als aan de wet voldoening werd gegeven, en deze alzoo

lijk, dat Christus, ofschoon ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, en dus gemakkelijker dan de eerste menschen in staat tot τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, dit toch niet, zooals zij, zich heeft willen toeëigenen (Gen. III:5 ἔσσεθε ὡς θεοί) maar liever, Gode gehoorzaam zijnde, zich heeft vernederd (ἑαυτὸν ἐκένωσε) en gehoorzaam geworden tot den dood des kruises. Door BAUR is echter voldoende aangetoond dat men geen recht heeft deze hoofdstukken uit Genesis tot verklaring van Paulus gezegden bij te brengen, maar tevens wordt ook wederkeerig door ERNESTI er met deugdelijke gronden op gewezen, dat de Aconenleer geen ophelderend licht over deze plaats kan verspreiden. Vgl. RAEBIGER, l. l. p. 76.

niets meer van den overtreder had te vorderen. Dat de dood van Jezus Christus hieraan voldeed is, volgens den Apostel, duidelijk uitgesproken door zijn hangen aan de kruispaal, waardoor het aan het licht kwam, dat Hij werkelijk een vloek voor ons was geworden, en wij dus vrij zijn van den vloek der wet. Jezus Christus heeft zich zelve gegeven voor onze zonden, om ons te trekken uit deze booze wereld *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν* (Gal. I:4). De inhoud van dat goddelijk raadsbesluit wordt nog duidelijker omschreven in Ef. I:10: *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ*,¹⁾ of ook in Kol. I:20, *δι' αὐτοῦ (Χριστοῦ) ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν*, terwijl op beide plaatsen *τὰ πάντα* omvat *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Die *ἀποκαταλλάγη* nu heeft plaats door Jezus Christus, door dat Hij zich zelve in den dood gegeven heeft om onze zonden. De Briefschrijver aan de Hebreëen kent, zooals wij zagen, geheel in analogie met het O. Tsche zond- en schuldoffer aan den dood van Jezus Christus verschillende werkingen toe namelijk het *καθαρίζειν*, het *ἀγιάζειν* en het *τελειοῦν*. Ook in Paulus' leer hieromtrent kan men den O. Tschen grondslag geenszins ontkennen, maar het mag toch onze opmerkzaamheid niet ontgaan, dat de Apostel meer in algemeene termen spreekt van de verzoenende kracht van den dood van Jezus Christus. Wel schijnt hij daarbij den ganschen ritus van het schuldoffer voor den geest gehad te hebben, hetgeen blijkt uit de uitdrukkingen die hij bezigt,

1) Ten onrechte beweert SCHMID, S. 184 dat *ἀνακεφ.* niet noodzakelijk de beteekenis van „*iterum colligere*” moet hebben. Hij neemt het in den zin van die „Hauptpunkte einer Auseinandersetzung am Schlusse zusammen fassen”. Deze beteekenis kan het echter alleen hebben door de veronderstelling, dat die „Hauptpunkte” vooraf reeds aanwezig waren, anders wordt alleen *κεφαλαιῶσ* gebozigd.

maar de aanwijzing, dat het offer van Jezus Christus in allen deele met dat onder de oude bedeeeling overeenkwam, was voor zijn doel ongeschikt, daar zijne brieven gericht waren aan Christenen uit de Heidenen, aan wie het Israelietische offer onbekend was. Hij brengt den dood van Jezus Christus onder het gezichtspunt van een zoenoffer in het algemeen, niet van een zond- of schuldoffer in het bijzonder. De verzoening is hem het voornaamste, en zijne zionswijze in dezen rust niet onvoorwaardelijk op het O. T., maar veelmeer op de algemeen menschelijke begrippen der gerechtigheid, of van den toorn en van de genade Gods. Hieruit verklaart hij het verband tusschen den dood van Jezus Christus en de vergeving der zonden (de ἄφεσις ἁμαρτιῶν). Van daar ook, dat hij nu eens Jezus Christus zelve voorstelt als het middel ter verzoening (Rom. III: 25, II Cor. V: 21, Gal. III: 13), dan weder van zijn dood als zoodanig spreekt (Rom. IV: 25, Gal. I: 4, I Cor. XV: 3, Rom. V: 10, Gal. II: 20), eindelijk aan zijn bloed alleen deze kracht toekent (Ef. I: 7, Col. I: 14, Rom. V: 9). Tot de noodige rechtvaardiging echter is van de zijde des zondaars noodig het geloof in Jezus Christus, als in den voor ons gestorven Zoon van God. Zouden zij dit kunnen gelooven dan moest Hij uit de dooden worden opgewekt, en zijne opstanding in dezen zin dienen tot hunne rechtvaardiging. Wordt echter door Paulus van Jezus Christus gesproken als gestorven voor de zonden, zoodat zij die gezondigd hebben nu niet meer behoeven te sterven, hij beschouwt den dood des Heeren tevens uit een gezichtspunt, dat aan den Brief aan de Hebreëen geheel vreemd is. Ik bedoel het zoogenaamde plaatsbekleedend sterven van Jezus Christus. In II Kor. V: 15 toch lezen wij het volgende: ὅτι εἰς ὑπὲρ πάντων

ἀπέθανεν ἕρα οἱ πάντες ἀπέθανον. Hier wordt het sterven van Christus niet voorgesteld als een verzoenend sterven voor onze zonden, maar als een *τῇ ἁμαρτίᾳ ἀποθανεῖν* (Rom. VI: 10). Door zijn dood heeft Hij volkomen gebroken met de zonde, en staat nu met haar in geen de minste betrekking meer, integendeel, hetgeen Hij nu leeft, dat leeft Hij Gode (Rom. VI: 10). Zoo is het ook met den christen. Geloovende in Jezus Christus is hij met Hem op eene wijze vereenigd, die hem hetzelfde doet ondergaan. Met den Heer sterft hij de zonde af, maar met Hem staat hij ook op tot een nieuw leven, dat aan den voor hem gestorven en opgewekten Christus gewijd moet zijn (II Kor. V: 15).¹⁾

Wordt van den dood van Jezus Christus in dezen zin gesproken, dan heeft de opstanding eene voor den geloovige heiligende kracht (*ἀγιάζειν*). Voor des Apostels geest is deze werkzaamheid des Heeren afgeloopen met zijne verrijzenis uit de dooden, naar de voorstelling van den Schrijver van den Brief aan de Hebreëen eerst met de Hemelvaart en het ingaan in het hemelsche heiligdom. Dit onderscheid ontstaat uit het verschil van beider uitgangspunt. De werkzaamheid van den Hoogepriester is niet volbracht, voor dat hij in het heilige der heiligen verzoening heeft gedaan met het bloed. Bij het offerdier kan alleen sprake zijn van het gedood worden, en van de bloedvergieting, terwijl de vermelding der verdere priesterlijke handeling noodzakelijk achterwege moet blijven. Door zijne opstanding toont Jezus Christus de Zoon van God te zijn, en wekt daardoor het geloof in de

1) Zie over het plaatsbekleedend en plaatsvervangend sterven des Heeren de verhandeling van Dr. J. I. DOEDES in de Jbb. v. wet. theol. III. p. 355. vv.

harten, dat alleen voor God rechtvaardigt, daarom is hij opgewekt διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν (Rom. IV: 25 vgl. m. I Kor. XV: 17).

Van de verdere hemelsche werkzaamheid des Heeren bezigt Paulus dezelfde uitdrukking als de Schrijver van den Brief aan de Hebreëen, wanneer hij van den opgewekten Christus zegt: ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν (Rom. VIII: 34). Echter wordt er slechts op deze plaats melding van gemaakt. Meer algemeen is zijne voorstelling van Christus als den Heer der Gemeente. In Ef. I: 22 v. zegt de Apostel van Hem, dat alles aan zijne voeten onderworpen is, en dat Hij, die aldus de κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα is, ook door God als Hoofd aan de Gemeente is gegeven. Die Gemeente is Zijn lichaam, Hij vervult haar geheel, omdat Hij alles in allen vervult, d. i. het Hoofd van alles is. Wat dus aan Hem geschiedt, onder vinden ook de Geloovigen (de Gemeente). In Hem, die zoo over alles gesteld wordt, is dus de kracht Gods betoond aan de geloovigen (Ef. I: 19). Dezen hebben in Hem τὴν παρρησίαν καὶ τὴν προσαγωγὴν¹⁾ (Ef. III: 12), ja, zijn reeds met Hem gezet in den hemel (Ef. II: 6).

Wat Paulus' voorstelling van de wederkomst des Heeren betreft,²⁾ deze komt geheel overeen met die van den Schrijver van den Brief aan de Hebreëen. Christus zal met een verheerlijkt lichaam (Phil. III: 20, 21), dus op

1) De voorstelling van het „toegang hebben tot den Vader” zoowel als van de ἀπολύτρωσις, en van het verbroken van des werken des Duijvels worden even als in den Brief aan de Hebreëen, ook in die van Paulus gevonden.

2) Vergel. hierover de verhandeling van Dr. J. J. V. OOSTERZEE in de Jbb. v. wet. Theol. II. bl. 49. vv. „De denkbeelden van den Apostel Paulus aangaande den tijd der wederkomst van Christus.” *Eene bijdrage tot de Bijbelsche Eschatologie.*

zichtbare wijze, komen van den hemel (I Thess. I: 10, IV: 16, II Thess. I: 7). De tijd, waarop deze gebeurtenis zal plaats hebben, is ook voor den Apostel geheel onzeker. Nu eens vleit hij zich den dag nog te zullen beleven (I Thess. IV: 13—18, I Kor. XV: 51) en spreekt hij onbepaald zijn wensch uit om veranderd te worden zonder te sterven (II Kor. V: 4), dan weder is het zijne stellige verwachting te zullen sterven (Phil. I: 21, II: 17, I: 24) en met Jezus opgewekt te worden (II Kor. IV: 14). Toch wordt overal deze gebeurtenis door hem als dicht aanstaande vermeld (Rom. VIII: 19—23, XIII: 11, II: 5), ofschoon er nog veel is dat haar moet voorafgaan. Eerst toch moet de afval komen, en de mensch der zonde, de zoon des verderfs, geopenbaard worden (II Thess. II: 3. 1). Ook zal τὸ πλήρωμα τῶν ἁγίων ingaan in de ἐκκλήσια, de gemeenschap door den heiligen olijfboom afgebeeld, vóór dat de Heer uit Zion zal komen (Rom. XI: 25, 26). Stelt de Schrijver van den Brief aan de Hebreëen de parousie van Christus voor, als vergezeld gaande van de ontzagwekkende gebeurtenis van beweging en verandering van hemel en aarde, volgens Paulus zal de Heer komen ἐν κελεύσματι ἐν Φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ (I Thess. IV: 16). Omringd van zijne Engelen (I Th. III: 13, II Th. I: 7) zal Hij nederdalen van den hemel, en de Archangel, die als aanvoerder dezer hemelsche legerscharen wordt gedacht, zal met luider stem en met bazuingeschal de νεκροὶ ἐν Χριστῷ tot de opstanding

1) ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, „nicht s. v. a. ὁ ἁμαρτωλός, der Mensch der Sünde, d. h. der der Sünde Vorzugsweise angehört, Representant der Sünde, in dem die Sünde sich personificirt hat“. WINTER, *Gramm.* 7e Aufl. S. 224.

Deze Antichrist wordt in parallelie met Christus genoemd weshalve ook van diens ἀποκάλυψις en παρούσια melding wordt gemaakt.

roepen ¹⁾ (I Kor. XV:23, I Thess. IV:16), en zij, die levend overgebleven zijn, zullen daarna veranderd worden (I Kor. XV:51). Dezen toch zullen te zamen met Hem opgenomen worden in de wolken den Heer te gemoet in de lucht (I Thess. IV:17). Zij zullen niet ontkleed, maar overkleed worden (II Kor. V:4), eene verandering waarbij het sterfelijke door het leven wordt verslonden. Dan zal ook het gericht plaats hebben, zoowel over hen, die het koninkrijk Gods zullen waardig geacht worden, als ook over degenen, die God niet kennen en het Evangelie van Jezus Christus gehoorzaam zijn geweest ²⁾ (II Thess. I:5, 8 v.), en waarbij de Apostel nu eens God (Rom. II:6), dan weder Christus (II Kor. V:10) als rechter voorstelt.

Na dezen vluchtigen vergelijkenden blik te hebben geslagen op de Christologie, zooals die uit de Brieven van den Apostel Paulus is op te maken, komen wij tot de slotsom, dat, terwijl aan de eene zijde een groote overeenkomst is waar te nemen, toch aan den anderen kant een kenmerkend verschil niet onopgemerkt kan blijven. De onbekende Auteur, zagen wij, stelde zich met zijn

1) Deze opstanding der dooden hoopt de Apostel nog te beleven. Vgl. v. HENGEL op Phil. III:11: „Sed *καταντῆς εἰς* a Veteribus de eo usurpatum est, qui ad remotum aliquod tempus vel spatium pervenit”... „Quod eum rem sperandam dixisse, non metuendam ex constanti usu Particulae *εἰπως* intelligimus”.

2) Deze dubbele rechtspraak, over boozen en goeden, onderstelt tevens een opstanding zoowel van ongelooften als van geloovigen. Niet alleen de rechtvaardigen, maar ook de onrechtvaardigen zullen opstaan, opdat over beiden het oordeel zal kunnen worden uitgesproken. De *χρῆμος* moet geoordeeld worden (Rom. III:6, I Kor. VI:2, XI:32). Dit tegen WEISS, *Bibl. Theol. des N. Ts.* S. 247 f., die alleen een opstanding van gestorven Christenen in het leerstelsel van Paulus aanneemt. Vgl. ook Hand. XXIV:15.

schrijven ten doel, aan zijne lezers den persoon van Jezus Christus, dien zij allen kenden, maar wien zij niet in het ware licht beschouwden, onder het bepaalde oogpunt te brengen van den eeuwigen Hoogepriester.

In de ontwikkeling van deze hoofdgedachte ontmoeten wij vele uitdrukkingen en denkbeelden, die ons aan de Paulinische Christologie doen denken, zoodat ook vele oudere en nieuwere uitleggers, niet geheel zonder gronden, den Brief voor het werk van den Apostel hebben gehouden. Reeds Clemens Romanus, Pantaenus, Clomens Alexandrinus hielden hem voor van Paulus afkomstig. De geheele Grieksche en Syrische kerk, en sedert de vierde eeuw ook de Latijnsche kerk, volgens besluit van de synode te Hippo in 393, en van die van Karthago in 419, schreef hem aan den Apostel toe, en in de vierde en vijfde eeuw was dit gevoelen algemeen. Daarentegen zijn sedert Eusebius, door Ignatius en Polycarpus twijfelingen geopperd tegen de paulinische afkomst van dit schrijven. Daarbij komt, dat Irenaeus en Cyprianus den Brief niet vermelden, en Origenes reeds met de bedenking optreedt, dat dit geschrift door een beter, zuiverder en correcter Grieksch zich van de Paulinische brieven onderscheidt. Tot in de vierde eeuw werd onze Brief in de Latijnsche kerk niet voor kanoniek gehouden. Hij ontbreekt bij Marcion en in den kanon van Muratori, en de Presbyter Gajus, in de 2^e eeuw, nam volgens het getuigenis van Eusebius, slechts 13 Brieven van Paulus aan. Tot aan de Hervorming was echter het gevoelen in de geheele christelijke kerk gangbaar, dat de Brief door den Apostel geschreven was, en de eerste die hieraan twijfelde was Luther, die vooral op Hfdst. II: 3 en IV: 6 wees, waar de Schrijver zich uitdrukkelijk onderscheidt van de oorgetuigen, die het Evangelie der zalig-

heid onmiddellijk van den Heer zelf ontvangen hebben, hetgeen geheel afwijkt van de gewone wijze van den Apostel (vgl. Gal. I: 11 vv. 15 vv. I Kor. IX: 1, XI: 23, Efez. III: 2 vv.).

Dit gevoelen van den grooten Hervormer werd nog gedeeld door Cajetanus, Erasmus, Melancton, Calvijn, Beza en anderen. Tegen dezen twijfel der Reformatie werd op het concilie van Trente, vastgesteld en gesanc-tioneerd, dat de Brief van den Apostel der Heidenen afkomstig was, en deze meening werd buitendien nog door sommige Protestanten voorgestaan en verdedigd. Nog zelfs tot op onzen tijd staan deze verschillende gevoelens tegenover elkander, en beiden worden nog voortdurend door Exegeten van groote bekwaamheid en beteekenis met allerlei gronden gestaafd. De strijd hier-over is nog niet gesloten, en iets bij te dragen tot overeenstemming in denkwijze hieromtrent, kan geenszins overbodig heeten. Daartoe nu ontwikkelden wij de Christologie van den Brief aan de Hebreëen, omdat hierin juist het kenmerkende van ons schrijven gelegen is, en eene korte vergelijking van de Christologie in de Brieven van Paulus, doet ons zien, dat juist dit eigenaardige van dit belangrijke geschrift, bij den Apostel geheel wordt gemist. Wel hadden beiden denzelfden persoon voor den geest, als zij spraken over Jezus Christus, wien zij den geheel eenigen rang toekenden, van *ὁ κύριος θεοῦ*, met alle gevolgtrekkingen waartoe deze benaming rechtigt; maar daarentegen is hetgeen door hen wordt gezegd aangaande het werk van den Christus zoo zeer van elkander onderscheiden, dat het naar onze meening voor psychologisch onmogelijk is houden, dat beide beschouwingen in denzelfden geest tot rijpheid zouden zijn gekomen. Beiden stellen wel denzelfden per-

soon voor in zijn goddelijke, en in zijn waarachtig menschelijke natuur. Beiden erkennen, dat deze persoon, de Zoon van God in bovennatuurlijken zin, mensch is geworden om onze Zaligmaker te kunnen wezen. Beiden spreken het uit, dat Hij voor onze zonden is gestorven, opdat wij heilig en onbevlekt zouden kunnen wezen voor zijn aangezicht. Maar hetgeen de voorstelling van den Brieveschrijver aan de Hebreëen geheel beheerscht, dat Jezus Christus de eeuwige Hoogepriester is, die als zoodanig, zich zelven als het eenig volkomen offer voor ons heeft gebracht, zoeken wij bij Paulus te vergeefs. Deze stelt het offer van Christus meer algemeen als zoenoffer voor, terwijl het door den Schrijver van den Brief aan de Hebreëen, juist met het oog op den Hoogepriester, meer bijzonder als schuld- en zondoffer wordt opgevat. Het Paulinische begrip van *καταλλαγή* is aan onzen Schrijver geheel vreemd. Daarentegen heeft in onzen Brief de Hoogepriester bij het verzoeningswerk een meer handelende houding dan bij Paulus, die het meer passief opvat. Voorts is het brengen van het offer door Christus eerst met zijne intrede in den hemel bij onzen Schrijver als voltooid te achten, waarvan de Apostel Paulus nergens spreekt.

En nu ten slotte wijzen wij nog op één trek, die beiden gemeen hebben, ja, wij mogen zeggen, die de Schrijvers van het N. T., die de eerste verkondigers van het Christendom altijd op den voorgrond hebben gesteld. Het is de onmisbaarheid van het geloof in Christus tot een eeuwige zaligheid. „De rechtvaardige zal uit het geloof leven,” dit woord van den Profeet Habakuk (II:4) wordt én door onzen Schrijver én door Paulus geciteerd, en bij beiden ligt het ten grondslag aan de practische strekking van hunne geschriften. De Apostel gedenkt

aan het werk onzes geloofs, den arbeid der liefde en de verdraagzaamheid der hoop op onzen Heer Jezus Christus voor onzen God en Vader (I Thess. I:3), en de Apostolische Schrijver aan de Hebreë'n begint het paraenetische gedeelte van zijn schrijven met de vermaning: *προσερχόμεθα μετ' ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως . . . κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ . . . καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων* (X:22 vv.).



STELLINGEN.

I.

De Auteur van den Brief aan de Hebreëen had bij zijn schrijven tot hoofddoel, Jezus Christus aan te prijzen als den eeuwigen Hoogepriester.

II.

Hoezeer de Schrijver van den Brief aan de Hebreëen niet onbekend blijkt te zijn met de Alexandrijnsche filosofie, zoo is toch zijne Logosleer niet identisch met die van Philo.

III.

Ten onrechte wordt beweerd, dat in de Brieven aan de Kol. en Eph. sporen van Gnosticisme te vinden zijn.

IV.

Matth. VI:13 moet vertaald worden: „maar verlos ons van den booze.”

V.

Het verbod in Matth. V aangaande het eedzweeren sluit niet in, dat het eedzweeren in elk geval en onder iedere voorwaarde ongeoorloofd is.

VI.

Verkeerdelijk houdt DE WETTE den titel *υἱὸς τοῦ θεοῦ* in Matth. XXVI:63 voor appositie tot *ὁ Χριστός*.

VII.

Het doel van Jezus' prediking was niet de invoering van een nieuwe godsdienst of van een zuiverder zedewet, maar de stichting van het koninkrijk Gods.

VIII.

De parallelie Rom. V:12—21 sluit niet alleen de erfsmet, maar ook de erfschuld in.

IX.

Rom. V:6 leze men tweemaal *ἐστὶ*.

X.

Joh. VI:69 is de lezing *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* te verkiezen boven die van den Receptus, *υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος*.

XI.

Het begrip dat Gen. I:26 aan de uitdrukking „beeld Gods” ten grondslag ligt, kenmerkt den mensch niet enkel naar zijn kosmische, maar ook naar zijn ethische natuur.

XII.

In Ps. VIII:6 is אֱלֹהִים door de LXX verkeerdelijk overgezet met ἄγγελοι.

XIII.

Het verhaal in Richt. XI:30—40 geeft geen grond tot de bewering, dat Jeftha zijne dochter werkelijk ten brandoffer zou gebracht hebben.

XIV.

Op goede gronden is aan te nemen dat Johannes Markus de Schrijver van het tweede Evangelie is.

XV.

Zonder geloof aan historische feiten is het Christelijk geloof onbestaanbaar.

XVI.

De polemiek tegen het autoriteitsgeloof tast het Christelijk geloof in zijn wezen aan.

XVII.

Het verwijt, dat het woord „antirevolutionair” alleen een negatieve qualificatie insluit, berust op misverstand.

XVIII.

Vrijheid van alle gezag drukt geenszins het beginsel uit, waarvan de Hervormers zijn uitgegaan.

XIX.

Terecht zegt SCHOLTEN, *Leer der Herv. Kerk*, I, bl. 16: „Geen kerk zonder belijdenis.”

XX.

Een goede preek moet zoowel een exegetisch en dogmatisch als een paraenetisch element bevatten.

