

VERBOND EN ZENDING - Een verbondsmatige benadering van zending.

Door

BAREND WIELENGA

Voorgelegd overeenkomstig de vereisten

Voor de graad

DOCTOR THEOLOGIAE

In het vak

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

aan de

UNIVERSITEIT VAN ZUID-AFRIKA

PROMOTOR: PROF. A. KÖNIG

NOVEMBER 1997

INHOUDSOPGAVE

INHOUDSOPGAVE	i-iv
VOORWOORD	v
SUMMARY	vi
SAMENVATTING	vii
1. INLEIDEND HOOFDSTUK	
1.1. Verantwoording van een keus	1
1.1.1. <i>De gereformeerde traditie</i>	1
1.1.2. <i>Een oudtestamentische conceptie</i>	2
1.1.3. <i>Verbond contra koninkrijk</i>	4
1.2. Hermeneutische verantwoording	7
1.2.1. <i>Dogmatiek als wetenschap</i>	7
1.2.1.1. De visie op de bijbel als Woord van God	8
1.2.1.2. Het wetenschappelijk karakter van de dogmatische theologie	9
1.2.2. <i>Verantwoordelijke hermeneutiek</i>	13
1.2.2.1. De bijbel als canon	14
1.2.2.2. De historische leesregel	15
1.2.2.3. De geïnterpreteerde Schrift	17
2. THEOLOGISCH-HISTORISCHE ORIENTATIE	
2.1. Theologische biografie	19
2.1.1. <i>Verbond en geschiedenis</i>	20
2.1.2. <i>Verbond en verantwoordelijkheid</i>	22
2.1.3. <i>Verbond en haar forensische structuur</i>	23
2.2. De gereformeerde verbondstraditie	24
2.2.1. <i>Voorlopers van de gereformeerde verbondstraditie</i>	24
2.2.2. <i>De vaders van de gereformeerde verbondstraditie</i>	26
2.2.2.1. Heinrich Bullinger	26
2.2.2.2. Johannes Calvijn	27
2.2.3. <i>In het spoor van Calvijn</i>	30
2.2.3.1. Het werkverbond (foedus operum)	31
2.2.3.2. Het vredesverbond (pactum salutis)	34

3. BIJBELS-THEOLOGISCHE ORIENTATIE: HET OUDE TESTAMENT

3.1. Orientatie in de oudtestamentische theologie	36
3.1.1. <i>ThC Vriezen</i>	37
3.1.2. <i>Terug naar Wellhausen: verbond als eenzijdige verplichting</i>	39
3.2. Het verbond in het Oude Testament	42
3.2.1. <i>Het Adamitische verbond</i>	44
3.2.1.1. <i>Vóór de zondeval</i>	44
3.2.1.2. <i>Na de zondeval</i>	48
3.2.2. <i>Het Noachitische Verbond</i>	51
3.2.2.1. <i>Enkele oudtestamentische stemmen</i>	52
3.2.2.2. <i>De tekst van Genesis 6-9</i>	53
3.2.2.3. <i>De nageschiedenis van het Noachitische verbond</i>	56
3.2.3. <i>Het verbond met Abraham</i>	60
3.2.3.1. <i>Unilateraal of bilateraal verbond?</i>	60
3.2.3.2. <i>De beloften aan de patriarchen</i>	62
3.2.3.3. <i>De nawerking van de beloften aan de patriarchen</i>	65
3.2.4. <i>Het Mozaïsche verbond</i>	68
3.2.4.1. <i>Relatie tussen de verbonden met Abraham en Mozes</i>	68
3.2.4.2. <i>Het vernieuwde Horeb-verbond</i>	69
3.2.4.3. <i>De wet en het verbond</i>	70
3.2.4.4. <i>Cultus en het verbond</i>	72
3.2.5. <i>Het Davidische verbond</i>	74
3.2.5.1. <i>De opkomst van de monarchie in Israel</i>	74
3.2.5.2. <i>2 Samuel 7 in discussie</i>	76
3.2.5.3. <i>Het nationalistische Jahwisme</i>	79
3.2.6. <i>Het Nieuwe Verbond</i>	80
3.2.6.1. <i>Profetische context van het Nieuwe Verbond in het OT</i>	80
3.2.6.2. <i>Het Nieuwe Verbond in het oude Testament</i>	82
3.2.6.2.1. <i>Jeremia</i>	82
3.2.6.2.2. <i>Ezechiël</i>	84
3.2.6.2.3. <i>II Jesaja</i>	86
3.2.6.2.3.1. <i>Vroegere en nieuwe dingen in II Jesaja</i>	87
3.2.6.2.3.2. <i>De nieuwe tijd volgens III Jesaja</i>	90
3.2.7. <i>De na-exilische periode</i>	94

4. BIJBELS-THEOLOGISCHE ORIENTATIE: HET NIEUWE TESTAMENT

4.1. <i>Inleiding</i>	97
4.1.1. <i>Methodologische vóórvragen</i>	97
4.1.2. <i>Richtinggevende conclusies uit het Oude Testament</i>	99
4.2. <i>De synoptische evangeliën</i>	103
4.2.1. <i>Zoon van David</i>	103
4.2.2. <i>Mozes bij de Synoptici</i>	105
4.2.3. <i>Instelling van het Avondmaal bij de Synoptici</i>	106
4.3. <i>Het Joanneïcum</i>	107
4.4. <i>Het Paulinicum</i>	109

4.4.1. Aansluiting bij de traditie	110
4.4.2. Paulus en de wet	111
4.4.3. Paulus en het joodse volk	114
4.4.4. Paulus en de doop	116
4.4.5. Paulus over Adam	117
4.5. <i>De katholieke brieven</i>	118
4.5.1. De brief aan de Hebreëën	118
4.5.2. De eerste Petrusbrief	123
4.6. <i>Het Noachitische verbond in het Nieuwe Testament</i>	124
4.6.1. Paulus over de schepping in Romeinen 8:19-22	124
4.6.2. Verbond en schepping in Openbaringen	126
4.7. <i>Conclusies</i>	126
4.8. <i>confrontatie met de gereformeerde theologische traditie</i>	129
4.8.1. Bijbelstheologische evaluering van de gereformeerde verbonds- traditie	129
4.8.2. Verbond en verkiezing	131

5. DOGMATISCHE ORIENTATIE

5.1. Inleiding	135
5.2. Verbond en schepping: de theologische volgorde	135
5.2.1. <i>Schepping zonder zondeval</i>	136
5.2.2. <i>Schepping als voorzienigheid</i>	141
5.2.3. <i>Christus en de schepping</i>	145
5.2.3.1. Christologische scheppingsteksten	146
5.2.3.2. Het Woord, de schepping en Christus	148
5.3. Correspondentie tussen verbond en schepping	150
5.3.1. <i>De trinitarische structuur van het verbond</i>	151
5.3.2. <i>De structurelementen van het verbond</i>	153
5.3.2.1. Het unilaterale ontstaan van het verbond	153
5.3.2.2. Het bilaterale bestaan van het verbond	155
5.3.2.3. De forensische structuur van het verbond	158
5.3.3. <i>Verbondsperspectief op de geschapen werkelijkheid</i>	160
5.3.3.1. Het unilaterale ontstaan van de schepping	160
5.3.3.2. Het bilaterale voortbestaan van de schepping	161
5.3.3.3. Het forensische perspectief op de schepping	163
5.3.4. <i>De binnenkant van het verbond</i>	170
5.3.4.1. De cultus	171
5.3.4.2. De Wet	172
5.3.4.3. De doop	174
5.4. Verbond, schepping en openbaring	175
5.4.1. <i>Probleemstelling</i>	175
5.4.2. <i>Een verbondsperspectief op de openbaring</i>	177
5.4.2.1. De unilaterale oorsprong van de openbaring	178
5.4.2.2. Het bilaterale perspectief op de openbaring	180
5.4.2.3. Het forensische perspectief op de openbaring	182
5.4.3. <i>Openbaring en schepping</i>	183

6.. MISSIOLOGISCH RELEVANTE CONCLUSIES

6.1. Inleiding	187
6.2. Samenvattende conclusies uit hoofdstuk 5	188
6.3. Verbond en zending	190
6.3.1. <i>Het unilaterale ontstaan van de zending: Missio Dei</i>	191
6.3.1.1. <i>Missio Dei</i> in de missiologische discussie	192
6.3.1.2. Wat is heil?	193
6.3.1.3. Zending als beweging Gods	196
6.3.2. <i>Het bilaterale voortbestaan van de zending: Missio ecclesiae</i>	200
6.3.2.1. Volk, kerk en zendingsgenootschap	201
6.3.2.2. Verbond, geschiedenis en zending	207
6.3.2.3. Motief en doel van de zending	213
6.3.3. <i>De forensische fundering van de zending</i>	217
6.3.4. <i>Verbond en zending: Binnen- en buitenkant</i>	220
6.3.4.1. Verbond als binnenkant van de zending: de cultus	220
6.3.4.2. Verbond als binnenkant van de zending: de wet	222
6.3.4.3. Zending als buitenkant van het verbond	223
6.4. Zending en schepping	224
6.4.1. <i>Missionaire scheppingsleer</i>	224
6.4.2. <i>Inacculturatie: schepselmatige zending</i>	227
6.4.3. <i>Ecologie: Missionaire scheppingsleer</i>	231
6.4.3.1. Schepping als <i>providentia</i>	232
6.4.3.2. Schepping als opdracht	232
6.4.3.3. Zending en ecologie	233
6.4.3.4. Missionaire taak der kerk terzake van de ecologie	234
6.5. Zending en openbaring	235
6.5.1. <i>Verbond, schepping en openbaring</i>	235
6.5.2. <i>Continuïteit en discontinuïteit</i>	237
GEBRUIKTE LITERATUUR	242
CURRICULUM VITAE	255
TEKSTREGISTER	256

VOORWOORD.

In 1990 promoveerde ik bij Prof. Dr DJ Bosch in de missiologie. Hoewel ik op dat moment niet in staat was een betere studie te schrijven over de problematiek van de relatie tussen Schrift (OT) en zending in de context van Zuid-Afrika, had ik toch het gevoel niet dat bereikt te hebben wat mij voor ogen stond. Pas naderhand drong het tot mij door dat mijn proefschrift in dogmatische diepgang tekort schoot. Ik raakte de problematiek wel aan, maar behandelde het feitelijk niet. Vandaar dat ik besloot tot een dogmatische bestudering van de zending onder leiding van Prof. Dr A König, waarbij opnieuw de relatie tussen Oude Testament en zending aan de orde kwam maar nu dogmatisch belicht. In 1990 verwees ik al naar het verbond als sleutelwoord ter bestudering van deze relatie; nu heb ik het verbond als uitgangspunt genomen voor mijn onderzoek. In het inleidende hoofdstuk verantwoord ik de keuze van juist dit bijbelse kernwoord in de huidige tijd.

Het is hier op zijn plaats een dankwoord uit te spreken aan het adres van Prof. König, wiens nauwkeurige maar vooral ook inspirerende begeleiding mij in staat stelde voor de tweede keer een academisch proefschrift te voltooien. De gedachtenwisseling over de stof stimuleerde mij bijzonder en heeft mijn theologisch inzicht buitengewoon verdiept. Het is verdrietig dat Prof. Bosch en Prof. Dr FE Deist geen kennis meer kunnen nemen van deze studie van hun vroegere leerling, heengegaan als zij reeds zijn. Ik gedenk hen als leermeesters die voor mij het veld der theologie niet alleen beter toegankelijk maakten, maar ook een voorbeeld gaven hoe geloof en academische theologie heel goed kunnen samengaan, hoezeer ik van tijd tot tijd ook met hen van mening meende te moeten verschillen. Daar was dan ook alle ruimte voor.

Over het algemeen eindigen proefschriften hun leven in de grafkelders van bibliotheken, waaruit zij zelden opstaan. De vraag in hoeverre zij werkelijk bijdragen aan de ontwikkeling van een voor de eigen tijd relevante theologie, waar kerk en samenleving werkelijk iets aan hebben, moet niet te snel in positieve zin beantwoord worden. Dat is maar voor een zeer klein percentage proefschriften weggelegd. Het hoofdmotief voor het schrijven van mijn proefschrift was dan ook niet zo verheven. Ik schreef het allereerst voor mijzelf, om voor mijzelf helderheid te verkrijgen over de mogelijkheid van een gereformeerde zendingstheorie die bijbeltheologisch en dogmatisch te verantwoorden viel binnen de gereformeerde traditie, waarin ik als zendeling en zendingstheoloog werk in Zuid-Afrika. Indien anderen ooit nog eens van deze studie zullen profiteren, is dat meegenomen. Daar hoopt een schrijver natuurlijk wel op; maar daar ben ik niet vanuit gegaan. Uiteindelijk is het ook een zaak van het gebruiken van de talenten die men van God ontvangen heeft. Mijn talentje voor academische theologie zou ik niet in de grond hebben mogen stoppen. Of God er gebruik van wil maken, laat ik met een gerust hart aan hem over. B Wielenga

SUMMARY

Keywords

Covenant, Creation, Revelation, Mission, Theology as a Science, Canon, Old Testament Theology, Inculturation, Ecology, Theology of Religions.

In this dogmatic study we develop from a Reformed covenantal perspective a missiological theory which is applicable in missionary praxis.

In chapter 1 we account for our choice of the covenant concept as the cornerstone of our theory. Added to this we explain our hermeneutical approach towards the biblical text in relationship to the context of our research with special attention to the Bible as the canonical Word of God and the own nature of theology as a science.

In chapter 2 we start our theological-historical orientation in the covenant concept with an outline of our theological biography highlighting the covenant theology of the Dutch theologian K Schilder and outlining the rise and development of Orthodox-Reformed covenantal theology from the times of the Reformation.

In the chapters 3 and 4 we discuss the different covenants in the Old and New Testament in their interrelationship with strong emphasis on their common structural elements, i.e. the unilateral creation, the bilateral continuation and the forensic foundation of covenant. We pay special attention to the relationship between the Old and New Testament with regard to the New Covenant.

In chapter 5 we discuss the dogmatic implications of our biblical-theological research in the covenant concept with regard to the Orthodox-Reformed covenant tradition suggesting that this tradition is in need of some adaptation in order to stay in line with Scriptural teachings on covenant. We analyse the implications of interrelating covenant, creation and revelation. In this analysis we pay attention to a covenantal approach towards creation and revelation. This interrelationship is considered structurally from the three basic elements of covenant as well as spiritually from the functions of the cult, the law and baptism in covenant.

In chapter 6 we draw missiological relevant conclusions from our biblico-dogmatic study discussing from a covenant perspective several themes topical for a missiological theory which has to be applied in missionary praxis. We round off our study with discussing mission and creation with emphasis on inculturation, ecology and the theology of religions.

SAMENVATTING.

In deze dogmatische studie ontwikkelen we vanuit een gereformeerd verbondsperspectief een missiologische theorie, die in de missionaire praxis toepasbaar is.

In hoofdstuk 1 geven we rekenschap van de keuze voor het verbond als hoeksteen van onze theorie. We zetten in aanvulling daarop uiteen wat onze hermeneutische benadering is van de bijbelse tekst in samenhang met de context van ons onderzoek, waarbij we speciaal aandacht besteden aan de bijbel als het canonieke Woord van God en aan de eigen aard van de theologie als wetenschap.

In hoofdstuk 2 beginnen we ons theologisch-historisch onderzoek naar het verbond met een schets van onze theologische biografie, waarin we de verbondstheologie van de nederlandse theoloog K Schilder accentueren en de opkomst en ontwikkeling van deze theologie in de orthodox-gereformeerde traditie sinds de Reformatie beschrijven.

Wij bestuderen in de hoofdstukken 3 en 4 de verschillende verbonden in het Oude en Nieuwe Testament in hun onderlinge samenhang met nadruk op hun gemeenschappelijke structuur-elementen, namelijk het unilaterale ontstaan, het bilaterale voortbestaan en de forensische fundering van het verbond. We geven speciaal aandacht aan de verhouding tussen Oude en Nieuwe Testament met betrekking tot het Nieuwe Verbond.

In hoofdstuk 5 bespreken wij de dogmatische consequenties van ons bijbelstheologisch onderzoek voor de orthodox-gereformeerde verbondstheologie en suggereren aanpassingen van deze traditie, die nodig zijn om in overeenstemming te blijven met de bijbel terzake van het verbond.

Om een stevige fundering te leggen voor een verbondsmatige missiologische theorie analyseren we de implicaties van het met elkaar verbinden van verbond, schepping en openbaring. In deze analyse geven we aandacht aan een verbondsmatige benadering van schepping en openbaring. De onderlinge verhouding tussen beiden wordt structureel beschouwd vanuit de drie structuur-elementen van het verbond en spiritueel vanuit de functies van de cultus, de wet en de doop binnen het verbond.

In hoofdstuk 6 trekken we missiologisch relevante conclusies uit ons bijbels-dogmatische onderzoek en behandelen we verschillende themata die actueel zijn voor een missiologische theorie die in de missionaire praxis toepasbaar moet zijn. We besluiten onze studie met het aan de orde stellen van het onderwerp zending en schepping, waarbij we aandacht besteden aan de inculturatie, de ecologie en de theologie van de godsdiensten.

1. INLEIDEND HOOFDSTUK.

1.1. Verantwoording van een keus.

Wie vandaag de dag een dogmatische studie wil schrijven over verbond en zending moet wel weten wat hij doet. Hij zal zich moeten begeven op de terreinen van drie theologische disciplines: dat van de dogmatiek, van de zendingswetenschap en van de bijbelwetenschap. Het kan niet meer van een theoloog verwacht worden dat hij op al deze drie terreinen thuis is. Elke theologische discipline is een specialisme in eigen recht, waarmee vertrouwdheid alleen maar verkregen kan worden in de weg van langdurige en intense studie. Wanneer wij ook nog bedenken dat de onderlinge relatie tussen de verschillende disciplines aan hevige discussies onderworpen is, waarin eenstemmigheid verre te zoeken is, zal duidelijk zijn dat wij ons in de onderhavige studie uiterst kwetsbaar opstellen. De relatie tussen dogmatiek en bijbelwetenschap (Childs 1993:369vv), zoals wij nog kort zullen bespreken, is er een als tussen twee dove zusters: men spreekt tot elkaar zonder elkaar te verstaan. De zendingswetenschap wordt door beiden min of meer als een stiefzuster behandeld die niet helemaal voor vol wordt aangezien. Toch kan de zendingwetenschap als complementaire wetenschap (Verkuyl 1975:23) niet zonder de andere theologische disciplines functioneren, net zo goed als dogmatiek en bijbelwetenschap elkaar nodig hebben en ook de zendingswetenschap nodig zouden moeten hebben. We zullen hierop nog moeten terugkomen in dit inleidende hoofdstuk en ons nader moeten verantwoorden voor de positie die wij in deze studie ter zake van deze problematiek hebben ingenomen. Meer zal het niet zijn: een verantwoording van onze eigen positie, en geen breedvoerige bespreking van de huidige stand van zaken in het theologische debat. Dat zou de grenzen van ons onderzoek verre te buiten gaan.

1.1.1. *De gereformeerde traditie.*

De reden dat wij toch deze studie hebben aangevangen, is gelegen in onze overtuiging dat voor de ontwikkeling van een gereformeerde zendingswetenschap een verbondsmatige aanpak de moeite van onderzoek waard is. Niet veel studie naar zo'n aanpak is nog gedaan (zie echter Van der Merwe 1965; Van Gelder 1994), terwijl zij ook het tij tegen heeft, omdat in de zendingswetenschap in het algemeen het *Koninkrijk van God* als organiserend principe wordt gehanteerd (cf Verkuyl 1975; Camps 1988; Van Engen 1993). In de gereformeerde traditie is sinds de dagen van Bullinger, Bucer en Calvijn (Graafland 1992; 1994) de theologie sterk geconcentreerd geweest op de themata van verbond en verkiezing, wat ook zijn neerslag heeft gevonden in de verschil-

lende gereformeerde belijdenisgeschriften, die in de loop der eeuwen zijn ontstaan en die tot op vandaag toe gezag verleend worden in de reformatorische kerken. Het laat zich dan ook makkelijk verstaan dat een gereformeerde zendingswetenschap die dogmatische grondlijnen wil uitzetten voor een missiologische theorie die bijbels verantwoord en praktisch toepasbaar is, zich met deze theologische en confessionele traditie wil confronteren in een poging om haar vruchtbaar te maken voor zendingswetenschap en zendingspraktijk. Wij tekenen hierbij aan dat wij deze studie ondernemen in de context van (Zuid-)Afrika. Wij menen dat juist in Afrika bezinning op het verbond als de verbondenheid van God met mensen en zo van mensen met elkaar van eminent belang is, te meer als we bedenken dat in onze eigen directe context van KwaZulu-Natal juist de onderlinge verbondenheid van mensen dreigt ten onder te gaan in zelfvermietigend geweld, zodat ook het aloude *ubuntu*-concept steeds meer iets van een ver verleden wordt. Herleving van *ubuntu* in christelijke zin zal meer van een verbonds- dan van een koninkrijkstheologie hebben te verwachten.

Nu wordt er wel bezwaar aangetekend tegen deze keuze van het verbond als organiserend principe van de theologie, en nader de zendingstheologie. Het zou te weinig oecumenisch zijn, want beperkt tot de calvinistisch-reformatorische traditie. De keuze van het Koninkrijk Gods als organiserend principe zou op veel bredere steun kunnen rekenen in de oecumene. De bede *Uw Koninkrijk Kome* is al eens tot thema gemaakt van een wereldzendingsconferentie van de Wereldraad van Kerken (WK). Ook in (conservatieve) Evangelische zendingsscholen wordt hierbij aangesloten. Hiertegenover zouden wij willen opmerken dat er juist een oecumenisch belang mee gediend wordt, wanneer de gereformeerde verbondstheologie vruchtbaar wordt gemaakt voor de zendingstheorie en -praktijk. Dat zou dan een specifiek gereformeerde bijdrage kunnen zijn aan het oecumenische debat over zending, die niet gemist kan worden, en zeker niet in de historische situatie waarin wij ons bevinden in Zuid-Afrika, en nader in KwaZulu-Natal sinds de 1980er jaren.

1.1.2. *Een oudtestamentische conceptie?*

Er wordt wel gezegd dat het verbond een typisch oudtestamentisch begrip is, dat in het Nieuwe Testament veel minder voorkomt. Van Ruler wees daar destijds al op (1945:92). Bij hem speelt het verbond geen bijzondere rol en dat in tegenstelling tot de Rijksgedachte die in zijn theologie centraal staat (Van Hoof 1974; Hendriks 1977). Dat kwam, zoals bekend, niet in mindering op zijn waardering voor het Oude Testament, door hem consequent de eigenlijke bijbel genoemd. In conflict met de joodse synagoge wordt het verbond in het Nieuwe Testament zijns inziens vrijwel

alleen ter sprake gebracht om verschil en overeenkomst aan te duiden tussen de oude en nieuwe bedeling. Het middelpunt van het verbond is in Christus gelegen, waardoor de betekenis van het verbond vooral het genade-karakter van het heil raakt: "God is ons voor geweest. Hij heeft ons gevangen in de list van zijn genade" (1945:75). Soortgelijke gedachten treffen we bij De Jong aan (1994). In het Nieuwe Testament lijkt de notie van het *in Christus* zijn van de gelovigen die van het verbond te vervangen. Hij oppert de gedachte dat het verbond deelt "in de geslotenheid die het hele Oude Testament eigen is en dat het verbond daardoor te veel een Israelitische aangelegenheid is (?)" (1994:6). Daarom is de term minder geschikt om de open gemeente van het Nieuwe Testament ermee te benoemen. Betekent dit nu dat wij moeten afzien van een verbondsmatige benadering van zending? Dat hangt er maar vanaf hoe het verbond wordt opgevat. Het is mogelijk het verbond exclusief te verstaan in voornamelijk Israelitische termen. Het werd exclusivistisch verstaan in de gereformeerde traditie, die het verbond op den duur geheel liet schuilen achter de verkiezing (Graafland 1987). Wij willen echter aantonen dat in het Oude Testament zelf het verbond inclusief bedoeld is: de volkeren, ja de schepping, zijn van meetaf aan in het vizier van God geweest. En dat de term niet zo vaak voorkomt in het Nieuwe Testament, kan als tegenargument weinig gewicht in de schaal leggen. Niet de term maar de zaak van het verbond geeft de doorslag. Juist in Christus als de middelaar Gods en der mensen kunnen we die zaak in zijn volle omvang en glorie beschouwen. De Jong wijst er terecht op dat bij Hosea en Jeremia de huwelijksmetafoor wordt gebruikt ter aanduiding van de verbondsrelatie tussen God en het volk. Juist deze metafoor speelt in het Nieuwe Testament een belangrijke rol ter aanduiding van de relatie tussen Christus en zijn gemeente. Wij houden het erop dat ook vanuit het Nieuwe Testament een verbondsmatige benadering van zending ondersteund kan worden. Wij zullen daar dan ook nader op ingaan.

Inzetten bij het verbond gaat ook in tegen de laatste trend in de oudtestamentische wetenschap. Daar valt een zekere vermoedelijkheid te bespeuren rond het wetenschappelijk onderzoek van de verbondsconcepties in het Oude Testament, die zich al begint in te zetten bij C Westermann's theologie van het Oude Testament uit 1978. Westermann (1978:34-37) verwerpt de mogelijkheid om, zoals W Eichrodt dat deed en feitelijk ook ThC Vriezen (1966), een theologie van het Oude Testament te structureren vanuit het verbond als organiserend principe. Afgezien van de vraag of er wel sprake kan zijn van één organiserend principe in het Oude Testament (Hasel 1982), het begrip verbond is toch te weinig oorspronkelijk en te zeer een secundair begrip, dat naderhand werd ingevoerd, om als beheersend centrum van het Oude Testament te kunnen worden aanvaard. Na de 1960er jaren, waarin het wetenschappelijk onderzoek naar de term verbond in de bijbel

piekte, ook in verband met de archeologische vondsten van vazalverdragen bij Hethieten en Assyriërs in het Oude Nabije Oosten, trad er een zekere *Bundesinflation* (Zenger 1993:16) op. Na de monografie van Nicholson (1984), die het debat sinds de dagen van Wellhausen tot op Kutsch en Perlitt samenvatte, heerst er een vermoeide stilte rond de term verbond in de oudtestamentische wetenschap. Toch menen wij in aansluiting bij jongere oudtestamentici, zoals die uit de kring rond N Lohfink (Zenger 1993), dat er heel goed met het begrip verbond te werken valt en dat er geen enkele reden bestaat om het theologisch voor *obsolete* te verklaren. Wij zullen in ons bijbelwetenschappelijke onderzoek uitvoerig op deze discussie terugkomen. Maar wij stellen nu al, dat het verbond dan wel niet het enige centrale theologoumenon is waarmee de bijbelinhoud kan worden ontsloten, maar dat het toch zeker tot een kleine groep bijbelse concepties behoort die de hele bijbel door een centrale rol vervullen, niet alleen in het Oude Testament maar ook in het Corpus Paulinum en Johanneicum, om van het boek Hebrëen maar te zwijgen.

1.1.3. *Verbond contra koninkrijk?*

Wij zetten ons met de keuze van het verbond als organiserend principe van de zendingswetenschap niet af tegen een *Koninkrijk Gods*-missiologie. In de reformatische theologie is er altijd aandacht geweest voor het Koninkrijk Gods (zie voor JH Bavinck: Visser 1997:206v). Binnen de nederlandse theologie heeft iemand als AA Van Ruler al spoedig na de Tweede Wereldoorlog (1945; 1947), voor een *Rijk Gods*-theologie de aandacht gevraagd in aansluiting bij oudere theologen als JH Gunning Jr en PhJ Hoedemaker, om niet meer namen te noemen. Zijn apostolaats-theologie werd hierdoor gevoed. Zoals bekend fundeerde Van Ruler zijn visie op het Rijk voornamelijk in het Oude Testament. Maar we lezen weinig bij hem over de vraag hoe in het Oude Testament zelf het Rijk in werkelijkheid functioneerde. Kerk en staat vormen bij hem twee op elkaar betrokken gestalten van het Rijk (zie Van der Linde 1973:91-110), maar dat lag in Oud-Israel op zijn minst toch heel wat gecompliceerder dan van Ruler voorstelt. Als voorbeeld verwijzen we slechts naar de verhouding 'kerk' en 'staat' ten tijde van Nehemia, waar we er een heel ander beeld van krijgen dan ten tijde van David en Salomo. We halen Van Ruler als voorbeeld aan om te verduidelijken dat een Koninkrijk Gods-benadering bijbelstheologisch niet minder problematisch is dan een verbondsmatige aanpak van het apostolaat of de zending. Maar, nogmaals, het gaat ons niet om een verbondsmatige aanpak in competitie met die vanuit het Koninkrijk van God.

Wel menen we dat juist in onze tijd de keuze van het verbond wel iets voor heeft boven die van het Koninkrijk. König (1988:357vv) meent dat een theologie die het Koninkrijk van God centraal stelt, vooral Gods heerschappij en soevereiniteit zal benadrukken. De onmacht van de mens en zijn afhankelijkheid van God en zo de afstand tussen God en mens zullen gevolgelijk ook een rol gaan spelen. Een verbondstheologie daarentegen zal accent leggen op de verbondenheid en gemeenschap tussen God en zijn beeld en bondgenoot (König 1988a), op de liefde, goedheid en genade van God. Zonder om een tegenstelling te willen maken tussen het een en het ander, menen wij toch dat juist vandaag er behoefte bestaat aan een theologische bezinning op de verbondenheid tussen God en mens en niet op de afstand tussen beiden, waar juist Afrika-religies aan lijden (Van Rooy 1995). In een koninkrijkstheologie zal de aandacht meer worden gevestigd op gehoorzaamheid aan God en zijn wet, terwijl in een verbondstheologie aandacht gevraagd zal kunnen worden voor de mens als medewerker van God, als diens beeld en bondgenoot. In een koninkrijkstheologie, zeker in Van Ruleriaanse zin, zal de kerstening van de wereld grote aandacht ontvangen. In de gereformeerde theologie die door Kuyper is heengegaan, is er altijd veel werk gemaakt van de cultuuropdracht, omdat Christus koning is, aan wie geen duimbreed van deze wereld mag worden onttrokken. Dit kan aanleiding geven tot allerlei theocratische dromen en visioenen, die ook politiek handen en voeten worden gegeven vanuit een optimistisch perspectief op de mogelijkheden van kerk en christendom in deze wereld. Het kan tot een militant christendom leiden, en dat in een tijdsgewricht waarin daar niet alleen geen behoefte aan is maar waarin daar ook geen ruimte meer voor is. Voor alle duidelijkheid voegen we hier aan toe dat wij bij dit militante optimisme niet zo zeer aan Van Ruler denken (cf Hendriks 1977:97vv) als wel aan bepaalde door Kuyper beïnvloede theologische en kerkelijke kringen, of ook aan sommige vertegenwoordigers van de Latijns-Amerikaanse Bevrijdingstheologie. Een verbondstheologie zal in dit opzicht zich meer bescheiden kunnen opstellen. Niet omdat ze innerlijker van aard zou zijn dan een koninkrijkstheologie, die dan uiterlijker gericht zou zijn. Ook een verbondstheologie zal de wereld, de schepping, in het oog dienen te houden. Maar er is geen ruimte voor het militante optimisme dat eenzijdig uitgaat van het overwinningsmotief van Christus' opstanding en hemelvaart. Wij leven in een Babelcultuur, schreef de nederlandse cultuurfilosoof E Schuurman eens. In de christelijke cultuurfilosofie wordt er tegenwoordig ook gewerkt met het woestijn-motief. In een door het apocalyptische levensbesef getekende wereldcultuur, die door de secularisatie is heengegaan, komt het op gemeenschap met God in Christus aan, en niet zozeer op het opeisen van de cultuur voor Christus als koning. In Babel hadden de Judeese ballingen geen koninkrijk meer, het werd hen ook niet meer in het vooruitzicht gesteld (zie Ezechiël 40-48); wel was er het verbond nog waarvan de vernieuwing beloofd werd (zie Ezechiël 36-37). Wat aan het begin van deze eeuw

door Kuypers werd geëponeerd, of door Van Ruler na de Tweede Wereldoorlog, kan aan het einde van deze eeuw niet zó meer gezegd worden. Wij behoren te theologiseren in rapport met de tijd (A. Kuypers). En onze tijd wordt gekenmerkt door weerstand tegen christelijke zending, tegen kerstening van de cultuur, tegen theocratie in welke politieke vorm ook. Juist in Zuid-Afrika hebben we in toenemende mate rekening te houden met verzet tegen elke vorm van theocratische theologie, die ook maar een zweem van Calvinisme aankleeft. Het is niet de tijd voor het bouwen van het Koninkrijk in politiek-theocratische zin, voor christelijk expansionisme; het is de tijd waarin de kerk wordt teruggeworpen op de trouw van de God van het verbond. Wij zijn van mening dat wij met de keuze van het verbond meer in rapport met de tijd theologiseren dan met die van het Koninkrijk Gods. Verbondstheologie zal zich ook meer bewust zijn van het falen van de menselijke bondgenoot, en zal daarom ook altijd *theologia crucis* moeten zijn, meer dan een *theologia gloriae*.

Het zal duidelijk zijn dat het om accentverschillen gaat, die niet tot tegenstellingen mogen uitgroeien. Het zal ook goed zijn om de overeenkomsten te benadrukken; of om zelfs na te denken over een vorm van theologie waarin voor verbond en koninkrijk beiden ruimte is (zie van Wyk 1995:257). Wij denken dan bij voorbeeld *niet* aan die verbondstheologie die aansluiting gevonden heeft bij het nieuwere archeologische onderzoek naar de Hethitische en Assyrische vazalverdragen, waarin God als de Groot-Koning wordt getekend en Israel als zijn vazal. In Amerika zijn Kline en Karlberg daar vertegenwoordigers van (Kline 1962, 1972; Karlberg 1980, 1981, 1987); in Nederland valt te wijzen op Van der Waal (1990). Wij zijn het echter met De Jong (1994:16) eens dat een ver doorgevoerde vorst-vazal metafoor een harde verbondsl eer oplevert. Wij maken in deze studie weinig of geen gebruik van deze metafoor, omdat het een kille zakelijkheid aan het verbond verleent, die vreemd is aan de zaak waar het verbond voor staat. We voegen er nog als overweging aan toe dat betwijfeld moet worden of de vorst-vazal metafoor werkelijk zo opzettelijk is gehanteerd in het Oude Testament, als in deze school van denken wel wordt aangenomen. Wij hebben de indruk dat er veeleer onopzettelijk gebruik van gemaakt wordt zonder dat allerlei ver reikende theologische consequenties zijn ingesloten.

Uiteraard is van Wyk toe te stemmen dat de God van het verbond de Koning is (1995). Maar in deze stelling is het verbond de bepalende factor. Als Bondgenoot is God koning; het koninkrijk komt er in de weg van het verbond (du Preez 1978). Daarom willen wij in deze studie expliciet in aansluiting bij de gereformeerde verbondstheologie het bijbelse spreken over het verbond aanwenden voor een dogmatisch gefundeerde zendingstheorie. De term 'gereformeerd' gebruiken wij

niet in denominationele maar confessionele zin.

Voorts willen wij ons ook rekenschap geven van de hermeneutische uitgangspunten die wij in onze studie hanteren, waarbij wij aansluiten bij wat wij zelf elders daarover al geschreven hebben (Wielenga 1992; 1994), waarom wij dan ook kort kunnen zijn.

1.2. Hermeneutische verantwoording.

In deze studie willen we een dogmatisch onderzoek doen naar de mogelijkheden die een verbondsmatige aanpak van zending oplevert voor het uitzetten van dogmatische grondlijnen van een gereformeerde zendingstheorie. Wij hebben de indruk dat er niet altijd voldoende aandacht besteed wordt aan een dogmatische doordenking van de vraag waarom er zending is. Aan het waarom van zending wordt soms zelfs helemaal voorbijgegaan (Saayman 1994), waardoor er een zekere theologische oppervlakkigheid kan ontstaan, veroorzaakt door een gebrek aan dogmatische bezinning. Wij willen in ons onderzoek volop dogmatisch bezig zijn. Maar dat levert een paar problemen op waar wij kort op in zullen moeten gaan.

1.2.1. *Dogmatiek als wetenschap.*

Onlangs schreef De Gruchy (1994:282): "The systematic theologian who takes the Old Testament seriously faces a daunting task". Dit geldt evenzeer ten aanzien van het Nieuwe Testament. Terecht wordt in de dogmatiek de bijbel als primaire kennisbron serieus genomen. Dat vraagt van de dogmaticus dat hij op wetenschappelijk verantwoorde wijze de bijbel kan lezen, en dat met behulp van de bijbelwetenschappen. Hoe gespannen de relatie tussen beide theologische disciplines is, bleek onlangs in Zuid-Afrika uit de discussies tussen Deist en Heyns (1987), en uit de kritiek van de bijbelwetenschappers Botha (1993) en Spangenberg (1994) op de dogmaticus König. Ook Smit heeft meer dan eens van dogmatische zijde kritiek geuit op de modernere bijbelwetenschap (1992; 1994) in Zuid-Afrika, terwijl de oudtestamenticus Deist zeer recent (1994) nog zijn vakbroeders en -zusters een gebrek aan theologische belangstelling verweet. De Gruchy zelf overigens ziet in de modernere oudtestamentische wetenschap met haar accent op de verscheidenheid aan tradities in de bijbel, een uitdaging voor de dogmatiek (1994:283). Hij verwacht ook veel van de oudtestamentische (en waarschijnlijk ook nieuwtestamentische) wetenschap voor het dogmatische onderzoek. Of hij daar gelijk in heeft, zal de tijd ons leren.

We wijzen op enkele spanningsvelden tussen dogmatiek en bijbelwetenschap die voor onze studie relevant zijn.

1.2.1.1. De visie op de bijbel als Woord van God.

In de (neo-)orthodoxe dogmatiek wordt de bijbel beschouwd als Woord van God (Heyns 1987; Berkouwer 1966, 1967, 1974). Wij gaan iets dieper in op de visie van Berkouwer als illustratie hiervan, omdat wij ons in het bijzonder met zijn manier van dogmatiseren verbonden weten. Dogmatiek beoefent Berkouwer *ex auditu verbi*, vandaar dat voor hem het reformatorische bijbel leesprincipe *sola scriptura* beheersend methodologisch uitgangspunt is in zijn dogmatisch bezig zijn (zie Jonker 1973:88vv). Het gaat voor Berkouwer in de Schrift om God die sprekend met de mens wil omgaan. In zijn dogmatisch onderzoek wil hij de grenzen van dat spreken eerbiedigen. Dogmatiek is voor Berkouwer gelovige bezinning op het Schriftwoord zelf om zo de verbanden te verstaan waarin Gods heil in de bijbel betuigd wordt. Zo wil hij ook de kerk in haar prediking dienen. Het verband tussen dogmatiek en prediking wordt door hem vrij nauw gelegd (Berkouwer 1967:387vv). Hierin stemt hij overeen met de dogmaticus Berkhof (Meijering 1997). Want in de bijbel en de prediking ervan gaat het om de heilsboodschap die de geschiedenis ingaat en de wereld zoekt (1967:396). Dogmatiek en bijbelwetenschap staan zo voor hem in dienst van de verkondiging van het Woord dat aan de kerk is toevertrouwd. Dit lijkt ons juist toe.

Duidelijk is in elk geval dat Berkouwer de bijbel als een kerugmatische eenheid ziet, waarin en waardoor God inderdaad spreekt. Hij zou moeite hebben met Spangenberg's bewering dat "net so min as wat God tans hoorbaar praat, het Hy in Bybelse tye hoorbaar gepraat". "God 'praat' in die Ou en Nuwe Testament alleen by grasia van mense" (1994:167). Het gaat in de Schrift om metaforisch taalgebruik van mensen die zo hun ervaringen met God verwoorden. Kuitert heeft dat dogmatisch als volgt onder woorden gebracht: alles wat over boven gezegd wordt, komt van beneden (1992). Berkouwer is zijn leerling Kuitert hierin nooit gevolgd.

De modernere bijbelwetenschap brengt tegen een visie als die van Berkouwer onder andere in, dat het in de bijbel niet om normatieve en zo ook autoritatieve openbaring van God gaat, maar om getuigenissen van mensen die hun ervaring met God metaforisch onder woorden gebracht hebben. Men kan niet van de bijbel spreken; er zijn meerdere en soms ook conflicterende tradities in de Schrift, die allemaal 'woorden' van God geacht worden te zijn. De traditionele dogmatiek wordt verweten geen rekening te houden met het nieuwere historisch-kritische onderzoek, of met

de ontwikkelingen in de moderne literatuurwetenschap (Spangenberg 1994). Met name de gereformeerde dogmatiek in Zuid-Afrika zou nog met een verouderd bijbelwetenschappelijk paradigma werken, dat van de Reformatie, terwijl wij intussen wel na de Verlichting leven in een tijd waarin dat paradigma duidelijk tekort geschoten is. Wij kunnen niet ingaan op de problemen die het toepassen van Kuhn's paradigma-theorie in de theologie oplevert (Pillay 1990). Wij volstaan met de opmerking dat het gevaar is dat zo het nieuwste paradigma normatief wordt geacht, waarbij de vervangen paradigmata als verouderd en onbruikbaar worden beschouwd. Dat zou een historistisch model van theologie-beoefening kunnen opleveren (Kraus 1983:67). Vastgesteld zou moeten worden waarom een nieuwer paradigma te verkiezen is boven een ouder, wat niet alleen op pragmatische gronden kan worden beslist. Dat vergt een inhoudelijk en normatief onderzoek naar het waarheidsgehalte van elk paradigma, waarbij in de theologie de Schrift zelf niet buiten beschouwing kan blijven (Pillay 1990:118v). Bovendien is het de vraag of in de theologie ooit een paradigma helemaal verouderd kan raken en dat in tegenstelling tot de natuurwetenschap. Er is een creatieve spanning tussen oudere en nieuwere paradigmata in de theologie, die niet opgeheven moet worden door vanuit een zich steeds veranderend levensbesef theologische knopen door te hakken.

1.2.1.2. Het wetenschappelijk karakter van de dogmatische theologie.

Een van de knelpunten tussen bijbelwetenschap en dogmatiek lijkt in toenemende mate de visie op theologie als wetenschap te worden. Ter illustratie verwijzen we naar de discussie die gevoerd werd binnen de theologische faculteit aan Unisa (Botha 1993; Spangenberg 1994). Terwijl de bijbelwetenschap voluit wetenschappelijk wil zijn volgens de binnen de academische wereld gangbare criteria voor wetenschap, wordt de dogmatiek verweten daaraan niet te willen voldoen maar te willen vasthouden aan theologie als wetenschap *sui generis*. Het zal duidelijk zijn dat dit verwijt Berkouwers dogmatische arbeid raakt, waarmee we ons congeniaal hebben verklaard. Zo wordt ook onze studie geraakt, die zich in de traditie van Berkouwer bewegen wil. Hoe wetenschappelijk zal onze studie ooit kunnen zijn? Kan ze eigenlijk wel aan een universiteit worden verdedigd? We zullen kort op deze discussie ingaan.

We nemen ons uitgangspunt in de discussie die H Scholz en K Barth in de 1930er jaren aan deze problematiek hebben gewijd, maar daarvoor waren Barth en Von Harnack al met elkaar in conflict gekomen over de wetenschappelijkheid van de theologie (Berkouwer 1974:54vv). Over het algemeen wordt vandaag in dit debat tegen Barth vóór Scholz gekozen (Kuitert 1988; Molendijk

1992; Van Huyssteen 1989), terwijl orthodox-gereformeerde theologen juist vóór Barth kiezen (zie Van Genderen 1994). Wij zelf zijn van mening dat er in dit debat niet gekozen kan worden, omdat beide posities waarheid bevatten.

Zoals bekend wilde Scholz dat de theologie als alle wetenschappen aan een aantal minimum eisen zou voldoen, wilde ze althans wetenschappelijk aanvaardbaar wezen aan een universiteit. Als zijns inziens onomstreden eisen formuleerde hij *das Satzpostulat*, *das Koheränzpostulat* en *das Kontrollierbarkeitspostulat* (Molendijk 1992:531vv). Hij formuleerde ook nog een aantal omstreden eisen: *das Unabhängigkeitspostulat*, *das Konkordanzpostulat* en *das Axiomatisierbarkeitspostulat*. Zou theologie aan deze algemene wetenschapseisen voldoen, dan zou ze op één lijn komen met de andere wetenschappelijke disciplines, en zou ze ook de wetenschappelijke resultaten van die disciplines kunnen verwerken. Adriaanse (1987:57-63) komt met een eigentijdse versie van deze argumentatie (zie ook Philipse 1984).

Wie in rekening brengt dat Barth zich met moeite ontworsteld had aan de invloed van zijn vrijzinnige leermeester W Hermann (Berkhof 1985:180vv) aan de Marburger Universiteit, die een anthropocentrisch gestructureerde theologie voorstond, en dat hij zelf bezig was een radicaal theocentrische theologie te ontwikkelen - zie zijn *Die Römerbrief* (2e druk) en zijn *Kirchliche Dogmatik* -, zal verstaan dat Barth Scholz' voorstellen wel moest verwerpen. Allereerst ging het hem in deze discussie over de wetenschappelijkheid van de theologie vooral om een praktisch en niet een principieel belang (Molendijk 1992). Theologie is een menselijk bedrijf, waaraan niet alleen theologen deel kunnen nemen. Maar beslissend voor Barth is dat theologie een in God gegronde mogelijkheid is. Het is God die door zijn zelfopenbaring in Jezus Christus de theologie in staat stelt te reflecteren op Gods Woord. Het is God in zijn genade die het Woord ter sprake brengt en mensen in staat stelt het te horen en te verstaan. Barth trekt zich helemaal terug op het terrein van de bijzondere openbaring, en meent dan ook dat theologie ten diepste een geloofsdaad is, waarvan het welslagen afhankelijk is van Gods genade en waaraan geen menselijke criteria in de door Scholz geformuleerde zin mogen worden aangelegd. Zo wordt voor Barth theologie een wetenschap *sui generis*. In dat spoor zijn velen hem gevolgd tot op vandaag toe (Berkhof 1993; 1985; van Wyk 1995).

Aan de hand van een enkele opmerking naar aanleiding van dit debat willen wij nu onze eigen positie verantwoorden.

1. Allereerst moet bedacht worden dat sinds de Verlichting de Westerse wetenschapsopvatting gesecculariseerd is; er wordt aan de door de religieus-neutrale staat bekostigde universiteiten wetenschap bedreven *sicut deus non daretur!* Ondanks de pogingen in de 1960er jaren een godloze theologie te ontwerpen moet gesteld worden dat theologie zo niet bedreven kan worden. Wij menen te moeten stellen dat aan een universiteit de theologische faculteit burger is van twee werelden: zij is wel in de academische wereld, maar zij is niet van deze wereld, om de Paulinische karakteristiek van het christelijke leven hier toe te passen. Aan de vreemdelingschap die dit voor de christen in deze wereld betekent, kan de theologie zich niet onttrekken, zolang ze theologie wil zijn en geen godsdienstwetenschap (Adriaanse 1987:80vv). Aan de gesecculariseerde wetenschapsinstellingen die universiteiten nu eenmaal geworden zijn, vertoef de theologie als een vreemdelinge, die zich daar nooit helemaal thuis kan maken. Vandaar dat een keuze in het debat Scholz-Barth feitelijk onmogelijk is. De creatieve spanning, eigen aan de vreemdelingschap in deze wereld - wel *in* maar niet *van* -, werd zowel door Barth als door Scholz opgegeven. Het is begrijpelijk dat apologetisch ingestelde theologen als Kuitert en Van Huyssteen de lijn van Scholz door willen trekken. En we kunnen instemmen met Deists overtuiging dat aan een universiteit het christelijke werkelijkheidsperspectief aanwezig behoort te zijn (1994a:53vv), en dat daarom theologie moet willen voldoen aan de normale eisen gesteld aan wetenschap. Maar tegelijk moet Barth worden toegestemd dat ten slotte de theologie nooit kan voldoen aan deze eisen, omdat het uiteindelijk aankomt op een beslissing: men aanvaardt wel of niet de theologische uitspraken over God en zijn openbaring. Deze uitspraken staan nu eenmaal niet vast, zoals een paal boven water. Zelfs als men Kuitert zou willen toestemmen dat alle uitspraken over boven van beneden komen (1992), toch valt niet te ontkennen dat uiteindelijk het ergens begonnen moet zijn, dat het christelijk geloofsperspectief ergens vandaan gekomen moet zijn. En dan is een keuze onvermijdelijk: of het komt ten slotte uit de menselijke koker of het is door God geschonken. Men kan Barth niet anders dan gelijk geven dat theologie alleen in correlatie met openbaring gedaan kan worden. De Schrift is bron en norm; de geloofstradities, zoals vastgelegd in kerkelijke belijdenissen, fungeren hierbij niet als een onverbreekbare canon maar als een normerend verwijzingsraamwerk (van Wyk 1995) of als een (vast) oriëntatiepunt (Deist 1994a).

Het is interessant te zien hoe voor Barth alles aankomt op de bijzondere openbaring, maar voor Kuitert alles staat en valt met de algemene openbaring (Kuitert 1988:72v). De creatieve spanning die er tussen beide vormen van openbaring is, even aangenomen dat dit onderscheid terminologisch zo kan worden uitgedrukt, is onzes inziens juist beslissend voor de positie die de theologie inneemt aan de universiteit, en voor het wetenschappelijke karakter van de theologie. Men zal hier

niet kunnen, maar ook niet mogen kiezen. Wij komen hier nog op terug.

2. Een andere opmerking betreft de vraag wat men met theologie eigenlijk wil.

Wij gaan op deze vraag in aan de hand van een artikel van Bosch (1992) dat gewijd is aan theologische opleiding. Bosch onderscheidt drie soorten theologie conform de drie soorten publiek waar de theologie zich op richt. Voor academische theologie die zich op academische gemeenschap richt, gebruikt hij de term *theoria*, voor kerkelijke theologie die zich op de christelijke geloofsgemeenschap richt, de term *poiësis*, voor die theologie die zich op de samenleving in brede zin richt, de term *praxis*. Uiteraard zijn het onderscheidingen, die niet willen suggereren dat het om drie van elkaar te scheiden soorten theologieën zou gaan; ook de verschillende soorten publiek zijn niet van elkaar te scheiden: de ene mens kan in alledrie de verschillende arena's verkeren en voorwerp van theologie zijn. Het nut van deze onderscheiding is echter dat zo voorkomen wordt dat academische theologie als enige wetenschappelijk verantwoord zou worden geacht, terwijl dan theologie bedreven aan kerkelijke seminaries qualitate qua onwetenschappelijk zou moeten worden genoemd. Bosch wil niet de universitaire theologie tot maatstaf van andere vormen van theologie maken. Dat is beslist een winstpunt te noemen in de discussie. Trouwens, ook Kuitert stemt toe dat niet alleen academische theologie wetenschappelijke theologie is. Maar als ze aan de universiteit bedreven wordt, moet ze zich buigen onder het wetenschapsbegrip dat daar geldend is (Adriaanse 1987). Bosch gaat hier genuanceerder te werk. Hij trekt in tegenstelling tot Kuitert de gangbare wetenschapsleer in twijfel. Hij ziet in dat die teruggaat op de methodische twijfel van Descartes, waardoor er in de wetenschap een positivistische aanpak kwam, waarin het om de naakte feiten ging die controleerbaar moesten zijn, wilden ze wetenschappelijk aanvaardbaar zijn. Wat niet toetsbaar is, zoals geloofsvoorstellingen, wordt toegewezen aan het veld van de niet-wetenschap. Bosch meent dat het postmodernisme ruimte geschapen heeft voor een wetenschapsleer die niet rationalistisch gereduceerd is maar wel rationeel verantwoord, waarin ook weer ruimte is voor de geloofsdimensie. Als in alle wetenschappen gaat het ook in de theologie om rationaliteit en om het voortbrengen van kennis (zie ook Kuitert 1988:17), om enkele kenmerken van wetenschap te noemen. Maar tegelijk handhaaft Bosch dat de theologie toch een andere plausibiliteitsstructuur bezit dan andere wetenschappen (1992:11), wat samenhangt met het door het christelijk geloof bepaalde perspectief, vanwaaruit de theologie de wetenschappelijk te bestuderen werkelijkheid benadert. Kortom, ten slotte hoort de theologie niet helemaal thuis aan de gesecculariseerde universiteit, binnen de kring der wetenschappen. Dat erkent Bosch ook ruitelijk. Het christelijk geloof waar het in de theologie toch om gaat, is niet allereerst bedoeld om oplossingen aan te reiken voor intellectuele, nader: wetenschappelijke problemen; ze reikt ons een boodschap aan van geloof, hoop en liefde, van heil

en bevrijding. Vandaar dat theologie toch eerder zich thuis zal voelen in instuten die zich op de christelijke geloofsgemeenschap in hun concrete situatie zich oriënteren. Binnen de universiteit blijft ze toch ergens een Fremdkörper. Hoe theologischer de theologie te werk gaat, deste meer zal dat gaan opvallen. De zogenaamde *duplex ordo* is voor de theologische opleiding aan een staatsuniversiteit de enige mogelijkheid (Adriaanse 1987:74; De Kruijff 1994:129). We gaan voorbij aan de gedachte van een *multiplex ordo*: niet alleen christelijke, maar ook islamitische etc. theologie moet aan een staatsuniversiteit gegeven kunnen worden. Als christen kan men daar moeite mee hebben; maar er is weinig tegen in te brengen, als men uitgaat van het gegeven dat alle godsdiensten voor de wet gelijk zijn in een religieus-neutrale staat.

Het gaat in de theologie ten laatste om dienst aan de Meester die Knecht werd, wat het dienen van twee heren onmogelijk maakt. Men kan niet tegelijk zich volop overgeven aan een gesecculariseerd wetenschapsideaal en -praktijk, en de christelijke geloofsgemeenschap dienen in haar roeping in deze wereld. Niet onaardig noemt Berkhof de theologie de middelares tussen kerk en wereld (1985:292v). In laatste instantie heeft ook de academische theologie hiaraan dienstbaar te zijn. Binnen deze gedachtensamenhangen willen wij dan ook onze studie ondernemen - strevend naar wetenschappelijkheid in de algemeen erkende zin zonder echter de band met de geloofsgemeenschap en de daar beleden Heer en de daar erkende leer door te snijden. Voor een filosofische plaatsbepaling van de theologie vanuit het perspectief van de Reformatorische Wijsbegeerte verwijzen we naar Van der Walt (1997a), hoewel ook daar thans verre van eenstemmigheid over heerst binnen deze kringen (Van den Brink 1997). Dit filosofische perspectief op de theologie volgen wij niet in onze studie, al theologiseren wij in het klimaat van deze filosofie.

1.2.2. *Verantwoordelijke hermeneutiek.*

Een onderzoek naar de verhouding tussen verbond en zending vraagt om een intensief lezen van vooral het Oude Testament. Daar zal ons onderzoek zelfs moeten beginnen. Dat heeft niets te maken met het statistische gegeven dat de term verbond in het Oude Testament vele malen meer voorkomt dan in het Nieuwe Testament; we moeten voor de zaak van het verbond nu eenmaal niet alleen op de term afgaan. Niet het thema bepaalt trouwens of we ons in de dogmatiek concentreren op het Oude dan wel op het Nieuwe Testament (*contra* König 1987:61; 1988b:112). In deze paragraaf willen wij beargumenteren dat wij de canonieke Schrift van het Oude naar het Nieuwe Testament toe te lezen hebben, de narratieve ontwikkeling in de bijbel zelf volgend. Ook is het ons er niet om te doen het Oude Testament als de eigenlijke bijbel te lezen met het Nieuwe

Testament als verklarend woordenlijstje achterin, omdat het eigenlijke - het Rijk, of in ons geval het verbond - fundamenteel en afdoende in het Oude Testament ter sprake is gebracht (zo Van Ruler 1945:142vv; 1955). De zaak van het verbond komt ons inziens in heel de Schrift ter sprake, maar het nalezen van de Schrift ook op een thema als het verbond, begint in het Oude Testament.

In het volgende onderdeel van deze paragraaf geven we kort aan hoe wij een verantwoorde omgang met de Schrift vanuit de dogmatiek ons voorstellen. Wij sluiten aan bij wat we elders al uitvoeriger hierover geschreven hebben (Wielenga 1992; 1994). Het betekent dat wij discussie met anderen op dit punt achterwege laten.

1.2.2.1. De bijbel als canon.

In de christelijke geloofsgemeenschap is de bijbel altijd aanvaard geweest als Woord van God, dat beschouwd werd als *medium gratiae*. Vandaar dan ook dat deze bijbel in haar finale, canonieke vorm gezag ontvangen heeft in de geloofsgemeenschap. In onze dogmatische omgang met de Schrift zal deze canonieke vorm verrekend dienen te worden. Dat houdt in dat erkend wordt dat de Schrift als Woord van God gezag voor haar boodschap opeist. Canon en gezag zijn correlate begrippen. Wij volgen hier deels de canonische benadering in de oudtestamentische theologie, zoals die aanvankelijk door Childs werd voorgedragen (Childs 1979; 1985; cf Dohmen 1992), en verwijzen voor de technische discussie over canonisatie en canonisering naar de betreffende literatuur.

Wij vermelden slechts een enkel punt dat relevant is voor onze manier van omgaan met de canonieke Schrift in onze studie.

Erkenning van de Schrift als canon impliceert rekening houden met de structurele opbouw van de canon. Wij gaan uit van de Westerse traditie die de LXX-canon overgenomen heeft en niet de hebreeuwse (zie Wielenga 1994). Opvallend in de opbouw van de canon respectievelijk van het Oude en het Nieuwe Testament is de (heils-)historische structuur: beide Testamenten beginnen met een blok historische stof dat gevolgd wordt door een blok literatuur dat gericht is op het heden en wordt afgesloten met geschriften die betrekking hebben op de toekomst. Dat geeft aan de canon een eschatologische dynamiek. Het begint met de schepping en eindigt met de nieuwe schepping; tegelijk in het theologische midden der geschiedenis draait het om de middelaar Gods en der mensen Jezus Christus. Wij gaan uit van een tweedelige canon, waarvan beide delen in de

dogmatiek theologisch moeten worden verwerkt. Men kan niet een op de Schrift georiënteerde dogmatiek schrijven vanuit alleen het Oude of alleen het Nieuwe Testament. Men kan zelfs niet stellen dat in een christelijke dogmatiek het Nieuwe Testament een *prae* behoort te hebben boven het Oude. Beide delen der canon hebben gezag binnen de christelijke geloofsgemeenschap, wat in de dogmatiek verrekend dient te worden. Wel zal de onderlinge samenhang der beide delen - hoe moeilijk ook op formule te brengen - erkend moeten worden en verwerkt. Juist het verbondsconcept kan hier behulpzaam bij zijn. Hoe we ook de relatie tussen beide canondelen formuleren, en welke sleutel we daarbij ook hanteren, we lezen de canonieke Schrift als christgelovigen, wat niet het zelfde is als het christologische lezen van het Oude Testament (W Visscher). Maar zonder het geloof in Christus kunnen christenen de bijbel niet meer lezen. Hoe zeer in de dogmatiek de bijbel ook wetenschappelijk verantwoord gelezen dient te worden, het gaat uiteindelijk toch om een theologische lezing van de Schrift, die binnen de christelijke geloofsgemeenschap als heilige tekst aanvaard is.

In de nu volgende paragraaf willen wij nog wat dieper ingaan op de problemen rond het lezen van de canonieke Schrift.

1.2.2.2. De historische leesregel.

Vanaf de 16e eeuw is de canonieke eenheid van Oude en Nieuwe Testament sterk benadrukt in de gereformeerde traditie. Wel is het zo dat in deze leestrategie het Oude vanuit het Nieuwe Testament gelezen wordt. De bijbel wordt niet historisch gelezen van het begin naar het einde, maar van achteren naar voren. De eigen betekenis van het Oude Testament kon zo niet tot haar recht komen. Door de bril van het Nieuwe Testament kwamen alleen die aspecten van het Oude Testament aan het licht die relevant zijn voor het nieuwtestamentisch kerugma, zoals in een gegeven situatie geformuleerd. Vanuit zijn theologische optiek merkte Van Ruler al in 1943 op dat zo de waarde van het Oude Testament niet erkend kon worden (1945:123-152). Maar vooral sinds de 1960er jaren werd het besef levendig dat deze a-historische benadering van de Schrift geen recht doet aan de Schrift zelf. Het sinds de Renaissance en de Verlichting tot ontwakking gekomen historische bewustzijn in het Westen kreeg met deze eenzijdige leeswijze meer en meer moeite. Men ging een nieuwe leesregel toepassen: de Schrift werd gelezen van het Oude naar het Nieuwe Testament toe. Berkhof heeft deze nieuwe benadering eens als volgt omschreven met aan van Ruler (1945:149) ontleende termen: Jesus Christus is eerst de *Lese Frucht* van het Oude Testament en daarna pas *Leseprinzip*. Voor het verstaan van het Oude Testament zelf kunnen we niet bij het

nieuwtestamentisch getuigenis over Christus beginnen. We zullen met het Oude Testament al lezend moeten oplopen om uit te komen bij Christus. We hebben elders (Wielenga 1994) betoogd dat deze veranderde leesrichting vooral mogelijk geworden is door de opkomst van de traditie-historische methode, waar de namen van Noth en Von Rad aan verbonden zijn. Een kenmerkend inzicht van deze methode, die door Berkhof voor de dogmatiek vruchtbaar is gemaakt, is dat de overname van het Oude Testament door het Nieuwe gezien moet worden als de afsluitende actualiserende herinterpretatie van Israëls geloofstradities. Dit proces van actualiserende herinterpretatie begon al in het Oude Testament zelf om in het Nieuwe Testament haar afsluiting en voltooiing te krijgen.

Wij zijn het met Berkhof eens dat deze inzichten in de dogmatiek toegepast dienen te worden. We kunnen niet meer achter de Verlichting terug en het ontwaakte historisch bewustzijn ontkennen. Een bijbel lezen van achteren naar voren gaat daar rechtsstreeks tegen in. Het Oude Testament zelf moet in haar waarde gelaten worden en een kans krijgen zichzelf volledig uit te spreken voordat men vanuit het Nieuwe Testament het Oude lezen en uitleggen gaat. Ook al kan er terdege kritiek worden uitgeoefend op het moderne historische bewustzijn, omdat het veelal beheerst wordt door de wet van oorzaak en gevolg in een gesloten wereldbeeld, toch moet het ernstig genomen worden. Het houdt voor ons in dat inderdaad de canonieke Schrift van voren naar achteren gelezen moet worden, van het Oude naar het Nieuwe Testament toe. Wel verschillen we met Berkhof van mening dat Christus eerst *Lese Frucht* en dan pas *Leseprinzip* is van het Oude Testament. Hermeneutisch is het onmogelijk de Schrift onbevooroordeeld te lezen. Wij lezen de bijbel als Christgelovigen, en ons lezen van het Oude Testament komt tot andere resultaten dan het lezen van orthodoxe Joden die de Torah als uitgangspunt nemen. Maar als Christgelovigen lezen we de Schrift historisch en beginnen bij het Oude Testament, ook in onze dogmatische bezinning. Pas daarna keren we vanuit het Nieuwe Testament terug naar het Oude Testament. Dat deze dubbele leesbeweging spanningen zal oproepen, zou aan het thema van de verkiezing kunnen worden aangetoond. Wie het Oude Testament op de verkiezing naleest, waant zich toch in een andere wereld dan die we in de brieven van Paulus betreden. Maar het loont onzes inziens de moeite deze dubbele leesbeweging toe te passen in de dogmatiek. Ook terzake van het verbond zullen we op sommige punten daardoor tot andere leesresultaten komen dan in de gereformeerde theologie gebruikelijk zijn. Overigens willen we waken tegen schematiek, alsof we in elk onderdeel van de dogmatiek noodzakelijkerwijs een vastgestelde route hebben te volgen, waar niet van af te wijken valt. De beweging is beslist niet alleen lineair - van het Oude naar het Nieuwe Testament - maar ook zigzag: weer terug naar het Oude om weer terug te keren naar het Nieuwe om

zo tot inzicht te komen wat de canonieke Schrift op een bepaald onderdeel van de theologie ons te zeggen heeft.

1.2.2.3. De geïnterpreteerde Schrift.

Van Huyssteen (1989:128) heeft er terecht aan herinnerd dat ook de dogmatiek als een intellectuele activiteit een "sociocultural form of reflection" is "and as such contextually determined". Vandaar dat zij de Schrift dan ook niet onbevooroordeeld kan uitleggen en toepassen. Het gebeurt altijd binnen een bepaalde bijbel leestrategie vaak ook van confessionele aard. In deze studie stellen we ons bewust in de gereformeerde dogmatische traditie die haar oorsprong vond in de Reformatie van de 16e eeuw. We zijn ons ervan bewust deel uit te maken van de gereformeerde geloofsgemeenschap die tot vandaag de Drie Formulieren van Eenigheid als *norma normata* voor het geloof aanvaardt. Wij zijn het eens met Van Huyssteen dat een dogmaticus deze voorgegeven overtuigingen expliciet moet maken. Het gaat er niet om dat zij koste wat het kost onbeschadigd uit ons voorgenomen onderzoek tevoorschijn moeten komen; het zou kunnen zijn dat zij aanpassing of bijstelling nodig hebben. Maar juist in ons dogmatisch omgaan met de Schrift willen wij bedacht zijn op de veelal verborgen invloed die deze voorgegevenheid kan uitoefenen op ons Schriftverstaan om open te kunnen staan voor andere bijbel leesresultaten in andere theologische tradities. Wij vinden daarom ook Van Genderens opmerking dat het in de theologie moet gaan om een zuivere vertolking van het Woord van God (1992:27), hoe juist op zichzelf ook, hermeneutisch naïef. Hij heeft gelijk dat het "schriftbewijs" het hart van de reformatorische dogmatiek is; maar hij gaat al te probleemloos voorbij aan de wijze waarop de dogmatiek aan dat "schriftbewijs" komt - waarbij we nalaten de uitdrukking "schriftbewijs" nader onder een noodzakelijke kritiek te stellen (Deist 1994b).

Onbevooroordeeld lezen en verstaan van de bijbel is ook in de dogmatiek onmogelijk. Tussen dogmatiek en de bijbel zit altijd interpretatie die niet alleen feilbaar is wegens de rationele beperktheid eigen aan zondige mensen, maar die ook eenzijdig kan zijn wegens de bijbel leestrategie waar zij vrucht van is. Bedacht moet ook worden dat in de dogmatiek de bijbel niet letterlijk wordt herhaald; dat zou biblicisme zijn. In de dogmatiek wordt het bijbels materiaal creatief verwerkt in een dogmatische theorie in rapport met de eigen tijd van de dogmaticus. Vandaar dan ook dat wij voor de visie op het verbond die wij in onze studie zullen ontwikkelen, geen bijbels alleenrecht willen claimen. Het gaat om een verbondvisie die consonant is met wat de bijbel erover zegt. Dat wil zeggen dat een theorie aanspraak mag maken op aanvaardbaarheid naar de mate waarin zij

erin slaagt recht te doen aan het bijbelse materiaal, en waarin zij bruikbaar blijkt in de geloofspraktijk van de gemeenschap van bijbel lezers in hun concrete leefwereld. Van Huyssteen wijst nog op de probleem-oplossende functie van een theorie. De vraag is of een gegeven theorie "offers adequate solutions to meaningful problems" (1989:174). We gaan hier verder niet op in, maar zijn van mening dat hier een belangrijke toetssteen aangereikt wordt voor het bepalen van de waarde van een theologische theorie of een dogmatische uitspraak.

We gaan ook niet in op de *hermeneutics of suspicion* (Wielenga 1992), zoals die in kringen van de Bevrijdingstheologie in Zuid-Amerika populair is geworden (zie ook West 1991). Een confrontatie daarmee zou ons onderzoek niet verder brengen. Duidelijk is dat in ons hermeneutisch ontwerp de winst van deze benadering - de verwevenheid van tekst en context - zeker ter harte is genomen. Maar ons uitgangspunt ten aanzien van de bijbel is er niet een van verdenking, maar van aanvaarding van de Schrift als Woord van God. Dat deze benadering geen onkritische omgang met de bijbel veronderstelt die als fundamentalisme zou kunnen worden afgedaan, zal uit het vervolg van onze studie moeten blijken. De context, hoe dan ook uitgelegd, kan voor ons niet het normatieve uitgangspunt zijn voor een contextuele theologie, een voor de context relevante theologie. In het debat hierover kiezen wij met overtuiging vóór Bosch tegen Verstraelen (1996:8-39), om slechts een voorbeeld te noemen.

Afsluitend stellen wij dus dat in de dogmatiek de geïnterpreteerde Schrift aan het woord komt. Dat heeft als gevolg dat dogmatiek altijd onderweg blijft en nooit af is. Voorts betekent dit dat een dogmatische verwerking van het bijbelse materiaal met betrekking tot bij voorbeeld het verbond niet gelijk gesteld mag worden met wat de bijbel zelf over het verbond zegt. Een dogmatische leer van het verbond, hoe zeer ook refererend aan de Schrift, blijft gebaseerd op de geïnterpreteerde Schrift, en kan nooit het laatste woord zijn, maar zal open blijven voor verandering. Trouwens ook de context waarin de dogmatiek beoefend wordt, verandert voortdurend met steeds nieuwe problemen die om een oplossing vragen. De situatie waarin de verbondstheologie ontwikkeld werd in de 16e eeuw verschilt dramatisch van de Afrika-context, waarbinnen zij aan het einde van de 20ste eeuw vruchtbaar moet worden gemaakt. Dogmatiek die zichzelf alleen maar herhaalt, of steeds opnieuw de oude antwoorden bevestigt, is niet alleen een uiting van hoogmoed, alsof finale en definitieve oplossingen menselijk mogelijk zijn, maar geeft er ook blijk van het rapport met de eigen tijd verloren te hebben.

2. THEOLOGISCH-HISTORISCHE ORIENTATIE

In dit hoofdstuk willen wij een onderzoek instellen naar wat de bijbel leert over het verbond. We zullen ons dan begeven op het terrein van de bijbelwetenschap aan de hand van de principes die wij in hoofdstuk I hebben geformuleerd. Wij hebben in dat verband ook uitgesproken niet te geloven in een onbevooroordeeld lezen en verstaan van de Schrift. Iedereen komt tot de bijbel met vooronderstellingen van verschillende aard die expliciet gemaakt dienen te worden, willen ze niet onbewust vervormend inwerken op ons Schriftverstaan. Vandaar dat wij dit hoofdstuk openen met een uitvoerige afdeling over de geschiedenis en ontwikkeling van de gereformeerde verbondsleer, want het is deze leer die tot ons pakket theologische vooronderstellingen hoort. Maar ook dit historische onderzoek kan door vooronderstellingen worden beïnvloed van theologisch-confessionele aard. Het maakt nu eenmaal verschil of men de geschiedenis van de gereformeerde verbondstheologie bestudeert vanuit de Duits gereformeerde traditie van Barth of Moltmann of vanuit de Amerikaans gereformeerde traditie van Van Til of Hoeksema. Wij komen voort uit de Nederlands gereformeerde traditie waaraan de namen van Kuyper, Bavinck en Berkouwer verbonden zijn, en niet te vergeten die van K Schilder. Vandaar dat wij eerst een korte paragraaf invoegen over onze eigen theologisch-confessionele traditie, een soort theologische biografie (Bosch 1991:182) op het punt van het verbond, zodat duidelijk wordt vanuit welke hoek wij de geschiedenis van de gereformeerde verbondsleer bestuderen. Hermeneutisch lijkt ons deze weg noodzakelijk.

2.1. Theologische biografie.

Wij voegden uitdrukkelijk de naam van K. Schilder toe aan het rijtjes namen van bekende Nederlandse theologen uit de gereformeerde traditie. Ook al week hij in menig opzicht af van genoemde theologen, zeker terzake van verbond en verkiezing, niettemin heeft hij school gemaakt in de Nederlandse context. Het kerkelijk milieu dat door zijn theologie werd gestempeld, heeft in belangrijke mate onze religieuze en theologische ontwikkeling bepaald. Vandaar dat wij ons tot hem beperken in deze paragraaf. Op Berkhof, wiens naam in deze paragraaf zeker genoemd zou kunnen worden, komen we in een volgend hoofdstuk nog uitvoerig terug. Uiteraard zouden wij veel meer zaken in onze theologische biografie een plaats behoren te geven; op zijn minst dat wij vanuit een Nederlandse achtergrond betrokken zijn in zendingswerk in een door geweld verscheurd KwaZulu-Natal. Hoewel wij daar geen expliciete aandacht aangeven en het ook niet apart thematiseren in deze studie, speelt het wel een rol in de socio-theologische situatie waarin wij onze studie schrijven. Deels hebben wij er in onze studie van 1990 al aandacht aan gegeven.

Wij willen kort een schets geven van Schilders verbondsleer, voor zover het past in het raam van onze theologische biografie: wat ons getroffen heeft in zijn verbondsleer en wat ons gestimuleerd heeft in ons nadenken over het verbond, komt ter sprake. Het gaat om een subjectieve selectie, die overigens wel aanspraak maakt op betrouwbaarheid in de weergave van Schilders standpunten. Wel laten wij over vrijwel de hele linie Schilders visie op de verkiezing rusten, ook in relatie tot het verbond. Ook al zijn we ons bewust dat we verkiezing en verbond bij Schilder niet van elkaar kunnen losmaken, toch menen we dat er reden bestaat om de verbondsleer apart te behandelen (Strauss 1986; Veldhuizen 1995:162). Schilder onderscheidde scherp tussen verbond en verkiezing, en dat in tegenstelling tot Kuyper (Graafland 1987); het verbond stond niet onder de beheersing van de verkiezing. Dat leverde volgens Graafland wel spanningen op tussen zijn supralapsarisch gestructureerde verkiezingsleer en zijn infralapsarisch gestructureerde verbondsleer (Graafland 1987:313vv). Wij laten deze discussie verder rusten.

Drie elementen uit Schilders verbondsleer willen we aan de orde stellen: allereerst de geschiedenis van het verbond en de eenheid ervan; vervolgens de wederkerigheid van het verbond en de voorwaardelijkheid ervan; ten slotte de forensische structuur van het verbond en vastheid ervan.

2.1.1. *Verbond en geschiedenis.*

Boeiend in Schilders visie op de relatie tussen heils- en algemene geschiedenis is dat hij de christologische uitspraak van Chalcedon 451 nC: ongescheiden en ongedeeld, onvermengd en onveranderd, toepaste. Interessant is het te noteren dat ook in de Bevrijdingstheologie Chalcedon een rol speelt in een geschiedvisie die aan Schilder doet denken (Witvliet 1984:76vv). Ieder dualisme tussen tijd en eeuwigheid, Woord en wereld wordt, zoals bekend, in de Bevrijdingstheologie verworpen. Het gaat deze theologie om deze aardse werkelijkheid en deze aardse geschiedenis; en met verwijzing naar Bonhoeffer benadrukt Witvliet dat deze theologie het christelijke uitdrukkelijk alleen voorhanden ziet in deze wereld; het gaat in de geschiedenis in maar gaat er niet in op. Reeds in de 1930er jaren kwam Schilder vanuit totaal verschillende uitgangspunten en langs andere wegen tot een zelfde verwerping van het dualisme tussen tijd en eeuwigheid, God en mens. Dat er tussen Schilder en de Bevrijdingstheologen intussen een onoverbrugbare theologische kloof bestaat, ook en juist op dit punt, laat Veldhuizen duidelijk zien (1995:102vv). Onderscheid is nog geen antithese, opponeerde Schilder tegen Kierkegaard en Barth (Schilder 1954:48vv). Want wij missen een dergelijke antithese in de aanvang der geschiedenis, zo merkte hij op met verwijzing naar Genesis 1vv, die hij letterlijk-historisch opvatte. Geen scheiding tussen profane en sacrale geschiedenis; de heilsgeschiedenis voltrekt zich in deze aardse geschiedenis. Ogen verlicht door de openbaring - in de Schrift - kunnen in de geschiedenis God aan het werk zien, en

daarom kunnen er heerlijke dingen over de geschiedenis gezegd worden (Kamphuis 1990: 96vv). Met name in Christus wordt duidelijk dat in het platte vlak der geschiedenis het heil wordt bewerkt mens en wereld ten goede. Los van openbaring en geloof wordt de geschiedenis van een lineair en doelgericht proces tot een vicieuze cirkel zonder doel, waar Prediker over klaagde. Maar de openbaring laat zien dat er in de geschiedenis een trinitarische dynamiek werkzaam is, die hij ook terugvindt in het Credo (Kamphuis 1990:97). Schilder verbindt verder het verloop van de geschiedenis met het totale beheer daarvan door God, die schokmatig (Veldhuizen 1995: 249vv) ingrijpt in de geschiedenis en haar zo op gang en koers houdt naar haar door Hem in zijn eeuwige Raad bestemde doel, die door een catastrofe heen zal worden gerealiseerd

Tegen deze achtergrond is Schilders beklemtonen van de ene verbondsgeschiedenis begrijpelijk. Ondanks de verschillende fasen die de verbondsgeschiedenis doorloopt, ze is wezenlijk één, een eenheid die bepaald wordt door Gods eeuwige Raad. Het gaat in het verbond niet om een metafoor, die de relatie tussen God en mens beschrijft naar analogie van de relatie tussen mensen. Het gaat om een werkelijke, in deze aardse geschiedenis gestelde verhouding, monopleurisch in ontstaan maar dyleurisch in bestaan. De wet van Chalcedon is ook op de verbondsgeschiedenis van toepassing (Kamphuis 1990:106). Er wordt zo dus alle ruimte geschapen voor de mens in zijn concrete verantwoordelijkheid voor de voortgang van het verbond in de geschiedenis. Wie de werkelijkheid van het verbond in de geschiedenis benadrukt, moet wel opkomen voor de echte ruimte die de menselijke bondgenoot van God ontvangt in de verbondsrelatie. Wie verbond zegt, kan niet anders dan ook de wederkerigheid insluiten. Dit zware accent op de geschiedenis moet uiteraard wel onderscheiden worden van de geschiedtheologie van een Pannenberg. Kamphuis stelt dat in deze moderne geschiedtheologie God ingaat in de geschiedenis en dat de geschiedenis een constituerende factor wordt in het zijn van God. God verandert mee met de geschiedenis. Bij Schilder met zijn supralapsarische verkiezingsleer wordt God door de geschiedenis niet veranderd; God is veel meer de onveranderlijke. Verkiezing gaat aan verbond vooraf met alle spanningen vanden, waar Graafland op wijst.

Een punt dat om kritische aandacht vraagt, is dat Schilder het verbond wel vóór de zondeval maar pas na de schepping laat aanvangen. De schepping is een soort neutraal aanhangsel van de geschiedenis, een soort werkvloer waarop het eigenlijke, het verbond, dan wordt opgetrokken. De mens wordt dan ook niet in maar tot de verbondsrelatie geschapen. Mens zijn als zodanig is nog niet in het verbond zijn (Strauss 1986:86; Trimp 1991:40v). Hier speelt in de formulering van de relatie tussen schepping en verbond een anti-Barthiaans verzet tegen de vereenzelviging ervan een rol (Douma 1966:155v; Veldhuizen 1995:69v).

De eenheid van de geschiedenis en zo ook van de verbondsgeschiedenis ondanks de zondeval wordt door Schilder sterk benadrukt, waardoor werk- en genadeverbond structureel sterk op elkaar worden betrokken. Het onderscheid tussen vredesverbond en genadeverbond wordt wel weer sterk door hem beklemtoond, zodat hij ergens een drie verbondenleer voorstaat. Graafland (1987:323) meent dat bij Schilder het werkverbond het genadeverbond dreigt te beheersen, en dat juist vanwege de structurele eenheid van beide verbonden. Nu is het duidelijk dat hij het werkverbond niet meritoriaal verstaat, als het geval was in de Gereformeerde Orthodoxie, maar instrumentaal (Strauss 1986:92v). Maar niettemin, ook het werkverbond kende twee partijen en twee delen: God en mens, en belofte en eis. In de boom des levens meende hij het belofte-aanbod te kunnen aanwijzen, de eis kwam uit in de paradijswet. Omdat Schilder belofte en eis van het verbond sterk parallel ziet, komt Huygen tot de kritiek dat de eisen en plichten, de bevelen en mandaten uit het begin van vóór de zondeval veel te veel gewicht hebben ontvangen in Schilders verbondsleer (1994:125v). Ook Trimp (1989:54v) en Strauss (1986) kritiseren de evenwijdigheid bij Schilder tussen belofte en eis. Schilder zelf sloot zich aan bij het spreken van de Heidelbergse Katechismus 4:9 over de blijvende eis der (oorspronkelijke) wet. We kunnen hier spreken van een aansluiting bij de vaders der Gereformeerde Orthodoxie ondanks de afstand die hij toch ook weer tot hen bewaart juist op het punt der wet in het genadeverbond. Maar structureel is het verbond heel de geschiedenis door substantieel één, al valt er dan te onderscheiden in verschillende bedelingen met een verschillende verbondsadministratie.

2.1.2. *Verbond en voorwaardelijkheid.*

Schilder, zoals al gebleken is, benadrukt sterk het dyleurische voortbestaan van het verbond; belofte en eis worden zelfs evenwijdig gezien, ook al is er duidelijk sprake van een eenzijdig oprichten van het verbond door de soevereine God overeenkomstig zijn eeuwige Raad. De mens wordt door hem als verbondspartner ernstig genomen; het verbond wordt niet over het hoofd van de mens doorgezet. Vandaar dat Schilder ook de sancties als wezenlijk voor het verbond ziet. Dat heeft natuurlijk alleen zin, als de mens werkelijk als verantwoordelijke bondgenoot wordt aangemerkt. De mens moet door de wet te doen aan de eis van het verbond voldoen.

Nu gaat het in het werk- en genadeverbond wezenlijk om dezelfde wet: de paradijswet komt in het genadeverbond terug als de Decaloog op Horeb afgekondigd. Hierin zien we aansluiting bij Orthodoxe theologen als Ursinus en Olevianus. Maar hij vermijdt de verwarring die in de Gereformeerde Orthodoxie heerste rondom de wet, door nadrukkelijk de Paulinische antithese tussen wet en evangelie er buiten te houden. Schilder oordeelt positief over de wet, ziet er al evangelie in, het is regel voor verbondsverkeer met God. Zo kan hij ook het Oude Testament veel positiever

beoordelen dan de vaders van de Gereformeerde Orthodoxie ooit konden. Maar omdat toch de belofte geen voldoende overwicht heeft over de eis, het evangelie over de wet, komt er desondanks een dwingende trek in zijn verbondstheologie: de eis der wet blijft gelden, hoe positief ook; er kan zo ook iets geforceerds in zijn verbondstheologie komen, een gebrek aan rusten in de belofte van het evangelie wegens de overmachtige genade en liefde van de Goddelijke Bondgenoot (Strauss 1986; Trimp 1989; Huygen 1994). Trimp formuleert zelf het ergens (1991:41) als volgt: "Wij zeggen vaak in de gereformeerde leer: het verbond is *eenzijdig* in zijn *ontstaan*, maar *tweezijdig* in zijn *voortbestaan*. Dat is goed, als we tegelijk maar diep beseffen, dat ook dat voortbestaan door Gods liefde en geduld, door verzoening en vergeving, door een altijd-nieuwe inzet van Gods kant gedragen wordt". Dat is toch ook wel als een correctie op Schilder bedoeld door een directe leerling van Schilder. In dit verband is het goed te herinneren aan de nadruk die Schilder heeft gelegd op de mens als ambtsdrager van den beginne en op de mens als medewerker Gods. Dat dit niet in Remonstrantse zin moet worden uitgelegd, als Hepp en J Ridderbos deden in de 1940er jaren, is al meer dan eens aangetoond (Trimp 1989:54).

2.1.3. *Verbond en haar forensische structuur.*

Strauss schrijft uitvoerig over Schilders voorliefde om over het verbond in juridische categorieën te spreken (1986:143vv). Nu kon Schilder deels zich daarvoor aansluiten bij de Gereformeerde Orthodoxie, die soms een voorliefde toonde om zelfs in koopmansterminologie over het verbond en met name over de verzoening te spreken, een vorm van contextualisatie waarvoor we vandaag begrip zouden moeten hebben, ook al zouden we zelf die terminologie niet meer overnemen. Maar Veenhof herinnert eraan (1990:83) dat Schilders voorkeur voor rechtsterminologie voortkwam uit zijn behoefte aan begripsmatige belijning, wat niet in mindering hoeft te komen op "het voluit religieuze gehalte van wat in die (rechts)categorieën wordt uitgedrukt". Recht en religie staan bij Schilder niet op gespannen voet met elkaar. Strauss wijst ook op een pastoraal motief in dit forensische spreken (1986:154). Enerzijds wordt zo opnieuw de verantwoordelijkheid van de mens in het verbond onderschreven; God kan de mens aanspreken op zijn gehoorzaamheid aan de eis van het verbond. Maar anderzijds verwijst het naar de stabiliteit en vastheid van de verbondsrelatie, die verankerd ligt in Gods trouw aan zijn beloften; de mens mag God daar op aanspreken. Het gaat in het verbond niet om een vrije liefdesrelatie, maar om een publiek gesloten en openbaar erkende en beschermde relatie, die dan ook in de bijbel met een huwelijk wordt vergeleken. Zo wil Schilder ook waken tegen versubjectivering van de verbondsleer, waarin het heilshistorische in het heilsordelijke opgaat, als het geval is in de gereformeerde bevindelijkheid sinds Olevianus. Duidelijk gaat het Schilder in zijn hantering van rechtsterminologie niet om een kontraktmatig verbond; daarvoor is zijn accent op de ongelijkheid van de bondgenoten te sterk;

ook moet dan wel zijn verkiezingsleer worden meebedacht. We noteren dit aspect van zijn verbondsleer als moment in onze theologische biografie, waarop we later in ons onderzoek zullen terugkomen.

2.2. De gereformeerde verbondstraditie.

In de nu volgende afdeling willen we aandacht schenken aan de ontwikkelingen van de gereformeerde verbondsleer en de voornaamste themata daarin. Nu hoeven wij zelf dit specialistische terrein niet meer voor het eerst te verkennen. Daar is al veel literatuur verschenen over de gereformeerde verbondstheologie. In grote lijnen sluiten wij ons aan bij wat Graafland (1992; 1994; 1996) in uitvoerige en nauwkeurige studies daarover te berde heeft gebracht. Het gaat ons verder ook niet om een gedetailleerde beschrijving van de gereformeerde verbondstraditie; dat zou de grenzen van deze studie ver te buiten gaan. Slechts dat halen we naar voren, wat ons in onze bestudering van het bijbelse materiaal bij kan staan, of waar we juist voor op onze hoede moeten zijn. Tegelijk zal duidelijk worden dat onze theologische biografie doorwerkt in de behandeling van het historische materiaal dat ons ter beschikking staat.

We geven eerst kort aandacht aan de voorlopers van de gereformeerde verbondstraditie, Augustinus en Luther; daarna komen de twee vaders van de gereformeerde verbondstheologie ter sprake, Bullinger en Calvijn; om af te sluiten met twee vertegenwoordigers van de na-Reformatische Orthodoxie, Olevianus en Perkins. We willen dan kort samenvattend ons onderzoek afronden door aandacht te geven aan de verschillende verbonden in deze traditie: werk- en genadeverbond en het vredesverbond of *pactum salutis*.

2.2.1. *Voorlopers van de gereformeerde verbondstraditie.*

Augustinus kan beschouwd worden als een der eerste voorlopers van de verbondsleer, bij wie niet alleen Luther maar ook Zwingli aansluiting heeft gevonden (Oberman 1986:102). Hij sprak over het verbond als testament: het gaat in het verbond om een door God aan zijn volk in Christus geschonken testament. Het is een genadige beschikking van God in Christus ten behoeve van de gelovigen (Graafland 1992:27v; Loonstra 1990:36v; Jonker 1989:79v). Van een tweezijdig verbond is bij hem nog geen sprake. Het was Augustinus die begon te spreken over de kracht van het Nieuwe Verbond in het Oude (Loonstra 1987:48): de gelovigen van de oude bedeling waren

ook al in Christus begrepen en hadden zo deel aan de weldaden van het nieuwe verbond (Jonker 1982:98vv; Loonstra 1987:48).

Luther, die vóór 1520 een begin maakte met de ontwikkeling van een verbondsleer in de lijn van Augustinus (Oberman 1986:107), zoals blijkt uit zijn eerste Psalmen-voorlezing (1513-15), zette daarna alles op de ene kaart van de rechtvaardiging van de goddeloze door geloof. Maar zijn accent op het *simul justus et peccator* van meetaf aan zou de ontwikkeling van een wederkerig verbond zeker niet hebben bevorderd (zo Graafland 1992:35). Misschien dat zijn conflict met Erasmus over de vrije wil Luther beducht maakte voor de ontwikkeling van een tweezijdige verbondsleer (Graafland 1992:39v). Maar in het spoor hiervan ontwikkelde hij ook zijn bekende antithese tussen de Wet en het Evangelie, het Oude en het Nieuwe Testament. Luther wist de betekenis van het Oude Testament alleen veilig te stellen via de regel *Was Christum treibet*, een christocentrisch lezen van het Oude Testament.

We zouden ook Zwingli bij de voorlopers kunnen rekenen, indien we ervan uitgaan dat Bullinger, zijn collega in Zürich, de eerste echte verbondstheoloog was. Anderzijds, Calvijn, die we zeker niet als een voorloper kunnen beschouwen, was net zo min als Zwingli een echte verbondstheoloog, dat wil zeggen een theoloog die het verbond tot organiserend middelpunt maakt van zijn gehele theologie. Toch geven we enkele notities over Zwingli als voorloper van in ieder geval Bullinger, de eerste verbondstheoloog uit de beginfase van de Reformatie.

Het verbondsdenken kwam bij Zwingli op in confrontatie met de Dopers over de kinderdoop, maar de invloed van de socio-politieke situatie in Zürich zal ook zeker van invloed zijn geweest op zijn gebruikmaking van de verbondsterminologie. Er bestond in die tijd in Zürich een eedgenootschap, een soort sociaal kontrakt tussen de verschillende standen. Tegelijk stond Zwingli onder invloed van het juridische denken van de opkomende Humanistische beweging (Graafland 1992:24v), wat aansloot bij het kerkelijk spreken over verbond als testament. Wel is het zo dat in de laatste fase van zijn leven het verbond, dat aanvankelijk als wederkerig werd gezien, steeds meer een testament werd in aansluiting bij Augustinus en zelfs ook Luther, dus een eenzijdige, genadige beschikking van God, die ook steeds meer onder de beheersing van de uitverkiezing kwam te staan (Graafland 1992:22). Echt van de grond kwam de gereformeerde verbondsleer bij Zwingli niet.

2.2.2. *De vaders van de gereformeerde verbondstraditie.*

2.2.2.1. Heinrich Bullinger.

Bullinger kan zeker als vader van deze traditie genoemd worden; maar het is toch vooral via Calvijn dat deze traditie zich wijd en zijd verspreid heeft in Europa en daarbuiten. Over de Calvijn-interpretatie is in toenemende mate veel te doen; wij sluiten ons in hoofdzaak aan bij Graaflands interpretatie, al zijn we ons bewust van de kritiek die op zijn kritische Calvijn-benadering is uitgebracht.

Bij Bullinger vinden we alle elementen terug die de latere gereformeerde verbondstheologie hebben gekenmerkt: het eenzijdige ontstaan en tweezijdige bestaan ervan, en de eenheid van de verbondsgeschiedenis vanaf Adam, waardoor het onderscheid tussen substantie en administratie van het ene verbond werd benadrukt. Het onderscheid tussen een werk- en een genadeverbond kende hij nog niet. Hij had het over het ene en eeuwige verbond vanaf Adam, het hoofd der mensheid, waardoor het verbond bij hem een universele strekking kreeg (Loonstra 1990:52). De verkiezing bracht hij maar spaarzaam ter sprake in verband met het verbond, en de eeuwige verwerping helemaal niet. Dat het verbond alleen met de uitverkorenen opgericht is, horen we bij Bullinger niet. Het verbond is juist herkenningsteken van de uitverkiezing (Graafland 1992:61). Door de prediking moet het heil alle mensen worden aangeboden (zie ook Jonker 1989:63); het verbond is daarom ook inclusief en niet exclusief. Duidelijk is dat Bullinger geen gesloten systeem probeert op te bouwen, waarin alles een plaatsje ontvangt, als het geval is bij iemand als Beza of later Perkins. Er blijven daarom wel oneffenheden in zijn verbondsdenken aanwijsbaar.

Van belang is ook dat Bullinger het Oude Verbond niet al laat beheerst worden door het Nieuwe Verbond, al loopt het wel uit op het Nieuwe Verbond in het Nieuwe Testament, de vervulling ervan in Christus (Graafland 1992:55). Bij hem zien we ook het verbond breed uitgelegd en niet in heilsordelijke categorieën, zoals vanaf Olevianus meer en meer gebruikelijk is geworden in de gereformeerde verbondstraditie: heel het leven moest onder beslag van het verbond komen tot aan de taak en functie van de overheid toe. Maar Bullinger is vooral ook bekend geworden door zijn uitwerking van het verbond als een wederkerig en voorwaardelijke relatie. Het verbond kent voorwaarden: die waar God zich aan bindt en houdt in trouw en genade, de beloften, en die welke de mens door God wordt opgelegd om na te komen: de eisen. Het is een condicionaliteit die opkomt uit genade en geloof, en daarom niet synergistisch uitgelegd moet worden. In de weg der prediking wordt het geloof als gave en de kracht tot gehoorzaamheid geschonken (Graafland 1992:57v). Maar een tweezijdig verbond dat niet onder de beheersing van de uitverkiezing staat,

moest in de controverse tussen Arminianen en Gomaristen wel onder verdenking komen. Na de synode van Dordecht 1618-19 was de theologische invloed van Bullinger minimaal, en dat in tegenstelling tot Calvijn, die juist wel verbond en verkiezing met elkaar in nauw verband bracht.

2.2.2.2. Johannes Calvijn.

Het is interessant even in te gaan op de verhouding tussen Calvijn en Bullinger (Graafland 1992:57vv; 81vv). Al vroeg werd gesteld dat er in feite twee stromingen in de eerste fase van de gereformeerde verbondsleer aanwezig zijn (cf Bierma 1983:304 vv): de een gaat terug op Bullinger en de ander op Calvijn. Bierma ontkent het ondanks de verschillende accenten die hij tussen beiden wel aanneemt; maar Graafland is toch wel overtuigd door de studie van J Wayne Baker uit 1980 over Bullinger met als sprekende ondertitel: *The other Reformed Tradition*. Gemeen hebben ze volgens Graafland het accent op het *sola gratia* en *sola fide* ook terzake van het verbond. In de ene richting wordt het verbond echter uitgewerkt als een testament; dan staat Gods eenzijdige, genadige heilsbeschikking in Christus aan de zondaar tot behoud centraal, met de mens eigenlijk alleen als object van Gods genade, zodat de lijn van Augustinus wordt aangehouden, die dan bij Calvijn en vooral de Gereformeerde Orthodoxie wordt uitgewerkt en doorgetrokken. De andere richting werkt het verbond uit in wederkerige en voorwaardelijke zin: het verbond wordt gesloten tussen God en mens; en deze lijn komt bij Bullinger vandaan, en wordt ook gevonden bij de latere Heidelbergse theologen als Ursinus en Olevianus en in Franeker bij Coccejus (Graafland 1996). Deze verschillen kunnen ook aangetoond worden, zo meent Graafland in navolging van Baker (1992 :58v), op het punt van de relatie tussen verbond en verkiezing, waarover Bullinger en Calvijn inderdaad niet eensporig dachten! Bij Calvijn wordt uiteindelijk de verkiezing de scopus van zijn theologie, bij Bullinger blijft dat het verbond. Graafland meent kort en goed dat we bij Calvijn ons in een ander klimaat bevinden dan bij Bullinger (1992: 81). We kunnen dit bevestigd zien in een briefcitaat van Bullinger aan Calvijn (bij Loonstra 1990:53): "De stelling dat God de val van Adam niet slechts heeft voorzien, maar ook heeft voorbestemd en beschikt, schijnt van dien aard te zijn, dat op grond daarvan de oorsprong van het kwaad en de oorzaak van de zonde op God zelf als auteur kan worden terug geworpen." Bullinger en Calvijn verschillen duidelijk van mening over de relatie tussen predestinatie en het kwaad, een niet onbelangrijk verschil! Wel benadrukt Jonker (1989:62v) dat zowel Bullinger als Calvijn pastoraal de verkiezing benaderden. Het was niet voor niets dat Calvijn zijn verkiezingsleer behandelde in zijn hoofdstuk over de christologie in de *Institutie*. Hij is dan ook zijns inziens nooit een supralapsarier geworden.

Wat heeft Calvijn over het verbond geleerd?

Wij kunnen in het kader van onze studie slechts een enkele greep doen uit wat Calvijn over het verbond te berde heeft gebracht in zijn vele publikaties. Het is ook niet nodig een geheel zelfstandig onderzoek daar naar in te stellen; anderen, gespecialiseerd in het Calvijn-onderzoek, hebben al het nodige werk verzet. Zoals al gezegd, sluiten we ons voornamelijk aan bij Graafland.

Het genadeverbond laat Calvijn feitelijk aanvangen bij Abraham; hij spreekt nog niet over een verbond met Adam, en het verbond met Noach valt buiten de heilsgeschiedenis. Vandaar dat hij bij Abraham begint en zich uitvoerig bezig houdt met Genesis 17. Wel moet bedacht worden dat Calvijn, kind van zijn tijd als hij was, het Oude Testament uitlegt vanuit het Nieuwe. Vanuit Romeinen 4 en Hebreëen 8 wordt Genesis 17 uitgelegd. Duidelijk wordt dan een problematiek uit Calvijns dagen via het Nieuwe Testament het Oude Testament ingedragen. Wanneer de volkeren van Genesis 17 de gelovigen uit Romeinen 4 geworden zijn, en Abraham als vader van alle gelovigen in Genesis 17 geïntroduceerd is, wordt de klemmende vraag die Genesis 17 moet beantwoorden, wie er tot het verbond gerekend mogen worden. Het gaat in het verbond met Abraham om het ene en eeuwige verbond, dat gefundeerd is vanuit Gods eeuwige besluit van verkiezende genade in Jezus Christus als borg en middelaar. Oude en Nieuwe Verbond zijn dan substantieel een, al verschilt de administratie. Het komt er bij Calvijn dan toch uiteindelijk op neer, zo Graafland (1992:107), dat het verbond wel is gesloten met alle gelovigen en hun kinderen, maar dat het zich pas verwerkelijk in de uitverkorenen, in wie de Heilige Geest het geloof in Gods belofte heeft gewekt. Hij heeft dus tegelijk een ruime en een engere kijk op het verbond, wat haast wel leiden moet tot de gedachte van tweeërlei verbondskinderen: de uitverkorenen en de algemeen, uitwendig via de prediking geroepenen, die overigens zelf schuldig staan aan hun ongeloof. In tegenstelling tot Bullinger brengt Calvijn verbond en verkiezing vrijwel altijd in één adem ter sprake. De gemeente wordt wel degelijk als verbondsgemeente gezien tot wie de prediking van het evangelie komt met de oproep tot geloof en bekering, maar die prediking komt alleen in de uitverkorenen tot haar doel en bestemming. Niet voor iedereen persoonlijk is de prediking vanuit Gods eeuwige verkiezing bestemd. Dit zet de visie op het verbond als gesloten met de gelovigen en hun kinderen natuurlijk wel onder zware druk (Graafland 1992:113, 119). Het verbond met de uitverkorenen is dan ook onverbreekbaar en daarom ook onvoorwaardelijk (Graafland 1992: 126v), zodat van een echte wederkerigheid en voorwaardelijkheid in laatste instantie geen sprake kan zijn. Verbond leidt niet alleen tot verkiezing maar komt ook uit de verkiezing op.

In dit verband is het goed even te letten op de christologische structuur van het ene en eeuwige verbond. Met beroep op Galaten 3:16 meent hij dat Christus er het fundament van is, dus ook van het Oude Verbond. Ook dat was er met het oog op Christus. Wat betekent dit voor de relatie tussen Oud en Nieuw Verbond? Het betekent dat het verbond heilsmatig substantieel één is, ook

al kan er administratief gesproken worden van verschillende verbondsbedelingen. Dat hier overigens wel vragen liggen, kan blijken uit Calvijns behandeling van Jeremia 31:31vv (Graafland 1992:200vv). Wat rekt hij tot de inhoud en wat tot de vorm of administratie van het verbond? Onder meer de Heilige Geest wordt door hem tot de vorm van het verbond gerekend. De Geest behoort tot het Nieuwe en niet tot het Oude Verbond. Vanuit Jeremia 31 is dat moeilijk houdbaar, zo meent Graafland. Maar hoort de Geest ook vanuit heel Calvijns theologie niet tot de substantie van het verbond? Voor Calvijn is de genade die de Geest bewerkt, feitelijk het verbond zelf, behoort geheel en al tot de heilsmatige substantie ervan. Kortom, het onderscheid tussen substantie en administratie, vorm en inhoud van het verbond, is niet zo makkelijk heen te leggen over het onderscheid tussen Oud en Nieuw Verbond. Wij komen hier later uitvoerig op terug.

Een andere vraag die onze aandacht moet hebben, is die naar het gehalte van het Oude Verbond volgens Calvijn. Was dat verbond structureel toch eigenlijk niet schuldig aan het onophoudelijke breken ervan door Israel? Of moet de schuld hieraan geheel en al aan Israel worden toegeschreven? Calvijn houdt enerzijds volstrekt rekening met de verantwoordelijkheid van de mens in de verbondsrelatie. Mensen moeten schuldig gehouden worden aan het gebrekkige functioneren van het Oude Verbond. Maar er is een anderzijds ook in zijn denken. Er is toch ook weer de verkiezing die een rol speelt. En dan wordt het onderscheid tussen Gods geopenbaarde en verborgen wil ter sprake gebracht, waarbij het verbond met de geopenbaarde, de verkiezing met de verborgen wil te doen heeft. Het verbond wordt ook in verband gebracht met de *accomodatio dei*: Het verbond is de wijze waarop God met mensen omgaat, met hen wil communiceren. Het geeft eerlijk aan wat God wil, en daar moeten wij ons op concentreren. Maar de vraag naar de verborgen wil van Gods verkiezing blijft zo onbeantwoord. Kan de verborgen wil de geopenbaarde, de verkiezing het verbond tegenspreken? Komt zo de eenheid van Gods willen niet in gedrang? En als het verbond een vorm van accommodatie van God is, een oneigenlijke manier van spreken, hoe kunnen we dan zeker zijn van zijn eigenlijke spreken? Onthullend is het citaat van Calvijn dat Graafland (CR 44,56 in 1992:154) geeft: "Iam dixi Deum loqui humano more et improprie". Behoort het verbond in laatste instantie dan toch tot de oneigenlijke openbaring van God? Komen we zo via een lange omweg toch niet weer uit bij de eeuwige verkiezing, zodat het breken van het verbond toch uiteindelijk niet op conto van de mens geschreven kan worden? Terecht stelt Graafland (1992:154vv) deze problematiek aan de orde. Het laat zien met welke problematiek de gereformeerde verbondstraditie van meetaan werd belast in haar nadenken over wat de bijbel over het verbond leert. We laten verder de problematiek van de *accomodatio dei* en het eigenlijke en oneigenlijke spreken van God liggen (zie Kuitert 1969; Bos 1996), evenals de vraag naar de historische wortels van Calvijns spreken terzake (cf Graafland 1992:171vv).

Interessant is ten slotte dat Calvijn in zijn behandeling van Hebrëeën 8:8-11 over het Nieuwe Verbond als het betere verbond toch het Oude Verbond de schuld geeft aan het mislukken ervan: ze was niet geheel en al toereikend, en dat ondanks het feit dat heilsmatig het verbond in beide bedelingen substantieel één geacht werd te zijn (zie Graafland 1992:205). De onvastheid van het Oude Verbond moest toch worden gecorrigeerd (CR 55, 100). Terecht maakt Graafland dan de opmerking dat dit toch moeilijk alleen maar een zaak van vorm of administratie kan zijn. Een van de problemen op dit punt is zeker ook gelegen in de gewoonte om het Oude vanuit het Nieuwe Testament te verklaren, Jeremia 31 vanuit Hebrëeën 8. Wie de Schrift historisch leest, zoals in hoofdstuk I uiteengezet, zal van dit probleem weinig of geen last hebben.

2.2.3. *In het spoor van Calvijn.*

Zoals al aangeduid willen we in deze paragraaf vooral aandacht schenken aan Olevianus en Perkins, twee vertegenwoordigers van de na-Reformatische beweging, die ook wel getypeerd wordt als de Gereformeerde Orthodoxie (Veenhof 1968:13; Graafland 1987a:4vv). Volgens Graafland vond de wending naar de Gereformeerde Orthodoxie weg van de vroeg-Reformatische beweging al plaats bij Beza, de opvolger van Calvijn in Genève (1996). Als algemene typering van de vertegenwoordigers van deze Orthodoxie schrijft Veenhof (1968:16) dat zij erop uit waren het Reformatische erfgoed in een nieuwe situatie te bewaren, te verdedigen en door te geven. Ze hadden te maken met aanvallen op de Reformatische positie van Roomse, Humanistische en Lutherse kant. Ze zochten en vonden hun wapens in de algemeen geldende wetenschapsleer van die tijd. Er stond hun feitelijk ook geen andere weg open om deze leer in dienst te stellen van de verdediging van het Reformatische erfgoed. Ze meenden de denkmiddelen van die tijd te kunnen gebruiken zonder de denkinhoud mee te nemen. Maar de wetenschapsleer van die tijd werd bepaald door middeleeuwse scholastiek gekoppeld aan de aristotelische filosofie, zoals gepropageerd door Zarabella, de voorman van de Italiaanse-renaissancistische scholastiek, bij wie iemand als Zanchius, een invloedrijk representant van de Gereformeerde Orthodoxie die in 1568 Ursinus in Heidelberg opvolgde, had gestudeerd (Graafland 1987a:13; 1996:30,53). Deze wetenschapsleer werd te makkelijker in de Gereformeerde Orthodoxie aanvaard, omdat men meende dat ze putte uit bronnen die gerekend konden worden tot het middeleeuwse erfgoed der Reformatie, die aangewend mochten worden bij de theologische verwerking van de Schrift.

We moeten deze achtergronden wel bedenken bij bestudering van de verbondsleer in deze na-Reformatische traditie. Men meende in het spoor van Calvijn te blijven bij hun verdere uitbouw van de verbondstheologie. Wij zullen hun spoor niet na trekken, maar slechts een tweetal thema's eruit lichten, die voor ons onderzoek van belang zouden kunnen zijn. Eerst stellen we het werk-

verbond aan de orde aan de hand van Graaflands studie (1994), vervolgens het vredesverbond aan de hand van de studie van Loonstra (1990).

2.2.3.1. Het werkverbond (*foedus operum*).

Karlberg (1980:220) verwijst naar Ursinus als een der eersten die de verbondsleer uitbouwde met het werkverbond. Anderen verwijzen daarvoor naar Fenner (Le Roux 1991:38; Graafland 1994: 154), terwijl Perkins dan als een der eersten het werkverbond geheel en al integreerde in zijn verbondstheologie. Maar Perkins moet wel verstaan worden tegen de achtergrond van de beide Heidelbergse theologen Ursinus en Olevianus; vandaar dat we eerst aan hen aandacht geven als voorlopers van de leer van het werkverbond, waarna dan Perkins besproken wordt.

We gaan niet uitvoerig op Ursinus in, maar noteren een enkele gedachte, die ons helpen kan bij het verstaan van de verbondsleer van Olevianus, Ursinus' collega aan de universiteit van Heidelberg en mede-opsteller van de Heidelbergse Katechismus. Bij hem treffen we een scherp onderscheid aan tussen wet en evangelie, natuur- en genadeverbond. Het natuurverbond was met Adam in het paradijs gesloten en bepaalde dat Adam door gehoorzaamheid aan de wet, de *lex naturae*, zijn heil zou kunnen verdienen. Dat liep stuk op de ongehoorzaamheid van de mens aan de eis der wet, waardoor hij straf van God op zich laadde. Zonder Christus ontkomt niemand aan de eeuwige straf, wat de weg tot het genadeverbond openstelde (Graafland 1994:21). Het natuurverbond, waarin van Christus nog geen sprake was, wordt nu vervangen door het genadeverbond. Toch blijft het scheppingsverbond heilsordelijk voortbestaan, nadat het heilshistorisch achterhaald was. Dit betekent dat aan het evangelie van de genade de zonde-kennis door de wet vooraf dient te gaan. Heilsordelijk gaat het natuur- of scheppingsverbond noodzakelijk vooraf aan het genadeverbond (Graafland 1994:23). Nu brengt Ursinus de verkiezing ter sprake: bij de uitverkorenen werkt zonde-kennis door de wet bekering, bij de niet-uitverkorenen daarentegen niet; die blijven onder de straf wegens het niet nakomen van de eis der wet. Ook al is heilshistorisch de eenheid van het verbond verbroken, heilsordelijk kan ze worden gehandhaafd, omdat alle uitverkorenen vanaf Adam tot het genadeverbond worden gerekend.

Tegen deze achtergrond is het goed na te gaan wat Olevianus over het scheppingsverbond te berde brengt. Net als Bullinger zouden we Olevianus een verbondstheoloog kunnen noemen, omdat hij het verbond tot vormbeginsel maakte van heel zijn theologie. Hij onderging niet alleen invloed van Bullinger en Calvijn, maar ook van Melancton en Ursinus (zie Graafland 1994:49vv). Op zijn leer van het genadeverbond werkte zijn visie op het natuur- of scheppingsverbond sterk in. Het gaat in dat verbond om een praelapsarisch verbond door God met Adam gesloten en dat

te typeren valt als een verbintenis geopenbaard in de wet der natuur, die in de harten van zijn redelijke schepselen ingedrukt is (Graafland 1994:51vv). De mensen konden aan de wet van dit verbond, de *lex naturale*, krachtens hun beeld Gods zijn voldoen; van genade is er dus helemaal nog geen sprake. Door de zondeval is dit verbond door mensen verbroken maar God handhaaft de eis ervan, en wil dat aan zijn gerechtigheid voldaan wordt (Graafland 1994:52, 80). Een stap verder gaat hij nu door in het verlengde van dit scheppingsverbond het Horeb-verbond te situeren. De wet van het Horeb-verbond is feitelijk de *lex naturale* van het oorspronkelijke verbond, alleen voller bekend gesteld in de Decaloog. Structureel gaat het om hetzelfde principe in het werk- en Oude Verbond. De eis blijft gelden: doe dit en gij zult leven! Kenmerkend voor het Oude Verbond is de wet, en niet de genade.

Het door Jeremia aangekondigde Nieuwe Verbond is alleen met de uitverkorenen opgericht; Olevianus zet hier de ontwikkeling van de leer van het vredesverbond in. Verkiezing en genade-verbond vallen bij hem helemaal samen; de terughoudendheid die Calvijn nog kende, is hier weggelaten; invloed van Beza is hier aanwijsbaar. Dit moet wel leiden tot de constructie van een inwendig en uitwendig verbond: niet allen die *in* het verbond zijn, zijn ook *van* het verbond. Gods genade-aanbod komt wel tot alle mensen, want ze zijn in het oorspronkelijke verbond krachtens hun schepping begrepen en moeten daarom ook aan de eis der wet voldoen. Maar dit aanbod komt in de vorm van een bevel tot gehoorzaam aanvaarden ervan, wat ze eigenlijk van nature zouden moeten kunnen doen. Dit aanbod van genade heeft ook een dreigend karakter, want het dreigt met eeuwig wee bij verwerping ervan, wat echter de uitverkorenen uitdrijft tot de genade in Christus, maar de verlorenen tot verwerping ervan. Zo zien we hoe het scheppings- of natuur-verbond doorwerkt in het genadeverbond; ook het Oude Verbond wordt helemaal gesitueerd in de sfeer van dit oorspronkelijke verbond. Van de heilshistorische eenheid van het genadeverbond blijft zo niet veel over (Graafland 1994:82v), maar dat wordt opgevangen door de heilsordelijke eenheid ervan, zoals die gestructureerd is vanuit het scheppingsverbond. Hij concentreert zich trouwens niet op de heilsgeschiedenis maar op de persoonlijke geloofsgeschiedenis van de mens. Eerst moet men door de wet verbrijzeld worden, wil men tot aanvaarding van het evangelie kunnen komen.

Perkins bouwt theologisch verder op deze inzichten van Olevianus. Hij worstelt om recht te doen aan beide polen van de verbondsrelatie: aan de wederkerigheid en voorwaardelijkheid ervan maar niet minder aan de eenzijdigheid zoals die juist in de verkiezing tot uitdrukking komt. De gedachte van de wederkerigheid van het verbond werd sterk gesteund door het toenmalige socio-economische klimaat, waarin het handelskontraat een belangrijke rol speelde (Torrance 1970; 1981; Graafland 1994:152vv), en wat sterk appelleerde aan de commercieel ingestelde Puriteinen.

Maar hoe hield Perkins deze twee polen nu bijeen? Hij zocht de oplossing in de leer van het werkverbond, waarbij hij zich dus aansloot bij de Heidelbergse conceptie van een natuur- of scheppingsverbond.

Het gaat in dit werkverbond om een met de schepping in de natuur van de mens gelegde relatie, die ook na de zondeval blijft gelden, omdat God God en de mens mens gebleven is. Gehoorzaamheid aan de eis der wet, de algemene zedewet, die ook identiek werd geacht met de Decaloog (zie McNeill 1940), bleef van kracht. De gedachtengang is nu als volgt. Adam zou eeuwig leven hebben verdiend door deze gehoorzaamheid op te brengen (Woelderink 1976:37, 201). Het verbond was dus wederkerig maar tegelijk meritoriaal van karakter. Het kontraktdenken laat zich hier duidelijk onderkennen. Natuurlijk is God zelf *ex lex*, dat wil zeggen hij is niet aan zijn eigen wet gebonden (zie Graafland 1994:161). God kan zelfs het tegenovergestelde van wat hij gebiedt, van de mens eisen. Zijn absoluut vrije soevereiniteit wordt zo veilig gesteld; hier zien we trouwens middeleeuwse, filosofische problematieken in de verbondstheologie doorwerken (Van der Walt 1997a). De ongelijkheid van de beide partners in het werkverbond kan dan ook niet groter zijn. Maar zoals al aangeduid, ook na de zondeval bleef dit werkverbond van kracht. De eis der wet blijft gelden voor alle mensen. De wet gaat nu functioneren als ontdekker aan zonden en schuld, en brengt de mensen zo tot erkenning daarvan voor God om hen zo uit te drijven naar het evangelie van de genade in Christus. Dit vindt inderdaad plaats bij de uitverkorenen, maar de anderen worden veroordeeld op grond van het werkverbond, aan wier eis ze niet konden voldoen. Ook het Oude op Horeb gesloten verbond wordt helemaal in de sfeer van het werkverbond getrokken en uitgelegd. Vandaar dat de Decaloog gezien wordt als de oorspronkelijke *lex naturale* van het werkverbond, en ook het Oude Verbond meritoriaal wordt verstaan. Deze wet komt in het genadeverbond in haar zonde ontdekkende functie niet meer terug (Graafland 1994:159v); voor de uitverkorenen is deze functie der wet heilsordelijk opgeheven. De heilsordelijke overgang van het werk- naar het genadeverbond verloopt voor de uitverkorenen via een langdurig bekeeringsproces, dat zelfs tien stadia telt, waarbij zich later ook de zogenaamde kenmerkenprediking van de latere Nadere Reformatie aansluit (zie Brienens 1974). Van een wederkerig verbond is zo geen sprake meer; onder de druk van de uitverkiezing is het de eenzijdigheid die de dienst uitmaakt: uiteindelijk komt het toch neer op verkiezing of men het verbond houdt. Omdat genadeverbond en verkiezing samen vallen, en zo alleen de uitverkorenen aan de verbondsvoorwaarden voldoen, kan van echte voorwaardelijkheid feitelijk dus geen sprake zijn. Niet dat Perkins niet oprecht geprobeerd heeft de voorwaardelijkheid van een wederkerig verbond te handhaven. Zowel bij werk- als genadeverbond is er sprake van belofte en eis. Zelfs de eis van het genadeverbond geldt nog alle mensen - de eis tot geloof in Jezus Christus. Maar de belofte ervan, geloof in Jezus Christus en het ontvangen van al zijn weldaden, gaat toch weer terug op de uitverkiezing

(Graafland 1994:166v), die hij in de vorm van het verbond als eenzijdig en onvoorwaardelijk testament in de verbondsleer invoert, zodat het oorspronkelijk tweezijdige verbond zich uitsluitend realiseert via het eenzijdig als testament opgevatte verbond.

2.2.3.2. *Het vredesverbond (pactum salutis).*

De ontwikkeling van de gereformeerde verbondsleer in de richting van het vredesverbond begon al bij Olevianus, maar zette zich door bij Cloppenburg en vooral ook Coccejus (Woeldrink 1974:202; Graafland 1994:50; Loonstra 1990: 88vv). Benadrukte volgens Woelderink Olevianus nog een bijbelse gedachte, waarvoor hij zich op Johannes 17:9 kon beroepen, de latere systematisering ervan in de dogmatiek van de Gereformeerde Orthodoxie ging alle bijbelse begrenzungen te buiten (Bavinck 1967:3/192vv). Niemand in de tegenwoordige tijd zal zich scharen achter de leer van het vredesverbond zoals dat destijds werd ontwikkeld, al wordt er bijval betuigd aan bijvoorbeeld de pastorale motieven achter de ontwikkeling van dit theologoumenon. Bavinck meende dat men het genadeverbond een wortel wilde geven tot in de eeuwige Raad, zodat de vastheid van het genadeverbond verzekerd was. Het zou gefunctioneerd hebben in het kader van de problematiek rondom de zekerheid van het geloof, dat aangevochten werd vanuit de leer van de eeuwige verkiezing (Veldhuizen 1995). Ook wordt wel gewezen op de behoefte van de gereformeerde scholastiek het verbondssysteem af te ronden met een intertrinitarisch verbond van eeuwigheid af. Het is een ontwikkeling die na de synode van Dordrecht 1618-19 zijn beslag heeft gekregen, waardoor de verbondstheologie een overheersend supralapsarisch overwicht verkreeg.

Loonstra besteedt nogal wat aandacht aan de uitbouw van dit leerstuk bij Coccejus (Graafland 1996), bij wie het functioneert in het geheel van zijn verbondstheologie. Volgens Coccejus gaat het om een intertrinitarisch pact, waarin God besluit zijn Zoon de uitverkorenen te geven tot verlossing, en waarin de Zoon zich jegens de Vader borg stelt voor de zonden van de uitverkorenen, die erfgenamen van de in Christus beloofde erfenis zijn. Bij Coccejus is het vooral de borgstelling van de Zoon die centraal staat in dit verbond. De door God verlangde verzoening door het bloed van de Zoon wordt door de Zoon gegarandeerd. De Geest komt bij Coccejus niet voor als onderhandelende partner maar wel als handelende partner, die het pact realiseert in de tijd. In het vredesverbond komt Christus niet alleen als de Zoon voor, maar ook als de tweede Adam, de middelaar van het toekomstige genadeverbond. Dat zo dit genadeverbond wel samen moet vallen met het vredesverbond, en de gedachte van een *numerus clausus*, onvermijdelijk wordt, hoeft verder nu geen betoog. De dood van Christus is wel genoegzaam voor het heil van alle mensen, maar is slechts effectief voor dat van de uitverkorenen (Loonstra 1990:90).

Bij iemand als Dickson (1648) wordt het vredesverbond steeds sterker in kontrakttermen gedacht (Klempa 1982:130v). Er was sprake van bedinging tussen twee partijen met het oog op het heil van de uitverkorenen. Hij komt over het vredesverbond te spreken als een koop en een verkoop (Loonstra 1990:99): de Vader verkoopt de uitverkorenen aan Christus die hen koopt met zijn bloed - een sterk staaltje van overgecontextualiseerde theologie! In dit denken komt dan vooral de *sponsio*, de borgstelling van Christus met zijn bloed, centraal te staan. Christus is zo ook de verbindende schakel tussen het vredes- en genadeverbond: in het vredesverbond wordt Christus als middelaar en borg van het genadeverbond aangesteld (Loonstra 1990:108v), waardoor de verlossing van de uitverkorenen zeker gesteld is - het pastorale motief, waar we al even op wezen. Dan zijn er nog twee mogelijkheden om dit uit te werken: het vredes- en genadeverbond kunnen helemaal samenvallen of slechts gedeeltelijk, wanneer het genadeverbond toch ruimer gezien wordt dan het vredesverbond. Ook is er een verbindingslijn tussen vredes- en werkverbond. Als mens stond Christus onder de eis der wet van het werkverbond, die hij dan vervuld heeft (Loonstra 1990:116). Daartoe heeft de Zoon zich in het vredesverbond verbonden. Zo ontvangt hij ook recht op beloning - de verlossing der uitverkorenen.

Natuurlijk kan deze constructie aan ernstige kritiek worden onderworpen. Er kan gevraagd worden naar de rol van de Heilige Geest in de onderhandelingen tussen vader en Zoon; en kan er wel van een verbond sprake zijn tussen drie partijen? En zijn de rechtstermen, waarin het verbond omschreven wordt, wel van toepassing op de intertrinitarische relatie tussen de drie Personen van de drie-eenheid? Worden de drie Personen ook niet te zeer tegenover elkaar verzelfstandigd? Loonstra formuleert als bezwaar ook het onvermijdelijke gevaar van een Nestoriaanse tweedeling van de goddelijke en menselijke natuur van Christus, die aan deze opvatting verbonden is: "De eenheid van de persoon kan onmogelijk worden gehandhaafd, als Christus naar zijn menselijke natuur in een verbondsverhouding staat tot God de Zoon" (1990:334). En uiteindelijk, waarom was er een *verbond* nodig tot verlossing van de uitverkorenen? Loonstra die het gebruikelijke Schriftbewijs voor dit leerstuk nagetrokken heeft, komt tot de conclusie dat zonder uitzondering de aangevoerde teksten onjuist zijn uitgelegd en verkeerd toegepast (1990:136vv). Daarmee hoeft nog niet ontkend te worden dat de Zoon zich liet zenden door de Vader in overeenstemming met het besluit daartoe van de drieënige God (Loonstra 1990:335). Maar het lijkt ons toe dat we de in dit verband misverstand wekkende term *verbond* hiervoor niet moeten gebruiken.

3. BIJBELS-THEOLOGISCHE ORIENTATIE: HET OUDE TESTAMENT

3.1. Orientatie in de oudtestamentische theologie

Vóór we beginnen een onderzoek in te stellen naar de verbondsconcepties in het Oude en Nieuwe Testament, geven we een korte orientatie in wat diverse met name oudtestamentische bijbelgeleerden over het verbond hebben opgemerkt. Nieuwtestamentici hebben zich er veel minder over uitgelaten om de eenvoudige reden dat de term in het Nieuwe Testament weinig voorkomt, wat op zich, zoals we al gezien hebben, weinig gewicht in de schaal mag leggen, omdat het om de zaak gaat waar de term voor staat. Wij zullen daarom het Nieuwe Testament in ons onderzoek moeten betrekken, al was het alleen al om na te gaan wat er van het verbondsdenken in het Nieuwe Testament terecht gekomen is (zie Lehne 1990; Luz 1967; de Vuyst 1964).

Ook in de bijbelwetenschappen is er sprake van verschillende tradities, die vanuit eigen, vaak ook theologische, invalshoeken de bijbel bestuderen. Vriezen schreef daar behartenswaardige dingen over in verband met de verkiezing in het Oude Testament (1974:21). Niet alleen is er verschil in methodiek bij een onderzoek naar een bijbels begrip of concept, maar ook literair-kritische vooronderstellingen hebben hun invloed op het onderzoek. Een theologisch luthers georiënteerde oudtestamenticus heeft ook een ander verwijzingsraamwerk dan een gereformeerde bijbelonderzoeker, zoals uit ons dogmahistorisch overzicht in de vorige paragraaf al is gebleken. De een zal vanuit het centrale leerstuk van de rechtvaardiging van de goddeloze eerder een eenzijdig verbond kenmerkend vinden voor het Oude Testament dan de ander, die in een lange traditie staat van het accentueren van verbondsmatige wederkerigheid. Wij willen ons dus kort oriënteren in wat de oudtestamentische wetenschap over het verbond geschreven heeft, zodat we ons eigen onderzoek probleembewust kunnen inzetten, wat al te vlotte identificeringen tussen wat de bijbel zegt en wat onze traditie leert kan voorkomen. Uiteraard moeten we een keuze doen uit de talloze geschriften die over het verbond handelen. Wij beginnen met Vriezen, die zijn theologie van het Oude Testament feitelijk rond het verbondsbegrip organiseerde in navolging min of meer van Eichrodt (1957). We gaan daarna in op het nieuwere onderzoek van Kutsch en Perlitt met name aan de hand van de monografie van Nicholson (1986; cf Childs 1993:413vv) over de geschiedenis van het onderzoek sinds Wellhausen, waarbij we ook aandacht geven aan de reactie op hun studies van de kant van oudtestamentici als McCarthy en Eichrodt. We sluiten af met het innemen van ons eigen standpunt in de geschiedenis van het onderzoek aan de hand van Dumbrell (1984) en Zenger (1993). In de volgende paragraaf beginnen we dan met een onderzoek van het bijbelse materiaal in het Oude en Nieuwe Testament.

3.1.1. ThC Vriezen: verbond als levensgemeenschap.

Het grondpatroon van het bijbelse getuigenis aangaande de relatie tussen God en mens wordt door Vriezen als volgt onder woorden gebracht (1966:171) "De grondslag van Israels Godsge- loof is *de realiteit ener directe geestelijke gemeenschap van God, de heilige, met de mens en de wereld.*" Het is geen natuurlijke gemeenschap maar een geestelijke, in het verbond aan Israel ge- schonken relatie, die in de geschiedenis ook steeds duidelijker werd geopenbaard. De kennis van deze werkelijkheid is ook geen natuurlijke, maar vrucht van Gods openbaringswerkzaamheid (1966:174). Kortom, deze gemeenschapsrelatie tussen God en mens is een door God in genade beschikte relatie. Vriezen wil aan beide polen van de relatie recht doen: enerzijds dat ze door God genadig in het leven geroepen is, anderzijds dat de mens in deze gemeenschap in vreze des Heeren kan leven. Van hieruit komt hij dan over het verbond te spreken (1966:181v). Hij neemt het op voor een vroeg ontstaan van de verbonds-idee in Israels geschiedenis, waarbij het gaat om het unilateraal door God in het leven roepen van een gemeenschapsband: God bindt zich aan Israel en Israel aan hem. De gemeenschap die vrucht is van zo'n verbond, wordt beheerst door de regels door hem ervoor gegeven; van Israel wordt verwacht daarnaar heilig te leven, Leviticus 19. Vriezen benadrukt sterk het unilaterale of monopleurische ontstaan van het verbond, maar niet minder het bilaterale of dypleurische bestaan ervan. Het gaat in het verbond om levensgemeen- schap met God en niet om een verdragsverhouding. Dit verbondsdenken acht hij karakteristiek voor Israels religie. Hij meent dat deze traditie ook heel wat ouder is dan de veel jongere verkie- zingstraditie, die hij voluit deuteronomistisch noemt (1974:107). Vriezen vraagt ook nadrukkelijk aandacht voor het cultische karakter van het verbond (1974:107); verbond en cultus horen zijns inziens bijeen.

Hij vraagt ook aandacht voor de verschillende belichting die het verbond in de diverse oudtesta- mentische tradities ontvangt. De zogenaamde Priesterlijke auteur - P - benadrukt het unilaterale beschikken van het verbond, terwijl de Deuteronomist - D - juist weer de wederkerigheid naar voren haalt. De verbondsstipulaties krijgen een zwaar accent in bijvoorbeeld het boek Deutero- nomium. Vriezen verbindt de verbonds-idee ook met de amphiktyonie, een constructie van Noth, die nu algemeen losgelaten is (cf de Moor 1990). Uiteraard bespreekt Vriezen ook de relatie tussen verbond en verkiezing volgens het Oude Testament. Omdat die relatie in de gereformeerde traditie een veel bediscussieerd thema is, gaan we na wat Vriezen erover op te merken heeft.

Hij geeft de volgende definitie van verkiezing (1974:26): "Het duidt op een goddelijke beslissing ten aanzien van personen, Zijn heiligdom en het volk Israel. Het is niet allereerst een kiezen voor, maar een verkiezen in de zin van een *verkiezen tot, aanwijzen als.*" In Deuteronomium verwijst

het naar het verkiezen van Israel als drager van een door God opgelegd ambt, als volvoerder van de taak de bedoeling Gods in deze wereld te vertegenwoordigen en te realiseren (1974:27). In II Jesaja wordt er op de dienstknechtsgestalte van Israel gewezen, dat bij de verkiezing behoort. Daar wordt Israel de *bachir* genoemd in afwisseling met de term *èbèd*. De verkiezingstheologie is vrij jong, gezien het feit dat pas in Deuteronomium 7:6 de term *bachar* voorkomt. Ook verwijst hij naar Deuteronomium 14:2, en schrijft dan (1974:51): "... dat het duidelijk deuteronomistische theologoumenon van cap. 7:6 en 14:2 de verkiezing ziet als: a) daad van Jahwe, waardoor Israel als volk *aan Hem gewijd wordt, tot zijn eigendom* wordt gemaakt, b) Israel wegens zijn bijzondere positie *uit de volkerenwereld wordt afgescheiden*, en in geen directe relatie met de Kanaänitische godsdienst of de Kanaänieten zelf mag treden, maar c) gehouden is *Jahwe de God kat' exochen te belijden* (vs 9), en *zijn wetten te onderhouden* (vs 11)." Later worden er gronden voor deze verkiezing aan het groeiend leerstuk toegevoegd: de trouwe liefde van God voor Israel, die zich in de geschiedenis heeft bewezen in verbondssluiting met de vaders en in verlossing uit Egypte. De universele roeping, die met Israels verkiezing gegeven is, ontving later een steeds sterker accent, met name na de ballingschap, zoals blijken kan uit de Knecht des Heeren liederen uit II Jesaja (1974:78). De Knecht zal vooral ook het recht openbaren, waarbij vooral ook te denken valt aan de Tora als bron van het recht. Wanneer dan Israel als Knecht faalt in het openbaren van het recht, wordt een andere Knecht in het vooruitzicht gesteld, die daarin wel zal slagen, en komt er opening voor een messiaanse interpretatie van de Knechtliederen (zie ook Koole 1985; 1990).

Hoe verhouden verkiezing en verbond zich nu tot elkaar naar zijn oordeel? De verkiezingstheologie steunt op de verbondsgedachte, die er eerst was. Beide leertradities zijn in verschillende werelden ontstaan en later met elkaar verbonden geworden. Natuurlijk wordt dan dogmatisch de volgende vraag interessant: hoe is God unilateraal tot het beschikken van het verbond met Abraham, Israel, David gekomen? De latere traditie antwoordde daarop met het verkiezingsdenken (zie ook Labuschagne 1987a:118vv), een vrij late, want deuteronomistische ontwikkeling. In de verkiezingsleer wordt Israel haar bestemming gewezen om tussen God en de volkeren te bemiddelen, zie Deuteronomium 7:6; 14:2; 26:18; cf Exodus 19:5. Israel heeft volk van God in de wereld te zijn. Maar de vraag kan onzes inziens toch gesteld worden: is verbond ooit denkbaar zonder enige notie van verkiezing, die eraan voorafgegaan is? Roept juist het unilaterale ontstaan van het verbond, het beschikken ervan, niet om zo iets als een verkiezingsidee? Logisch lijkt dit een moeilijk te ontkennen feit, ook al zou men willen aanvaarden, dat een uitgewerkte verkiezingstheologie van veel later datum is geweest, afhankelijk van de datering die de verschillende traditie-lagen in het Oude Testament gegeven wordt in de modernere bijbelwetenschap, en waar steeds minder overeenstemming over komt.

Interessant is nog dat Labuschagne (1987) in Deuteronomium de term *ברית* met verbintenis vertaalt, wat aanduidt dat het om een formele regeling gaat van de relatie tussen God en Israel. In deze verbintenis gaat het om verplichtingen, die God op zich neemt en aan Israel oplegt. God regelt dus beide kanten van het verbond, want er is geen sprake van een verbond tussen twee gelijkwaardige partijen. Hier kan invloed bespeurd worden van het algemene spraakgebruik in het Oude Nabije Oosten dat uitkomt in de vorst-vazal verdragen in bijvoorbeeld het 7e eeuwse Assur. Labuschagne ziet in Deuteronomium dus duidelijk een tweezijdig verbond verwoord worden. De vraag of deze wederkerigheid daarvoor niet voorkwam in Oud-Israel is dan natuurlijk nog niet beantwoordt. We komen er nog op terug.

3.1.2. *Terug naar Wellhausen: verbond als eenzijdige verplichting.*

Vriezen gaat het om een wederkerig verbond, hoe zeer ook door God beheerst; het is geen verdrag tussen twee gelijkwaardige partijen. Maar in de laatste tijd wordt er door onderzoekers als Jepsen, Kutsch en Perlitt toch weer sterk bij Wellhausen aangesloten, die in de verbonds-idee een vrij late, profetisch bedachte conceptie zag, die in de loop van Israels geschiedenis zich ontwikkelde van een natuurlijke relatie tussen God en volk naar een wederkerige, voorwaardelijke relatie (zie Nicholson 1986:5vv). Volgens Wellhausen was het verbond geen historische werkelijkheid maar een metafoor ter verklaring van de gegroeide relatie tussen God en Israel. In de discussie die hierop volgde werd de vraag al gesteld of het in een verbond ging om een eenzijdige eed van God of om een wederkerige relatie? We herkennen hier de discussie uit de vroeg-Reformatoren-tijd. Toch ging de communis opinio tegen Wellhausen in, doordat gesteld werd dat het verbond geen laatkomer was op Israels godsdienstige toneel, maar daar van meetaf aan aanwezig is geweest. Vooral Eichrodt heeft hierbij aangesloten, terwijl Noth (1930) met zijn idee van de amphiktyonie onder de verbonds-idee een historisch vloertje gelegd leek te hebben, dat nog verstevigd leek te worden door het archeologisch onderzoek naar de Hethitische en Assyrische vazalverdragen in de 1960er jaren.

Jepsen was een der eersten die een andere kant uitging, wat uiteindelijk zou leiden tot een terugkeer naar Wellhausen. Geen wederkerige relatie, maar verplichting, plechtige belofte jegens elkaar is het verbond. Daarom is verbond altijd plicht, verplichting, zo ging Kutsch verder, en heeft nooit iets van doen met relatie (zie Nicholson 1986:94vv). Het unilaterale ontstaan van het verbond ontving zo alle accent als het authentiek-bijbelse spreken over verbond bij uitstek. Het bilaterale bestaan van het verbond is niet anders dan laat-profetische interpretatie en deuteronomistische bewerking van oudere tradities - wat volgens Perlitt tussen 721-586 vC moet hebben plaats gevonden. Vanuit deze premisse onderscheidt Perlitt in de oude verbondstradities tussen

pre-deuteronomistische en deuteronomistische partijen (zie Nicholson 1986:112). Pas in Jozua 24 zou volgens de een, bijvoorbeeld von Rad, een bilateraal verbond vroeg teruggevonden kunnen worden. Maar Perlitt ontkent dat het hier in Jozua 24 om een verbond gaat in tegenstelling tot Vriezen, die tot de conclusie komt dat het juist wel om een wederkerig verbond gaat (1972:100-133; zie ook Koopmans 1990). Perlitt accentueert dus dat het in de verbondsconceptie gaat om een late, theologische voorstelling van zaken, met behulp waarvan Israëls voorrechten en plichten worden verduidelijkt. Het gaat niet om een werkelijke relatie door God in het leven geroepen en in de concrete geschiedenis wederkerig voortgezet. Voor de dogmatiek betekent dit, in de woorden van Loonstra: "Dus: geen verbondsgeschiedenis, maar alleen een geschiedenis van het verbondsbegrip" (1990:199). In dit spoor beweegt zich ook Westermann (1978) die de gedachte van een wederkerig verbond, verbond als relatie, verwerpt op basis van zijn stelling dat in het Oude Testament er niet in *nomina* maar in *verba* gesproken wordt. Verbond is een *nomen* dat een statische toestand aanduidt maar dat is een *nachträgliche* beschrijving van wat tussen God en Israel geschied is (1978:34-37). Het gaat in verbond oorspronkelijk om een "Akt einer verpflichtenden Zusicherung".

Interessant is het commentaar van J Barr op deze hernieuwde discussie (1977:8): "and the whole discussion seems dominated by a strong sense of the opposition between grace and law, promise and law, which makes the reader uncomfortable." Niemand kan Barr beschuldigen van bevooroordeeldheid ten gunste van het verbond als wederkerige relatie tussen God en mens (cf 1974). Koopmans (1990:69) verwijst ook expliciet naar lutherse invloeden in dit sterk door Duitsers beheerste debat. Maar intussen werd ook verzet aangetekend tegen deze terugkeer naar Wellhausen's positie (cf Childs 1993:135v,413v). Eichrodt (1966) keerde zich voornamelijk tegen Jepsen, een voorloper van Kutsch en Perlitt. Hij merkt al op dat de hele conceptie meekwam ook in een enkel onderdeel ervan, wat later ook door Kalluveettil (1982) uitgewerkt werd. Men moet zich dus niet in het onderzoek beperken tot dat materiaal waar de term *berith* expressis verbis voorkomt. Dit werd ook Kutsch en Perlitt tegengeworpen door McCarthy (1972). Als voorbeeld kan verwezen worden naar 2 Koningen 10:15v, waar elkaar de hand geven een duidelijk herkenbaar verbondssluitend ritueel is (Kalluveettil 1982:20-25). In 2 Koningen 11:12 heeft de term *edut* verbondsconnotaties: het slaat op de verbondsstipulaties die in een koninklijk document vervat waren. In Deuteronomium 2:26 en Jozua 9:16 slaat de uitdrukking vrede sluiten op het sluiten van een verbond. Ook uitdrukkingen als "knecht worden van" of "dienen van een koning door een mindere" kunnen alleen binnen een verbondsraamwerk verstaan worden. Kalluveettil (1982:91) komt dan ook tot de conclusie: "Secular covenant actually means 'relationship and obligation, commitment and action'; one can not separate the idea of relationship from it." Bovendien is er ook geen uniformiteit in de verbondssluitende activiteiten: een ander argument tegen

de gedachte dat er in het Oude Testament allerlei verschillende, elkaar ook tegensprekende verbondsconcepties zijn. Kalluveetil wijst erop dat soms wel en soms niet een maaltijd verbonden is aan de verbondssluiting; soms is er sprake van 'declaration formulas' maar soms ook niet. Hij waarschuwt tegen een te rigide onderzoeksmethodiek die geen recht kan doen aan de veelkleurigheid van het materiaal. Met name de zogenaamde 'declaration formulas' doorbreken iedere schematiek. Het gaat in die formules om verbondsconstituerende elementen, waarin de hele verbondssluiting meekomt. Als voorbeeld kan gewezen worden op een uitdrukking als "ik ben uw knecht" of "ik ben uw zoon" - daar komt het verbond als relatie helemaal in mee. Het zijn, zegt Kalluveetil (1982:103), "oral declaritive acts of belonging to the other" die uitgaan van het verbond als een relatie. Zo kan de zogenaamde verbondsformule "Ik ben uw God, en u bent mijn volk" als een 'declaration formula' verstaan worden, die de facto maar ook de iure het verbond constitueerde.

Het zou hoogst opmerkelijk zijn, als dit in het Oude Nabije Oosten wijd verbreide spraakgebruik, dat in een verbondsraamwerk functioneerde, in Oud-Israel onbekend zou geweest zijn, en niet zou zijn toegepast op de verhouding tussen God en Israel. Hieraan voegen we nog toe een constatering van De Moor (1990) dat het Jahwisme bepaald geen vreemde eend in de religieuze bijt van het Oude Nabije Oosten was, en zeker geen profetisch laatkomertje. Het verbondsmatige karakter van Israels religie paste juist in het contemporaine religieuze klimaat van Egypte of Sumerië. Al in Mozaïsche tijd was de verbondsconceptie bekend in Israels Umwelt, bijvoorbeeld in Oegarriet, en niet alleen in de seculiere maar ook in de religieuze sfeer. Het zou dan vreemd zijn dat dat dan in Israel niet het geval zou zijn geweest. Vandaar dat De Moor op grond van zijn onderzoek in de contemporaine religieuze ontwikkelingen in Israels Umwelt de visie als zou het wederkerige verbond een laat-profetisch en deuteronomistisch concept zijn geweest, verwerpt. Wellhausen's axioma dat het Jahwisme een profetische conceptie moet zijn geweest, klopt niet op de religieuze werkelijkheid van het Oude Nabije Oosten.

Verder is het van belang te letten op Eichrodts opmerkingen over de wet in het kader van een wederkerig verbond. "It is apparently no contradiction that a communal relationship with mutual rights and duties can be seen at the same time as a gracious benefaction of the superior partner" (1966:313). Het benadrukt het leven in gemeenschap met God in loyaliteit aan hem. Wie hier van wetticisme spreekt, voert de Paulinische wet-evangelie problematiek illegitiem in het Oude Testament in, als te doen gebruikelijk is in de lutherse traditie. Juist in dit verband verwijst Eichrodt ook naar de sancties van het verbond, de vloekformules uit de verbondsliteratuur, waardoor Israel onvoorwaardelijk onder Gods wil werd geplaatst om hem alleen te dienen. De Moor verwijst in dit verband naar Deuteronomium 32 (1990:157vv), waar Gods straf op afval en ongerechtigheid

van Israel wordt vastgesteld. Het gaat in dit gedicht niet om een late maar juist om een vroege compositie waar latere profeten bij konden aansluiten. De Moor ziet een verbindingslijn met Numeri 25, en meent dat de Levieten de drijvende kracht vormden achter de theologie van Deuteronomium 32. In elk geval zijn de verbondsvloeken en -sancties even zo vele bewijzen voor het tweezijdig bestaan van het verbond, voor de voorwaardelijkheid en wederkerigheid ervan. Ze functioneren in de werkelijkheid van de levende gemeenschap met God.

Ten slotte vraagt McCarthy aan Perlitt of de verbondstheologie geen historische wortels had, waar de profeten of de deuteronomistische beweging bij hebben kunnen aansluiten (1972:112; cf Zenger 1993:30vv)? Als we ook nog bedenken dat de term verbond door de profeten in de 8e-7e eeuw weinig gebruikt wordt, lijkt het moeilijk bewijsbaar dat juist zij de deuteronomistische verbondstheologie zouden hebben ontwikkeld. Beter zou het dan zijn om aan te nemen dat zij al gebruik hebben gemaakt van pre-deuteronomistisch materiaal. Trouwens, de vrijwel exclusieve aandacht die het deuteronomistische materiaal ontvangt bij Perlitt of ook Nicholson, gaat wel ten koste van andere tradities in het Oude Testament, bijvoorbeeld in Ezechiël (zie Jüngling 1993: 113vv) of in de Psalmen.

Deze kennisname van de stand van zaken in het oudtestamentische onderzoek terzake van het verbond, maakt ons bewust van de rol die theologische vooronderstellingen spelen bij de bestudering van de bijbel. Iedere onderzoeker neemt zijn eigen theologisch-confessionele bagage mee. Wij zijn ons ervan bewust in een gereformeerde onderzoekstraditie te staan, waar de accenten anders vallen dan in een lutherse, al betekent het feit dat juist Rooms-Katholieke oudtestamentici als McCarthy en Zenger het verbond als wederkerige relatie verstaan, een versterking van het oecumenische karakter van die traditie.

3.2. Het verbond in het Oude Testament.

Wij willen in deze afdeling nagaan wat het Oude Testament over het verbond te berde brengt. Uiteraard kan in het kader van deze studie daar geen uitputtend onderzoek naar gedaan worden. Gewapend met de vragen en problemen van onze gereformeerde traditie, bewust geworden van de voortgaande discussie onder oudtestamentici over het verbond in de bijbel, zijn we geïnteresseerd in wat het Oude Testament leert over de eenzijdigheid en wederkerigheid van het verbond, over de forensische fundering en het historische verloop ervan, over verbond als metafoor en theologische conceptie of als in de concrete werkelijkheid gewortelde relatie tussen God en mens. De vraag naar de relatie tussen schepping en verbond komt in het volgende hoofdstuk aan de orde, en laten we nu dus nog uitdrukkelijk liggen. We zijn ons er bewust van dat de bijbel niet op

systematische wijze een verbondstheologie geeft. In de verschillende tradities die het Oude Testament vormen, komt het verbond ter sprake in allerlei verschillende verbanden. Dat moet ons voorzichtig maken in het trekken van conclusies en ons ervan bewust maken dat we niet verder zullen kunnen komen dan het ontwikkelen van een verbondsvisie, hoezeer we ook recht hebben willen doen aan het bijbelse materiaal. De vraag is ook wel gesteld of de bijbel niet meer dan één verbondsconceptie kent, zodat het ongeoorloofd zou zijn om over de bijbelse visie op het verbond te spreken. Is het werkelijk mogelijk de visie van de zogenaamd Priesterlijke auteur - als hij al bestaan heeft, wat tegenwoordig weer betwijfeld wordt - samen te lezen met die van het boek Deuteronomium? Op zijn minst kan dan toch gezegd worden dat voor de samenstellers van de canon hier geen probleem gelegen heeft. Bijbelwetenschappelijk moet de canon onzes inziens serieus genomen worden. Canonisch gezien is het geoorloofd te zoeken naar de kenmerkende eigenschappen van de gemeenschap tussen God en mens, die door heel de bijbel heen met de term verbond wordt omschreven. Dat in de ene traditie meer de eenzijdigheid, in de andere meer de tweezijdigheid van het verbond wordt benadrukt - we dienen rekening te houden met de verwevenheid van contingentie en coherentie in de verbondsgeschiedenis, zie hoofdstuk 5 van onze studie -, dit neemt niet weg dat in de levende gemeenschap tussen God en mens, zoals de canonieke Schrift daarvan getuigt, beide aspecten spanningsloos hebben gefunctioneerd. Wij zien er daarom ook vanaf om tradities te analyseren, die eerst literair-historisch moeten worden gereconstrueerd, en waarvan de resultaten veelal onbruikbaar zijn in een dogmatische bezinning op het verbond. Zoals in ons eerste hoofdstuk is uiteengezet, volgen wij op eigen wijze de canon-critische methode. De hele canon is de eerste context van wat er over het verbond wordt gezegd.

Een verhaaltechnische analyse van het Oude Testament (Deist 1985) vanuit een verbondsperspectief maakt opmerkzaam op verschillende knooppunten in het oudtestamentische materiaal, waaraan wij in het vervolg aandacht willen besteden. Eerst gaan we na of er inderdaad sprake is van een verbond vóór de zondeval, en vragen we ons af voor wat voor soort verbond het gehouden zou mogen worden. Daarna geven we aandacht aan het Noachitische, het Abrahamitische, het Mozaische, het Davidische en het Nieuwe verbond in Oude en Nieuwe Testament. Wij willen ook rekening houden met de discussies rondom de aard van de geschiedschrijving in het Oude Testament (zie Wielenga 1990:18v). Wij volgen met enige voorzichtigheid die oudtestamentici, die werken met de hypothese van het deuteronomistische geschiedwerk dat in of kort na de ballingschap gefinaliseerd werd (Weippert 1985; Wolff 1961). Met Wolff (1961:171v) menen we dat het in dit werk gaat om een oproep aan het volk tot berouw over ongehoorzaamheid aan God en zijn verbond en tot bekering tot God en zijn verbond, zodat de weg vrij zou komen voor een genadige toewending van God naar zijn volk en een nieuwe toekomst zich zou kunnen openen. Het gaat om geestelijk-religieuze geschiedschrijving (Wielenga 1990:22, 28) waarin voor een politiek-

messiaanse toekomst geen ruimte meer is, maar slechts voor een eschatologisch-messiaanse perspectief. Dat dit totaalperspectief op het deuteronomistische geschiedwerk van invloed is op de uitleg van de onderdelen ervan, ook waar het de verbondssluitingen betreft, spreekt voor zichzelf. Onze voorzichtigheid in ons gebruik van de deuteronomistische hypothese betreft met name de talloze kritische vooronderstellingen die eraan ten grondslag liggen, die vooral ook te maken hebben met de datering van het boek Deuteronomium, waar we nu echter aan voorbijgaan. Opnieuw benadrukken wij het beperkte karakter van ons onderzoek zowel wat invalshoek als wat omvang betreft. Uiteindelijk is dit een dogmatische en geen oudtestamentische studie.

3.2.1. *Het Adamitische verbond.*

We gaan voorbij aan de vragen naar het historische gehalte van de eerste hoofdstukken van Genesis, en zien ervan af om een typering te geven van de wijze van geschiedschrijving die we hier aantreffen (zie De Jong 1994; Oosterhoff 1972; Lohfink 1965). Wel zijn we ervan overtuigd dat de zondeval een wezenlijke inbreuk in de geschiedenis maakte, die niet in een leermodel historisch kan worden verdampt (*contra* Kuitert 1992; zie Versteeg 1969). Hoe weinig we ook te horen krijgen in de bijbel over wat dan de oertoestand wordt genoemd, en hoe voorzichtig men daar ook conclusies uit moet trekken, zeker in verband met wetenschappelijk onderzoek, dat neemt niet weg dat de gegevens die we ontvangen, ernstig genomen moeten worden.

3.2.1.1. *Vóór de zondeval.*

Duidelijk is dat de term niet maar de zaak van het verbond wel aanwezig is in de tekst van de eerste hoofdstukken van Genesis. Dat zou al opgemaakt mogen worden uit het gegeven dat Genesis 1vv deel uitmaken van het hecht gestructureerde en gecomponeerde boek Genesis. In dit verband kan verwezen worden naar de bekende *toledoth*-formule. De God die in heel het boek als de God van het verbond bekend staat, en die een verbondsrelatie aangaat met mensen - Noach en de patriarchen - kan in de scheppingstradities niet anders dan dezelfde God, de God van het verbond zijn. Al staat het verhaal over de schepping aan het begin van Genesis, ja, aan het begin van de bijbel, dat betekent nog niet dat Gods openbaring met dit verhaal begonnen is (Oosterhoff 1987:66). De God die in het begin hemel en aarde schiep, was aan de eerste lezers al lang bekend en hoefde geen nadere introductie. Terecht schrijft Oosterhoff dat er over de God van de schepping geen zinnig woord te zeggen valt, als we hem niet eerst kennen als de God van het verbond en de verlossing. Deze stand van zaken zal toch doorgewerkt hebben in wat we in Genesis 1vv over de verhouding tussen God en mens te lezen krijgen.

Zijn er in de tekst van de hoofdstukken zelf nu ook aanduidingen van een verbondsrelatie tussen God en mens? König ontdekt vanuit het exodus-gebeuren allerlei verbondselementen in de tekst van met name Genesis 2. (1988; cf Lohfink 1965:90vv). Lohfink maakt door vergelijking van het zondeval-verhaal in Genesis 3 met oudoosterse parallellen duidelijk dat het alleen verstaanbaar is vanuit het verbondsdenken dat in Israel geldend was. De zondeval is in tegenstelling tot wat Israels Umwelt leerde, te wijten aan menselijke schuld, die alleen maar als verbondsbreuk verstaan geweest kan zijn. Zonder deze verbondscontext is zijns inziens Genesis 3 onverklaarbaar. Dit in aanmerking genomen wijzen wij op een aantal duidelijke blijken van dit verbondsraamwerk in de aanvangshoofdstukken van Genesis.

Dat er een bijzondere relatie tussen God en de mens was, kan al blijken uit het feit van de schepping als zodanig: met grote liefde en zorgvuldigheid werd de aarde toebereid tot een woonplaats voor de mensen, die namens God en in verbondenheid met God haar zouden moeten 'bouwen en bewaren'; bovendien werden ze ook nog in een tuin geplaatst in direkt kontakt met God, die hen daar ook dagelijks opzoekt, Genesis 3:8. Ook de uitdrukking 'beeld van God', Genesis 1:26vv, moet als een verbondsmatig gekleurde term worden opgevat, waarvan Berkhof (1969:28) schrijft dat het op de innige verhouding van liefde en wederliefde tussen God en mens wijst. De wijze waarop de mens geschapen werd volgens Genesis 2:7, hoe zeer dat ook antropomorf wordt genoemd (zie echter Von Rad 1962:175), wijst toch onmiskenbaar op een heel speciale relatie tussen God en mens. Hier is sprake van een nabijheid en direktheid zonder dat de afstand en heiligheid worden opgeofferd, die aan de zaak van het verbond geheel en al voldoet.

Het is goed even in te gaan op de twee bomen die in het scheppingsverhaal zo'n grote rol spelen. In de klassieke leer van het werkverbond speelt met name de ene boom, die van kennis van goed en kwaad, een belangrijke rol (König 1970). De boom des levens wijst op de gave van het leven aan de mens, en dan niet maar leven in de zin van bestaan, of zelfs ook van onsterfelijkheid, dus eeuwig leven, maar leven in gemeenschap met God (Oosterhoff 1972:126v). Dat is pas, bijbels gezien, echt leven in de volle zin van het woord. Niet meer eten van die boom, zie Genesis 3:22, betekent dan ook werkelijk de dood, het afbreken van de levensgemeenschap met God (zie Westermann 1971:147). We zouden deze boom het teken kunnen noemen van de belofte van het verbond. Hierin schenkt God leven aan de mensen uit vrije gunst alleen.

Dat hier voluit van genade zou mogen worden gesproken, lijkt ons onweerspreekbaar, ware het niet dat de term 'genade' in de theologie-geschiedenis aan allerlei discussies onderworpen is geweest. Om misverstanden te voorkomen, spreken we daarom van gunst, en niet van genade, vóór de zondeval. Het woord gunst heeft dezelfde connotatie van onverdiende en neerbuijgende goedheid en liefde als het woord genade, terwijl dan de soteriologische component in het woord genade verpakt zit (zie De Graaf 1954:48vv). Op de discussie over algemene en bijzondere genade komen we in het volgende hoofdstuk terug.

De andere boom, die van het kennen van goed en kwaad, wijst dan op het gebod, dat aan de mensen wordt opgelegd, maar waarmee ze tevens in een relatie tot God werden gesteld (Westermann 1971:129v). Dit gebod roept om een positieve reactie van de kant van de mensen. Het is bedoeld om de mensen in de levensgemeenschap met God te bewaren hen ten goede. Het is duidelijk niet als een proefgebod bedoeld, waarmee de mensen iets, het eeuwig leven, zouden kunnen verdienen. Het leven werd hen immers geschonken in de boom des levens waar ze van mochten eten. Het gaat in het kennen van goed en kwaad, schrijft Oosterhoff (1972:146), om het uitmaken en bepalen van wat goed en wat kwaad is. Als kinderen hadden zij zich aan hun Vader moeten houden, aan wat hij goed en kwaad vindt, (zie Deuteronomium 1:39). Het overtreden van dit gebod is grensoverschrijding geweest, zich aanmatigen wat alleen God toekwam en zich zo buiten de levensgemeenschap met God plaatsen. Er is geen bezwaar om in deze boom de wederkerigheid van de relatie tussen God en de mensen te zien. God verwachtte iets van hen wat ze hadden kunnen opbrengen, want waartoe ze geschapen waren. Hij wilde met hen een geschiedenis beginnen - let op de frequentie van de term *toledoth* in het boek Genesis, die de ontwikkeling van de schepping, het bouwen en bewaren, aanduidt - waarin God en mens beiden op eigen wijze betrokken zouden zijn geweest.

Dat in Genesis 1 ook de sabbat vermeld wordt, zal de eerste lezers te denken gegeven hebben. Het rusten op de zevende dag was zo zeer verbonden met het Mozaische verbond, dat het onmogelijk moet zijn geweest om dit gegeven niet te verbinden met de God van het verbond. Bekend is de gedachte dat Gods rusten het doel was van de schepping (Dumbrell 1984:33). Dat kan uit de tekst niet worden opgemaakt, al kan het in samenhang met andere Schriftgegevens zo wel worden uitgewerkt. Maar de verbondsmatige kleur van het scheppingsverhaal wordt er wel door versterkt. We doen hiermee overigens geen uitspraak in het debat over de sabbat als scheppingsordering; dat is een andere discussie (zie Douma 1986; Palmer Robertson 1980:68vv).

Ten slotte laten we kort op het feit dat God hemel en aarde schiep, Genesis 1:1. Ook dat verwijst naar de relatie tussen God en mensen. Houtman (1974) wijst er terecht op dat de uitdrukking *hemel en aarde* een gefixeerd woordpaar is, dat niet uit elkaar moet worden gehaald om componentsgewijs te worden geanalyseerd. Het duidt de hele geschapen kosmos aan, die goed geordend en hecht gefundeerd was, Genesis 1:31 (Rendtorff 1991:108; Eichrodt 1961). Het verschil tussen hemel in theologische en kosmologische zin is in het Oude Testament vloeiend; men gaat makkelijk van het een op het ander over, zodat de hemel als luchtruim en als woonplaats van God niet scherp onderscheiden worden. In de kosmos is de hemel de dominerende factor: leven komt van boven in de vorm van regen en zonneschijn, maar wordt ook beheerd door Boven: het is God die daar de zaken reguleert (Houtman 1974:126vv; 145vv). De hemel is er ten be-

hoeve van de aarde. Ook wanneer er gesproken wordt over God die in de hemel troont, gaat het om zijn heerschappij op aarde (Houtman 1974:225vv). Zijn heerschappij is onvergankelijk en onaantastbaar en daarom zo door en door betrouwbaar. Wanneer God vanuit de hemel neerziet op de aarde, wordt dat gevolgd door zijn optreden en ingrijpen op aarde. In de twee-eenheid die hemel en aarde vormen, gaat het om de aarde, ook al draait het om de hemel. Het wijst erop dat ondanks de afstand tussen hemel en aarde, er een levensgemeenschap is tussen hemel en aarde, tussen de woonplaats van God en die van de mens. De hemel is er ten dienste van de aarde, de aarde dient de hemel. De structuur van het verbond is in de schepping van hemel en aarde al voorgegeven.

Er is alle reden om de relatie tussen God en mensen van den beginne als een verbondsrelatie te bestempelen. Het was God die door de schepping *ex nihilo* in aanzijn te roepen, de mens in gemeenschap met hem stelde; het was God die die gemeenschap ook onderhield door met de mensen te wandelen, Genesis 3:8; het was God die met de mensen een geschiedenis wilde beginnen, het bouwen en bewaren van de aarde, waarin de mensen volop betrokken zouden zijn in eigen verantwoordelijkheid. Let in dit verband op de arbeid van de naamgeving die Adam opgedragen kreeg! En het waren de mensen die in liefde en gehoorzaamheid met God moesten wandelen om zo de gemeenschap met hem te onderhouden, wat voluit op het tweezijdige van de relatie wijst. In dit verband zou gesproken kunnen worden over de vrijheid van de mensen, waarin ze door God gesteld werden, maar dan geen vrijheid om hem al dan niet te dienen maar een vrijheid die aangelegd was om juist God te dienen (König 1996:190vv).

Kenmerkend voor een verbond is de publieke sluiting ervan, wat vaak, hoewel niet altijd, gepaard ging met cultische handelingen, zie Exodus 24. Daarvan lezen we niets in Genesis 1vv. Ook al is het gevaar van speculatie groot hier, omdat we er geen informatie over ontvangen, toch lijkt de volgende overweging ons de moeite waard en theologisch van belang. Wij denken dat een publieke sluiting van het verbond in die aanvangssituatie niet nodig was. Een verbondssluiting met zijn stipulaties en sancties past in een situatie waarin het mogelijk is het verbond daadwerkelijk te verbreken, wat in de aanvangssituatie niet in aanmerking kan worden genomen, tenzij men tegen de tekst zelf in uitgaat van een supralapsaristische verklaring van de zondeval. De feitelijke verbreking van de relatie met God was een onmogelijkheid die toch plaats vond. Het was geen mogelijkheid waar van te voren al rekening mee gehouden werd; dat zou God tot auteur van de zonde maken. De publieke verbondssluiting functioneert in het Oude Testament als versterking van de wederzijdse relatie, om die te stabiliseren, vast en zeker te maken, zodat mensen er staat op konden maken. Het forensische aspect van het verbond lijkt ons typerend voor de situatie na de zondeval; het is veeleer een heilacategorie. Duidelijk is dat wij hier niets met zekerheid kunnen

poneren, maar alleen kunnen extra-poleren uit wat wij weten uit de rest van het Oude Testament.

3.2.1.2. Na de zondeval.

Het is hier noodzakelijk in te gaan op de zondeval. Het is niet ongebruikelijk om verbond en heil te identificeren, zoals Barth gedaan heeft (Cochrane 1992). Het gaat bij hem immers om het *genadeverbond*, waarvan Jezus Christus de grondslag is. Wanneer dan verbond en schepping met elkaar verbonden worden als inwendige en uitwendige grond van elkaar, blijft er voor de zondeval geen historische plaats over. Wanneer men dan toch schepping en heil uit elkaar wil houden, als Kuitert nadrukkelijk wil, moet men de zondeval als leermodel wel in de theologie handhaven (Kuitert 1992). We komen op deze problematiek in ons volgende hoofdstuk terug. Wij willen schepping en verbond op elkaar betrekken zonder heil en schepping met elkaar te identificeren. Vandaar dat wij onderscheid maakten tussen gunst en genade, gunst- en genadeverbond (De Graaf 1954). Het verschil tussen beiden kan worden teruggevoerd op de zondeval, die wij dan ook als een historisch feit aanvaarden - al was het alleen al vanwege het nieuwtestamenteisch getuigenis (Wentsel 1982: 123v; cf Childs 1993:571v). In deze paragraaf willen we nagaan wat de zondeval veroorzaakt heeft in de verhouding tussen God en mensen. We gaan voorbij aan de gecompliceerde discussie over de erfzonde (zie Wentsel 1987:717vv); die hoort in deze paragraaf niet thuis. We proberen ook de dogmatische discussies rond algemene en bijzondere genade, of over het al dan niet verloren gaan van het beeld Gods, buiten deze paragraaf te houden; in ons volgende hoofdstuk zullen deze en dergelijke vragen onze aandacht nog hebben.

De zondeval greep plaats! Er wordt geen verklaring gegeven van het hoe van de zondeval (König 1988a; cf Lohfink 1965:81vv); het blijft raadselachtig en onverklaarbaar dat de mensen ongehoorzaam werden door naar de slang te luisteren. De slang fungeert in Genesis 3 niet als een verklaring van de zondeval; ze was slechts aanleiding. Het loont de moeite even in te gaan op de functie van de slang in heel het gebeuren (zie ook Bergema 1938:181vv; 516vv). In de oud-oosterse cultuur waar Oud-Israel deel van uitmaakte speelde de slang een voorname rol. Ze werd gezien als de incarnatie van wijsheid en leven, van positieve, goddelijke machten, waar de mensen profijt van konden trekken (Oosterhoff 1972:170v). Zo wordt juist in Genesis 3 de slang gezien als de incarnatie van al wat slecht en anti-goddelijk is, van de Boze. Dat lijkt een antithetisch trekje te zijn in het verhaal van de zondeval. De slang wordt in de bijbel in toenemende mate geïdentificeerd met de duivel of de satan, Johannes 8:44; Openbaring 12:9; 20:2 (de Villiers 1987). Het gaat in Genesis 3 niet om zo maar een dier, hoezeer ze ook een van Gods schepselen wordt genoemd. Ze vertegenwoordigt de macht van buitenaf - zonder dat er van metafysisch dualisme sprake is - die wederrechtelijk het paradijs binnendrong, waardoor zonde niet alleen als daad

van de mens wordt beschreven maar ook als macht over de mens. Onjuist zou het zijn om zonde hier als doem te omschrijven; dat is te passief om recht te kunnen doen aan de actieve betrokkenheid van de mensen bij de val in zonde; het overkwam hen maar niet. Kern van de zonde was de verbreking van het verbond, waardoor de geschonken vrijheid om God in liefde te dienen, verspeeld werd (König 1996). Men begaf zich buiten de levensgemeenschap met de Schepper om in verbinding te treden met dat wat hem vijandig gezind was.

Verbond is relatie - allereerst met God, maar niet minder met elkaar als mensen. Op dat aspect hebben we nog niet gewezen. Het is goed om daar eerst even op in te gaan om des te beter een beeld te krijgen van de gevolgen van de zondeval voor het functioneren van het verbond. God schiep de mens, man en vrouw schiep hij hen, in meervoud dus. Bird wijst erop dat *man en vrouw* aanduidingen zijn van de mensen als biologische wezens die voor voortplanting bestemd zijn (1987:34). Zo wordt de toekomst van het mensengeslacht veilig gesteld. In de weg van de voortplanting, van de elkaar opvolgende generaties, zou Gods bedoelen met de schepping worden verwerkelijkt. Er was aanvankelijk een vanzelfsprekende gelijkheid in verscheidenheid tussen beide beeld dragers en bondgenoten van God. Of het nu in Genesis 2 om de inzet van het huwelijk gaat of niet, duidelijk is het sarnen beeld en bondgenoot van God zijn, Genesis 1:26vv (Bird 1987:39). *Het hulp zijn tegenover* van de vrouw ten opzichte van de man is nooit bedoeld geweest als een ondergeschikte positie voor de vrouw; het gaat om een nevenschikkende relatie van gedeelde verantwoordelijkheid voor de toekomst van de schepping. Beiden moeten zorg dragen voor nageslacht met het oog op de toekomst van de schepping; maar beiden is ook het bouwen en bewaren van de schepping opgedragen. De toekomst van de aarde ligt in beider handen. De basis van de relatie is gelegen in de relatie die ieder heeft met God. Bondgenoot van God zijn maakt mensen tot bondgenoten van elkaar. Dit geldt niet alleen voor het huwelijk, maar in het algemeen voor de mensheid. Vandaar dat de val van de mensen in zonde gevolgen had voor het hele na hen komende menselijke geslacht. De term collectiviteit is als aanduiding van deze horizontale levensgemeenschap te arm en ook te socio-politiek geladen. De term corporatieve eenheid wordt wel gebruikt, waardoor de gemeenschappelijkheid als ook de individualiteit erkend kan worden. Het gaat om verbondsgemeenschap!

Het verbond stelt mensen in relatie tot God maar niet minder tot elkaar, terwijl Berkhof (1969) terecht aandacht vroeg voor de relatie van de mens tot de natuur - cultuur en geschiedenis inbegrepen. De toenemende ecologische crisis in de wereld heeft veroorzaakt dat met name deze derde relatie tot voorwerp van onderzoek werd gemaakt. Een vierde relatie, die van de mens tot zichzelf, is in Genesis nog niet aan de orde.

De gevolgen van de zondeval werken in alle drie de relaties door. Berkhof gebruikt er de term ontwrichting voor (1969:70; Wright 1983:71vv). We zouden er een beeld vanuit de astronomie voor kunnen gebruiken. De aarde draait om de zon, waardoor alles op aarde volgens de natuurlijke wetmatigheden verloopt. Alles heeft zijn plaats en functie. Zodra echter de aarde uit haar baan rond de zon zou schieten, en koersloos op drift zou raken in het universum, zou zij aan chaos prijs gegeven zijn. Dit zou hebben kunnen gebeuren na de zondeval. De gerichtheid van de aarde op de hemel werd doorbroken; de aarde verloor koers, waardoor chaos op aarde ontstond. Zodra de relatie met God verbroken werd, werd de onderlinge relatie tussen mensen ontwricht. Er ontstond schaamte - kwetsbaarheid voor elkaar en gebrek aan vertrouwen in elkaar, wat in Genesis 3:16v scherp onder woorden wordt gebracht. Nevenschikking werd onderschikking: de man werd meester, de vrouw slavin. Oosterhoff (1972:180v) wijst erop dat in het Oude Nabije Oosten de enige zekerheid die een vrouw had, gelegen was in moederschap, wat haar uitleverde aan manlijke willekeur en uitbuiting. Genesis 4 werkt dit in maatschappelijke zin uit: moord en wraak gaan overheersen; het recht van de sterkste geeft de doorslag - een maatschappij waar de *survival of the fittest* normatief geworden is voor het ethisch handelen. De toekomst van de schepping komt op spel te staan. Hoe letterlijk dit te nemen is, blijkt ook in de uitspraak dat vrouwen in pijn en smart kinderen baren zullen. Het kinderen voortbrengen op zich was en blijft een zegen, Genesis 1:26vv; maar de weg waarin wordt nu bedreigd. Zuigelingensterfte is tot op vandaag een medisch-sociaal kwaad, waardoor de toekomst van een volk bedreigd wordt. Het is hier niet de plaats in te gaan op de bedreiging van de schepping door overbevolking, een sociaal-ethisch kwaad.

Een ander gevolg van de zondeval is de relatie tot de natuur waarin de mensen gesteld waren: bouwen en bewaren, ontsluiten en ontginnen (Berkhof 1969:37v). Ook hier wordt de toekomst bedreigd. Werken is op zich zegen, en kan een constituerende component van het mens-zijn genoemd worden. Maar van nu af aan zal het gepaard gaan met frustratie en moeizaamheid vanwege de weerbarstigheid van de natuur, die ook bedreigend wordt en niet langer beheerd kan worden - een feitelijkheid waar de mensheid ook thans nog voluit mee te worstelen heeft (Van de Beek 1996:285v); ondanks de technische macht die zij tot haar beschikking heeft, blijkt zij nog altijd niet in beheer van de natuur, afgezien nog van het feit dat waar zij in beheer is, de resultaten voor de natuur bepaald negatief te noemen zijn. Wij laten na te verwijzen naar de wassende stroom literatuur ook van theologische zijde over het milieu-vraagstuk (zie ons hoofdstuk 6). Vermeldenswaard is in dit verband ook, dat waar de mens de natuur omzet in cultuur, de vruchten veelal bitter zijn. Ellul (1970) wijst erop dat in Genesis de stad en de stadscultuur zich ontwikkelde in de traditie van Kain, die zich juist verwijderde van het aangezicht van God, Genesis 4:16, zich buiten de levensgemeenschap met God plaatste. Juist in dit klimaat maakte een wraak- en

haatcultuur (Lamech) zich breed. De vraag hoe het kwam dat toch in dit van God afgekeerde klimaat zich een cultuur van hoogstaand gehalte, Genesis 4:19vv, ontwikkelde, kan hier niet beantwoord worden; we zullen er nog op terug moeten komen in een behandeling van de vragen rond de gemene gratie in ons volgende hoofdstuk. We merken hier tenslotte nog op dat wij ons ervan bewust zijn dat het aanvaarden van een daadwerkelijk plaats gevonden hebbende zondeval natuurwetenschappelijk voor de nodige hoofdbrekens zorgt; maar we menen dat de ontkenning ervan bijbeltheologisch nog problematischer is. We laten deze discussie voorlopig echter voor wat ze is.

De zondeval zette heel de toekomst van mens en wereld op spel. Dat in deze gevolgen ook de straffende hand van God te herkennen is, lijkt buiten kijf. Hij zelf verbood de mensen toegang tot de boom des levens, Genesis 3:22, waardoor de ongebroken gemeenschap met hem onmogelijk werd. Het leven mag voortgezet worden, want God zocht de mensen op, Genesis 3:7; de geschiedenis, hoe moeizaam ook, zal voortgang blijven vinden; de toekomst, hoe bedreigd ook, blijft open. Het verbond, hoe zeer ook door mensen verbroken, wordt door God niet nietig verklaard, maar voortgezet. We menen dat Genesis 3:15 daarop wijst. We gaan voorbij aan de discussie of dit vers een direkt-messiaanse of een indirekt-messiaanse verklaring dragen kan. In elk geval is er sprake van een voortdurende strijd tussen mensen en dat waar de slang voor staat met het uitzicht op overwinning, want het vermorzelen van de kop van de slang kan niet anders dan de belofte van overwinning op de slang inhouden. Er is uitzicht op overwinning in een strijd die langdurig en pijnlijk zal zijn. Om in het zaad der vrouw de messias te herkennen, is een nieuwtestamenteisch geïnspireerde interpretatie, die vrij algemeen op vers 15 wordt gebaseerd. Maar dat er toch sprake is geweest van een voortzetting van de relatie tussen God en mens, blijkt uit het opzoeken van de mensen door God die hen ook tot zich riep, Genesis 3:9-10. De toekomst wordt door God open gehouden.

3.2.2. Het Noachitische verbond.

De term verbond komen we in Genesis 6-9 voor het eerst in de bijbel tegen. Toch speelt het verbond met Noach in de meeste theologische tradities een beperkte rol, al ontvangt het tegenwoordig meer aandacht vanwege de toenemende theologische belangstelling in ecologische vragen. Het wordt als welzijnsverbond (Wentzel 1982:131vv) scherp onderscheiden van het genadeverbond dat met Abraham gesloten werd. Het verbond met Noach wordt over het algemeen betrokken op Gods goedgunstige voorzienigheid met het oog op het genadeverbond. In deze paragraaf benaderen we het verbond met Noach vanuit een bijbeltheologische invalshoek; in ons volgende hoofdstuk zullen we er dogmatisch op terug moeten komen. We geven eerst een paar

opmerkingen door die oudtestamentici gemaakt hebben over dit verbond, om daarna op de tekst van Genesis 6-9 zelf in te gaan; ook gaan we na of en in hoeverre dit verbond verder in het Oude Testament nog een rol speelt (Palmer Robertson 1980:109vv).

3.2.2.1. Enkele oudtestamentische stemmen.

Von Rad noemt dit verbond ergens (1965:368) een *Notordnung*, wat er al op wijst dat het in dit verbond nog niet om het eigenlijke heil gaat. In de versie van de Priesterlijke auteur is dit verbond een soevereine en unilaterale heilstoewending van God naar de mensen (Von Rad 1953:110v), waarin God het uiterlijke bestand van de schepping en haar natuurlijke ordeningen garandeert en dat met het oog op de heilsgeschiedenis die met Abraham een aanvang zou nemen (Von Rad 1962:170). De schepping is de ruimte waarbinnen de heilsgeschiedenis zich afspelen zal. Ook Eichrodt meent dat de Priesterlijke auteur hier een strikt unilateraal verbond beschrijft (1957:24): een "aus göttlicher Machtvollkommenheit hervorgehende Stiftung". Het gaat om een universeel verbond van eeuwigdurende geldigheid. Bij hem treffen we het bekende beeld aan van de twee concentrische circels om de verhouding tussen dit en het genadeverbond te omschrijven. Het eerste universele verbond is de ruimere cirkel die om het tweede particuliere verbond als engere cirkel heen ligt. Theologisch betekent dit dat de heidenen slechts via het particuliere verbond met Abraham deel kunnen gaan uitmaken van de beloofde heilstoekomst (1957:25,278). Maar ook bij Eichrodt is dit verbond toch vooral de gegarandeerde ruimte waarbinnen het heil kan geschieden.

Dequeker (1974) slaat een andere richting in en benadrukt allereerst dat de relatie tussen Genesis 1-11 en 12-50 niet beschreven moet worden als natuur contra genade; ook het Noachitische verbond is niet een soort natuurverbond tegenover het genadeverbond dat dan met Abraham aanvangt. In Genesis 1-11 gaat het al voluit om genade tegenover zonde. Bij voorbeeld in Genesis 3:15 is er sprake van oordeel over zonde; maar de genade is toch al terdege aanwezig in de strijd die tegen de slang gevoerd zal gaan worden. Een ander voorbeeld is Genesis 4:15, waar het oordeel over Kain samen gaat met zijn genadige bescherming door God. Het zelfde kan opgemerkt worden over het zondvloedverhaal in Genesis 6-9. Genesis 1-11 is juist gekoppeld aan Genesis 12vv: de garanties aan Noach en de beloften aan Abraham corresponderen juist met elkaar (1974:126). De landbelofte aan Abraham bij voorbeeld kan een verbijzondering en concreterisering genoemd worden van de aarde-garantie aan Noach. Ook de zegen van God verbindt Genesis 1-11 en 12vv: 1:26v; 2:3; 5:2; 9:1; 12:3 etc. De genealogische verbinding tussen Genesis 1-11 en 12vv berust op die zegen van God, die zo de toekomst openhoudt (zie ook Oosthuizen 1995:31-47 over de betekenis van genealogieën in het Oude Testament). Zo benadrukt Dequeker

dus de dwarsverbindingen tussen de verschillende verbonden, die theologisch ook van de grootste betekenis zijn. Tenslotte merkt Rendtorff (1991) nog op dat er een verbinding gelegen is tussen Genesis 1:26vv en 9:6 terzake van het beeld Gods, dat door de zondeval en de zondvloed heen niet verloren is gegaan. Dat kan er op wijzen dat het verbond met Adam door God niet verbroken is geworden, maar dat het vernieuwd met Noach wordt voortgezet.

3.2.2.2. De tekst van Genesis 6-9.

Zoals al opgemerkt benaderen wij de tekst canon-kritisch en gaan voorbij aan de bekende literair-kritische opdeling in bronnen van deze hoofdstukken.

Het eerste waar we op willen wijzen is de nauwe relatie tussen hemel en aarde: vanuit de hemel houdt God de wereld en wat daarin gebeurt nauwlettend in het oog en reageert dienovereenkomstig daarop, 6:5vv. Hoe we dogmatisch ook Gods berouw over zijn scheppingsdaad verwerken, duidelijk is dat het God diep raakt dat er van zijn schepping en scheppingsbedoelingen zo weinig terecht gekomen is. De blijde konstatering van 1:31 - en zie, alles was zeer goed - is veranderd in de smartelijke vaststelling van 6:12 - en zie, de aarde was verdorven. Er is een andere reminiscentie aan het scheppingsverhaal: functioneerde daar Gods scheppend spreken, hier gaat het om Gods straffend spreken. God handelt door zijn woord. Het lot van de aarde wordt in de hemel beslist, maar Gods woord wordt op aarde gehoord - door Noach.

Noach vormde het enige lichtpunt in de duisternis, 5:29; 6:8v. Hij leefde in gemeenschap met God als een rechtvaardige, als iemand die voldeed aan wat God van hem verwachtte, iets wat Adam in de veel gunstiger omstandigheid van het paradijs juist niet had opgebracht. Daarom wordt Noach door de dood, die God als oordeel door middel van de zondvloed over de wereld brengt, heen gered, en samen met hem ook de schepping; een nieuw begin wordt door God Noach al vóór het oordeel van de vloed in het vooruitzicht gesteld, 6:18v; 7:1. Noach is rechtvaardig bevonden door God, een uitdrukking die herinnert aan Genesis 15:6, waar van Abraham gezegd wordt dat God zijn geloof tot gerechtigheid rekende. En hoezeer op de toekomstige geloofsgehoorzaamheid van Noach gerekend wordt, blijkt uit het overwicht aan reine dieren in de ark. Een Gode welgevallige cultus, 8:20, zal volgens de schrijvers en eerste lezers van deze regels het niet zonder reine dieren hebben kunnen stellen. De aarde wordt wel weer teruggebracht naar de onleefbare toestand van Genesis 1:1, maar in Noach ontvangt de mensheid een nieuwe kans van de God die trouw blijft aan zijn verbond met Adam. Noach wist al van Gods genade, toen hij de ark binnenging. Het moet ons ook niet ontgaan dat de ark een soort egyptische doods-kist en bepaald geen zeewaardig schip was (van Selms 1967:109v), wat een duidelijke

heenwijzing vormt naar het oordeelskarakter van de vloed, waaruit Noach door genade werd gered.

Het keerpunt in de geschiedenis wordt in 8:1 aangegeven met de verheugende mededeling dat God Noach en allen die in de ark waren gedacht. Juist de term *gedenken* wijst op Gods voortdurende zorg en aandacht voor Noach gedurende deze oordeelstijd. Vanuit de hemel wordt de toekomst van de aarde nauwkeurig bewaakt. Zo wordt na het verlaten van de ark de schepping aan de mensheid opnieuw ter beschikking gesteld om haar in het kader van Gods bedoelingen te ontginnen en te ontsluiten. Het zogenaamde cultuurmandaat aan Adam wordt aan Noach opnieuw bevestigd, 1:26vv; 9:1v. Net als in Genesis 1 wordt de aarde opnieuw bewoon- en leefbaar gemaakt voor de mens. En de stabiliteit en continuïteit van de aarde wordt door God plechtig beloofd aan Noach als hoofd van de mensheid, als Adam redivivus. Deze belofte aan Noach dat de natuurwetten zullen blijven functioneren en niet weer opnieuw zo drastisch onderbroken zullen worden, is voluit deel van het genadeverbond dat God met Noach sloot. In Genesis 8:21v kan Gods belofte over de aarde niet anders dan uit zijn genade voor de mensen verklaard worden. Hij neemt het besluit na zelfoverleg, zie Genesis 1:26, wat de grote betekenis ervan onderstreept. Mens en schepping zijn in dit verbond onlosmakelijk verbonden met het oog op Gods scheppingsbedoelingen. In Gods toekomstplannen met de mensen is de schepping inbegrepen. Zonder de schepping kunnen de mensen niet aan Gods doel met hen geraken.

Letten we nog kort op een aantal verschillen die op te merken zijn tussen de situatie van vóór en van na de zondvloed; we verwijzen daarvoor naar Genesis 9:1-7. Was er vóór de zondvloed, en zeker in het paradijs, sprake van harmonie tussen mens en dier, na de vloed is daar geen sprake meer van. Er is duidelijk een connectie tussen de zondeval en de weerbarstigheids van de natuur, Genesis 3:17v; zo is er ook een verbinding tussen de voortdurende boosheid van de mensen, Genesis 8:21, en de bedreiging van de mensen door de natuur, waarom God genoodzaakt werd vrees voor de mensen de dieren in te prenten om de mensen te beschermen, zodat het de mens mogelijk wordt de opdracht tot bouwen en bewaren, 9:1v, uit te voeren. Het heersen over de schepping. Genesis 1:26v blijft zo mogelijk (Gispén 1974:291; Von Rad 1953:109v; Van Zyl 1991). Dieren mogen nu ook gedood en gegeten worden, Genesis 9:3, als er maar geen bloed genuttigd wordt. De reden voor deze clause zal tegen de achtergrond van de Mozaïsche wetgeving wel gezocht moeten worden in de overtuiging dat bloed als bron van het leven God en niet de mens ter beschikking staat; mensen zijn voor hun leven afhankelijk van God. Von Rad meent dat er ook een stukje bescherming voor het dier in schuil gaat (1953:110). Mensen hebben geen absoluut gezag over de natuur, maar zijn verantwoording schuldig aan God.

Na de zondvloed komt het duidelijke gebod om niet te moorden maar om moordenaars te straffen, zodat de haat-en-wraakcultuur, Genesis 4:1vv; 6:1-4, tegengegaan zou kunnen worden. Als reden wordt verwezen naar het beeld Gods zijn van de mens, dat dus door de vloed heen gehandhaafd is gebleven, net als na de zondeval, 5:1-3, wat wijst op de gebleven verbondsrelatie tussen God en de in Noach nieuwe mensheid. Het hoe van de bestraffing van moordenaars wordt hier niet aangegeven, maar wel bijvoorbeeld in de Mozaische wetgeving geregeld, die de schrijvers bij hun lezers bekend zullen verondersteld hebben. Om hier de instelling van de overheid bewezen te zien, is een overvragen van de tekst. Maar wil de zegen van God, Genesis 9:7, haar uitwerking hebben, dan zijn deze voorwaarden noodzakelijk: mensen mogen niet door dieren of medemensen gedood worden; zo wordt de toekomst van het menselijk geslacht ook gegarandeerd. Mensen zullen hun verantwoordelijkheid voor God ten opzichte van de schepping niet mogen vergeten.

Ten slotte willen we stil staan bij de verbondsluiting in Genesis 9:8-17.

Allereerst moet het opvallen dat God zijn verbond opricht met Noach en zijn nageslacht en met alle levende wezens die de zondvloed overleefd hebben, 9:1. Het verbond wordt met de in Noach nieuwe mensheid opgericht, unilateraal door God uit genade alleen. De inhoud van de belofte is maar niet alleen dat er nooit meer een nieuwe catastrofe als de zondvloed zal zijn; om die belofte nader te bepalen zullen 8:22 en 9:1vv er bij betrokken moeten worden. De reden voor het niet weer opnieuw vervloeken van de aarde, ondanks het feit dat dat wegens de voortgaande boosheid van de mens alleszins verantwoord zou zijn, is gelegen in Gods genadige besluit trouw te blijven aan zijn bedoelingen met de schepping; de mensen moeten hun kans krijgen een nieuw begin te maken na het oordeel. Het gaat hier onzes inziens dan ook voluit over een verbond der genade, niet minder dan het verbond met Abraham of het Nieuwe Verbond in Jezus Christus dat is. We zullen in onze dogmatische behandeling van dit verbond nog terug komen op de redenen die aangevoerd worden om dit verbond uit te sluiten uit de geschiedenis van het genadeverbond.

Dit verbond is dan wel unilateraal in haar ontstaan, maar niet minder bilateraal in haar bestaan; een canon-kritische benadering van de tekst laat geen andere conclusie toe. Ter illustratie verwijzen we naar het feit dat het verbond met Noach de al bestaande relatie tussen God en Noach publiek en officieel bevestigt in de cultische handeling van het offeren, 8:20. De relatie wordt geformaliseerd tot een verbintenis met, behalve beloften, ook eisen van God aan de mens. Van Noach werd een rechtvaardig wandelen in gemeenschap met God verwacht, 9:1-7. Over het teken van dit verbond is veel gespeculeerd (De Boer 1974). Gispén zal wel gelijk hebben dat een bestaand natuurfenomeen tot verbondsteken werd gemaakt (1974:300). Von Rad (1953:111) meent overigens dat juist dit teken duidelijk maakt dat dit verbond niet wederkerig is, want dit teken kan niet persoonlijk worden toegeëigend als het geval was met andere verbondsteken als

de besnijdenis, de sabbat of het pascha. Het gaat hier dan ook om *gratia praeveniens* (zie ook Rendtorff 1991:124vv). Unilateraal stelt God dit teken als garantie van de voortduur van deze schepping met het oog op de eigenlijke genade. Al is het zeker zo dat de mens zelf de besnijdenis moest uitvoeren of de sabbat onderhouden, wat in verband met de regenboog als verbondsteken onmogelijk is, toch is de overeenkomst groter dan dit verschil. Een verbondsteken bevestigt Gods beloften en vraagt om geloof en gehoorzaamheid. De regenboog als teken van het Noachitische verbond heeft geen andere theologische bedoeling. Om dit natuurfenomeen te verbinden met Gods beloften, en om er door tot geloof en gehoorzaamheid te worden gebracht, is voluit de menselijke verantwoordelijkheid voor het functioneren van dit teken. Wel kan toegegeven worden dat in dit teken het unilaterale het bilaterale aspect van dit verbond overtreft. Er is een unilateraal overwicht in dit verbond, wat ook geheel en al past bij de situatie van na de vloed, die sterk doet denken aan die bij de schepping volgens Genesis 1vv. Het totaal nieuwe en volstrekt onverwachte van Gods genadig ingrijpen door het oordeel heen correspondeert met het *ex nihilo* - aspect van de schepping. Op de structurele correspondentie tussen Gods werken komen we nog terug.

3.2.2.3. De nageschiedenis van het Noachitische verbond: het vredesverbond.

Het is de moeite waard na te gaan hoe het Noachitische verbond verder in het Oude Testament functioneert. Rendtorff (1991:109) wijst erop dat het vredesverbond in Ezechiël 34:25; 37:26; Jesaja 54:10 en Numeri 25:11 Noachitische trekken vertoont. Aan de hand van Batto (1987) gaan we na wat onder dit vredesverbond verstaan moet worden, waarbij we nu al zeggen dat het geen enkel verband houdt met het *pactum salutis* uit de gereformeerde dogmatiek (Wielenga 1996a). Ook zal het de moeite lonen om bij Jeremia na te gaan hoe het Noachitische verbond doorwerkt in de belofte van een nieuw verbond (Weippert 1981).

In een uitvoerig artikel bespreekt Batto de verschillende teksten waar de term *vredesverbond* voorkomt: Jesaja 54:9-10, waar het Noachitische en vredesverbond in één verband voorkomen; Ezechiël 34:25; 37:26; Hosea 2:20 en Numeri 25:12 kunnen ook in aanmerking genomen worden. Batto wijst er allereerst op dat er parallellen zijn in het oudoosterse spraakgebruik, wat als achtergrond kan dienen voor het gebruik van de term in het Oude Testament. Hij wijst op twee motieven in de oudoosterse literatuur: allereerst is daar sprake van vijandelijkheden tussen goden en mensen als gevolg van menselijke rebellie tegen de goden bij de schepping; de goden zetten de vijandelijkheden stop na bestraffing en zweren een eed de mensen niet meer te zullen vervloeken (1987:187), waarop zegen volgt. Die eed zou dan overeenkomen met het vredesverbond met mens en schepping zoals dat in het Oude Testament functioneert, waar we bijvoorbeeld in het

zondvloedverhaal een parallel van kunnen opmerken. Een ander oudoosters motief is dat er een kosmische harmonie tot stand komt op aarde nadat de vijandelijkheden tussen goden en mensen stop gezet zijn op bevel van de hoofdgod van het pantheon; in Oegariet is dat motief duidelijk aantoonbaar (CTA 3:11-14). De vrede werd geplant op aarde. Beide motieven ziet Batto doorwerken in het profetische spraakgebruik.

Genesis 6-9 eindigt inderdaad met een kosmische vrede tussen hemel en aarde, waarin niet alleen de mens maar ook de schepping deelt, die in een verbond wordt vastgelegd door God. Dit werkt door bij Hosea 2. In 2:15vv wordt de heilstoestand getekend die God belooft te zullen doen aanbreken: het verbond tussen God en Israel zal functioneren - de bij Hosea bekende huwelijksmetafoor wordt gebruikt, zie vss 18-19. Maar daaromheen zijn allerlei beloften en zegeningen gegroepeerd, die slaan op de herstelde schepping waarin het voor de mens goed wonen is, vs 17; vss 20vv. Feitelijk kan bij Hosea van een vredesverbond gesproken worden, al ontbreekt de term (Batto 1987:189). Gecombineerd met vs 18, waar God belooft Israel voor eeuwig tot bruid te zullen werven, is het niet misplaatst hier te denken aan een geheel nieuw verbond (Van Leeuwen 1968:80), en niet slechts aan een hersteld Horeb-verbond. Het opmerkelijke is echter dat in dit toekomstvisioen het verbond niet soteriologisch gereduceerd is tot anthropocentrische belangen, maar dat het een kosmische omvang heeft, waarvan het verbond tussen God en zijn volk de kern uitmaakt. Het wijst er ook op dat het Noachitische verbond doorwerkt in de zich ontplooiende verbondsgeschiedenis van God met zijn volk.

Batto meent dat Hosea 2 zijn nawerking heeft in Ezechiël 34:25-30, waar de term *vredesverbond* expliciet voorkomt. Ook kan gedacht worden aan inwerking vanuit Leviticus 26:3vv. Het interessante van Leviticus 26 is dat het volgt op hoofdstuk 25, waarin de sabbats- en jubeljaarwetgeving wordt behandeld. Een van de motieven achter deze wetgeving is van landbouwkundige aard: de grond, die aan God toebehoort, moet verantwoord behandeld worden en niet uitgeput; de grond moet regelmatig braak liggen om de opbrengst ervan te verzekeren. We gaan voorbij aan de discussie of één maal per zeven jaar braak laten liggen van de akkers niet veel te weinig was gezien de klimatologische omstandigheden van het destijds Palestina (zie Hopkins 1983; 1988); er zou hier sprake kunnen zijn van een theologische redaktie van dit gegeven. Maar Gods beloften aan Noach, Genesis 9:1vv, stonden niet los van een verantwoord natuurbeheer door Israel. In Leviticus 26 wordt dan zegen en vloek uitgespeld in relatie tot het al dan niet onderhouden van het verbond, in concreto Gods inzetten en geboden. Er wordt een directe verbinding gelegd tussen Israels verbondsgehoorzaamheid en Gods zegen, zoals reeds aan Noach beloofd, vss 4vv. En de kern van het gezegende bestaan in een voluit functionerende schepping is Gods wandelen en wonen temidden van zijn volk, vss 12-13. Het verbond, we mogen hier wel denken aan het op

Horeb met Israel gesloten verbond, omsluit niet alleen heilsbeloften maar even zo goed garanties van zegen. In Leviticus 26:40vv komt bij het herstel van het verbond niet alleen het volk maar ook heel uitdrukkelijk het land in het vizier. De ballingschap zal ook inhouden dat het land zijn sabbatsjaren vergoed zal krijgen: Israel had in het kader van de tijdens de monarchie gecentraliseerde economie roofbouw gepleegd op haar grond en een ecologisch wanbeheer gevoerd (Wielenga 1990:39). Gods verordeningen en inzettingen, zijn verbond, waren met afkeer opzij gelegd, vs 43. Deze nawerking van het Noachitische verbond binnen het verbond met Israel laat zien dat er wel degelijk voorwaarden verbonden waren aan de garanties aan Noach, die Israel in Kanaan had na te komen.

In Ezechiël zullen beide tradities hebben doorgewerkt. De parallellen in taalgebruik en in conceptie zijn te opvallend om eraan voorbij te lezen. Ook zou het niet juist zijn de aardse zegeningen die de heilsbeloften begeleiden in Ezechiëls profetie af te doen als tijdgebonden beelden typerend voor de oudtestamentische bedeling (*contra* Aalders 1957:208v). In Ezechiëls profetie zijn de kosmische dimensies van Gods werk duidelijk aanwijsbaar (Le Roux 1987:189). Ook bij Ezechiël komen we de gedachte van de verontreiniging van het land tegen - en dan niet alleen morele verontreiniging maar ook daadwerkelijk wanbeheer van de grond, 36:16v, waarover Gods straf kwam. In Ezechiël 34 wordt de nieuwe toekomst, die van het Nieuwe Verbond, getekend rond de nieuwe Davidide maar in onlosmakelijk verband met het vredesverbond. De nieuwe toekomst heeft niet slechts betrekking op een nieuw volk onder een nieuwe Davidide, zie ook vs 30, maar ook op de vernieuwde schepping, zoals die concreet in het land Kanaan zichtbaar zou worden. In Ezechiël 37:26 wordt het vredesverbond ook nog een eeuwig verbond genoemd, cf 16:60, en is het aannemelijk om het te identificeren met het Nieuwe Verbond, zoals dat in Jeremia 31 ter sprake wordt gebracht. Op de relatie tussen het Horeb- en Nieuwe Verbond komen we nog terug. Ook nu is het wonen van God temidden van zijn volk centraal in de beloofde toekomst, 37:27. De rol van Gods heiligdom in de verbondsgeschiedenis zal onze aandacht nog moeten hebben.

De dwarsverbinding tussen het Noachitische, het Mozaïsche en Nieuwe Verbond is ook duidelijk aanwijsbaar in Jesaja 54:9-10. Het gaat in deze profetie om een nieuw verbond, in de zin van Jeremia 31, dat door vrede zal worden gekenmerkt, die de Knecht des Heeren, Jesaja 53, tot stand brengen zal (Koole 1990:294vv). Dat juist in verband met het vredesverbond verwezen wordt naar het verbond met Noach, kan niet op toeval berusten. De vrede die de nieuwe heilstijd zal kenmerken, zal ook kosmische afmetingen bezitten.

De vraag of dit motief ook doorwerkt in het Nieuwe Testament, zoals Batto wil (1987:205) met verwijzing naar Mattheus 10:34 en Lukas 12:51, laten we voor het moment rusten. We willen dit

onderzoek naar de nageschiedenis van het Noachitische verbond in het Oude Testament afsluiten met aandacht te geven aan Jeremia 5:20-25 en 31:35-37 (cf Weippert 1981).

Weippert meent dat in Jeremia 5:20-25 duidelijk gezinspeeld wordt op het Noachitische verbond (1981:21vv), waar Oosterhoff evenwel niet van overtuigd is (1990:207). Toch menen wij dat het opmerkelijk is dat juist in deze profetie zo duidelijk verwezen wordt naar de macht en goedheid van God als schepper en onderhouder van de schepping. De dreiging van het water wordt door God voortdurend in toom gehouden - geheel overeenkomstig zijn beloften aan Noach. Ook de vaste tijden voor de regen, zo belangrijk in de klimatologische omstandigheden van Palestina, doen sterk denken aan wat Noach werd beloofd. Een canon-kritische benadering maakt het leggen van deze dwarsverbindingen mogelijk en geoorloofd. Opmerkelijk is ook de opmerking van de profeet dat de ongerechtigheden en zonden van het volk de vervulling van deze beloften kan hinderen, 5:25. Ook de aan Noach gedane beloften werken niet automatisch.

In Jeremia 14:19-22 wordt God gevraagd zijn verbond te gedenken en het te laten regenen, waartoe Hij in tegenstelling tot de afgoden in staat is. Weippert denkt hier aan Leviticus 26:44, waar het gedenken van het Horeb-verbond ter sprake wordt gebracht (cf van Selms 1972:206v). Als schepper kan God regen geven en als Verbondsgod moet Hij dat toch ook willen? Het zicht op de schepping raakt ook in dit verbond niet verloren. Schepping en verlossing staan in een wel heel onlosmakelijk verband. Dit wordt nog eens te meer duidelijk in Jeremia 31:35-37, waar we kort op willen ingaan. Juist in het beroemde hoofdstuk over het Nieuwe Verbond komt er een passage voor waarin het duidelijk gaat over de schepping, en dat in termen die aan het Noachitische verbond doen denken. Zeker, Noach komt niet ter sprake in Jeremia 31; maar canon-kritisch is er geen rechtsstreekse toegang tot de scheppingsoorsprong meer; daar zit de zondvloed en het verbond met Noach tussen. In de tekst van de canon, zoals we die in de bijbel voor ons hebben, volgt het verbond met Noach op dat met Adam; via Noach wordt een nieuw begin gemaakt met de schepping. In onze bijbels- en dogmatisch theologische bezinning kan men slechts via Noach tot de schepping toegang verkrijgen. De schepping, zoals zij thans is, is de door God door de zondvloed heen bewaarde schepping. Dit moet toch verrekend worden in ons nadenken over deze passage in Jeremia 31.

Van Selms (1974:81v) herinnert ook aan Jeremia 10:12-16; het gaat ook in deze passage om een doxologie waarin God als schepper en onderhouder wordt geprezen, die zijn schepping niet tot niet zal laten komen, geheel overeenkomstig het Noachitische verbond. Jeremia 31:36 verwijst naar Gods scheppingsordeningen, zie ook Psalm 136:1-9, naar het planmatige van de schepping, wat herinnert aan Genesis 1:1vv, wat door de zondvloed heen behouden is gebleven en door God

onderhoudend in stand wordt gehouden. Gods trouw aan de schepping wordt zicht- en tastbaar in zijn trouw aan Israel en omgekeerd. Deze basis voor Israels Godsvertrouwen wordt ook in Jeremia 33:23-25 onderschreven. Terecht stelt Weippert dat Israels verbondstrouw correlaat is met zegen in de schepping, die door God in deze weg voor chaotisering wordt bewaard (1981: 49). Het Nieuwe Verbond heeft ook consequenties voor de schepping (zie nog Rendtorff 1991:110). Op de eco-theologische consequenties van deze lokalisering van het Noachitische verbond in de geschiedenis van het genadeverbond komen we in ons volgende hoofdstuk terug.

3.2.3. *Het verbond met Abraham.*

Over het algemeen laat men in de bijbelse en dogmatische theologie de geschiedenis van het genadeverbond aanvangen met de roeping van Abraham, Genesis 12:1-3. Men neemt aan dat men met hem historisch zich op steviger grond bevindt dan met Adam en Noach, die veelal als figuren gezien worden uit de legendarisch aandoende prehistorie van Israel (Gispén 1970; Clements 1970; Jagersma 1979; De Moor 1990). Wij hebben er geen behoefte aan te velde te trekken tegen de historiciteit van Adam en Noach als werkelijk geleefd hebbende personen, Genesis 1-11; wij achten deze en dergelijke discussies overbodig in het kader van onze studie, die van canon-kritische uitgangspunten uitgaat, waarbij dit een secundaire vraagstelling wordt, die in dogmatisch verband wellicht wel weer aan betekenis kan winnen. Duidelijk is in elk geval dat Genesis 1-11 en 12-50 literair onlosmakelijk verbonden zijn en theologisch als een eenheid moeten worden behandeld (zie ook Vosloo 1985:13vv). Ook de uitvoerige debatten over de religie van de patriarchen (Alt 1953; Deist 1982; Buber 1956) laten we rusten; we verwijzen naar de studie van De Moor (1990), die aannemelijk heeft gemaakt dat een Jahwistische verbondsreligie heel goed paste in het geestelijk-religieuze klimaat van Israels Umwelt van die dagen.

3.2.3.1. Unilateraal of bilateraal verbond?

Het genade-karakter van het met Abraham gesloten verbond wordt door iemand als Hulst sterk benadrukt. Het was zijns inziens, in aansluiting bij Perlitt en Kutsch (1975:43; zie ook Anderson 1988:366), oorspronkelijk een unilateraal verbond, waarin de beloften van God centraal stonden, die vervuld zouden worden zonder dat daar Abraham of zijn nageslacht bij aan te pas zouden komen. Abrahams geloof en gehoorzaamheid, zie bij voorbeeld Genesis 15:6, waren nooit voorwaarden voor de vervulling van Gods beloften van nageslacht, land en zegen zijn voor de wereld. Hulst wijst ter versteviging van zijn argument op de eedzwering in verband met de beloften in Genesis 24:7; 26:3,24; 50:24v, waardoor iedere verdienstelijkheid van Abrahams kant uitgesloten moet worden geacht (Hulst 1975:44). Pas later onder invloed van de zogenaamd Priesterlijke

auteur zou het bilaterale aspect zijn ingevoerd, als het geval kan zijn in Genesis 17 en 22. Bij deze traditie zouden dan later, in de intertestamentaire periode, wetticistische leringen zich hebben kunnen aansluiten, zie bij voorbeeld Sirach (Hulst 1975:51v). Hoewel wij het waarderen in Hulst dat hij het genade-karakter van dit verbond zo benadrukt, toch zijn wij van mening dat hij onder invloed van Perlitt en Kutsch een oneigenlijke problematiek invoert in de discussie, die van genade en wet, geloof en gehoorzaamheid. Terecht stelt Lohfink (1965:151vv) dat nergens in het Oude Testament de genade-wet problematiek aan de orde komt als bij Paulus het geval is in zijn Romeinen- en Galatenbrieven. In heel het Oude Testament functioneert de wet als "heilige Ordnung der je schon vorher gnadenhaft von Gott gesetzten Heilswirklichkeit des Gottesvolkes" (1965:157). Er is nergens in het Oude Testament een concurrentie-positie tussen wet en genade, belofte en gehoorzaamheid, het unilaterale en bilaterale aspect van de verbondsrelatie tussen God en volk. Natuurlijk is het zo dat het verbond met Abraham unilateraal door God met hem wordt opgericht; het is een totaal nieuw begin na het debâcle in Genesis 11 beschreven met de geschiedenis van de torenbouw van Babel, waar de verbondsgeschiedenis met Noach op stuk leek gelopen te zijn. Soeverein wordt Abraham uit Ur geroepen om in vertrouwen op Gods beloften in Kanaän te leven. Het is een roepen van leven uit de dood; Abraham was een heiden in Ur die geen kennis had van God. Sterker kan het unilaterale karakter van dit verbond, dat dan in Genesis 15 gesloten wordt met Abraham in diepe slaap, 15:18vv, niet benadrukt worden. Maar beloften zijn gericht op geloof en gehoorzaamheid om te kunnen functioneren naar Gods bedoelen. En terecht schrijft Oosterhoff (1973:12v) dat de vervulling van de beloften geschiedt in de weg van geloof en gehoorzaamheid. Hij verwijst dan naar Genesis 18:18-19 als voorbeeld: de term *kennen* van Abraham komt hier voor, typisch verkiezingsterminologie, gevolgd door een *opdat*-zin, waarmee het doel van Abrahams roeping en verkiezing wordt aangeduid. Dat doel wordt omschreven als het gebieden van zijn nageslacht door Abraham om de weg des Heeren te bewaren door recht en gerechtigheid te doen, *opdat de Here aan Abraham vervulle wat Hij over hem gesproken heeft*, 18:19. De vervulling van de beloften correleert wel degelijk aan de geloofsgehoorzaamheid van Abraham en zijn nageslacht. Het bilaterale voortbestaan van dit verbond kan niet duidelijker omschreven worden. Om het dan via bronnensplitsing toch weer weg te verklaren, is behalve onbevredigend ook canon-kritisch onaanvaardbaar. Hulst heeft zich door Perlitt en Kutsch op een verkeerd spoor laten zetten. Het genadeverbond is vanaf het begin, vanaf Adam en Noach, berekend op de inzet van de mens voor de voortgang ervan. De tegenstelling tussen dit verbond en dat met Israel op Horeb gesloten, Exodus 19vv, als tussen een onverbrekelijk unilateraal en te breken bilateraal verbond wijzen wij dan ook af. In onze dogmatische bezinning zullen wij nog terug moeten komen op de problemen rond de (on-)verbrekelijkheid van het verbond.

3.2.3.2. De beloften aan de patriarchen.

In het boek Genesis, zoals het thans voor ons ligt in zijn finale, canonieke gestalte, zijn de beide delen 1-11 en 12-50 onlosmakelijk verbonden, en vormen ook deel uit van het grotere deuteronomistische geschiedwerk dat tot en met 2 Koningen loopt (Houtman 1980). Het is duidelijk de bedoeling onzes inziens het verbond met Abraham te zien tegen de achtergrond van wat in Genesis 1-11 aan de orde is geweest. En dan moeten we niet alleen denken aan de torenbouw te Babel, waar de geschiedenis van het Noachitische verbond muurvast leek gelopen te zijn in de onwil van de mensen God gehoorzaam te leven; men zocht zichzelf een naam te maken buiten de God van het verbond om. Hier sluit Genesis 12 direct op aan met de belofte aan Abraham zijn naam groot te zullen maken. Het antwoord op de crisis van Babel is de verkiezing en roeping van Abraham. Maar de dwarsverbindingen tussen de Noachitische en Abrahamitische tradities moeten ons evenmin ontgaan. We hebben al gewezen op de genealogische verbinding tussen Noach en Abraham, die uit het geslacht van Sem de zoon van Noach voortkwam, Genesis 11:10vv. Met Abraham zet God soeverein de geschiedenis van het verbond met de in Noach vernieuwde mensheid voort. Maar dat sluit in dat de beloften aan Noach gedaan niet onvervuld in Babel ten ondergaan maar in de voortgaande verbondsgeschiedenis vervuld zullen worden. Dequeker (1974: 19vv) wijst erop dat de derde belofte aan Abraham - namelijk dat in hem alle geslachten der aarde gezegend zullen worden - de zich nu ontvouwende geschiedenis van het volk Israel verbindt aan de in Genesis 1-11 vastgelopen geschiedenis der mensheid. In dat kader ziet hij de landbelofte aan Abraham als een voorlopige vervulling van de belofte aan Noach terzake van de aarde: de aardegarantie aan Noach wordt in eerste instantie vervuld in de landbelofte aan Abraham (Dequeker 1974:127; Wright 1983:46v,67v). Ook de belofte van nageslacht aan Abraham staat niet los van Gods zegen van Noach, die na de vloed uitgroeide tot een wereldwijde mensheid. Zegen voor het ganse mensengeslacht blijft er, maar van nu aan door middel van Abraham en het volk dat uit hem zal voortkomen. Dat er sprake is van een verenging - van de aarde naar het land, van de hele mensheid naar één volk - valt niet te ontkennen. Maar evenmin valt te ontkennen dat deze verenging geen reductie maar concentratie is met het oog op de ganse mensheid op deze aarde.

Zo moeten we de continuïteit niet minder dan de discontinuïteit in de ene verbondsgeschiedenis benadrukken. Er is coherentie maar niet minder contingentie in de verbondsgeschiedenis (Wielenga 1998). Dat de verbondsgeschiedenis voortgang vinden kon, is uitsluitend te danken aan het soevereine ingrijpen van God, die Abraham verkoos en riep tot zijn dienst. De continuïteit ligt verankerd in Gods genade; de discontinuïteit moet op rekening geschreven worden van de mensen. De contingentie wijst op de het geheel eigen karakter van de Noachitische fase tot aan de

Babelse verwarring, Genesis 11:1-9; de coherentie garandeert de continuïteit.

We willen nog wijzen op de plaats der verkiezing in dit verbond. Dat hier uitverkiezing aan de verbondssluiting met Abraham ten grondslag ligt, kan niet ontkend worden; in heel het boek Genesis speelt de uitverkiezing een doorslaggevende rol, wat we zouden willen samenvatten in de formule 'Jakob en niet Esau' (zie Holwerda 1954)! Wel moet bedacht worden dat hier de uitverkiezingsproblematiek van de na-Calvijnsse theologie-traditie nog niet aan de orde is; we moeten de behandeling van de relatie tussen verkiezing en verbond in Genesis niet belasten met de theologische problematiek van de relatie tijd-eeuwigheid uit een heel andere periode van de kerkgeschiedenis. Maar wie het unilaterale ontstaan van het verbond benadrukt, kan niet om de verkiezing heen. God koos deze man in deze plaats voor dit speciale doel. De vraag of Abraham van eeuwigheid door God verkoren was, is hier niet aan de orde, en mag dan ook niet aan de orde gesteld worden, omdat het hermeneutisch een historisch latere vraagstelling is, die dogmatisch en niet bijbelwetenschappelijk beantwoord kan worden. Het is ook weinig relevant in dit verband een discussie aan te gaan over de vraag of en wanneer in Israel een theologische bezinning op de verkiezing op gang kwam. Natuurlijk kan beargumenteerd worden, zoals ook gedaan wordt, dat een deuteronomistische hand de tekst hier bewerkt heeft, wat meestal neerkomt op een vrij late datering van het verkiezingsdenken (Vriezen 1974; Labuschagne 1987a). Afgezien van de omstredeheid van heel deze argumentatie in de oudtestamentische bijbelwetenschap zelf (Paul 1988; Houtman 1980; Hoftijzer 1956), willen wij benadrukken dat het unilaterale aangaan van een verbondsrelatie door God met de mens niet anders dan op verkiezing kan berusten. De logica van deze constatering is onzes inziens evident.

Vergeeten we niet op te merken dat het hele verbondsgebeuren woord-centraal gestructureerd is. Het is zeker niet te ver gezocht hierin een parallel te zien met het scheppingsgebeuren, zoals Genesis 1 vv erover schrijven. God schiep door het woord; maar hij schiep zijn volk uit Abraham niet minder door zijn woord. Maar spreken is gericht op horen en gehoorzamen, wil het zin en betekenis hebben. Gods woord keert nooit ledig tot hem terug, getuigen de profeten, waarvan en de schepping en de roeping van Abraham een illustratie is. Kenmerkend voor Gods spreken is dat het voor alles een belovend spreken is dat beoogt een relatie te stichten, waarvan het verbond de formalisering is. In de verbondsrelatie gaat het centraal om het belovend spreken van God waarop Abraham in dit geval gelovig en gehoorzaam moest antwoorden. Zo zou het verbond kunnen worden getypeerd als een woord-antwoord relatie.

Duidelijk gaan de beloften hier voorop, nog voordat er sprake kan zijn van Abrahams geloofsgehoorzaamheid. De nieuwe inzet komt helemaal van Gods kant, maar er wordt wel gerekend op Abrahams positieve reactie: hij verlaat Ur en gaat naar Kanaän, Genesis 12:4. Stel dat het totaal

onverwachte was gebeurd - Abraham die geweigerd had Ur te verlaten, een alleszins verklaarbare reactie - dan zou inderdaad dit initiatief op niets uitgelopen zijn geweest. Te stellen dat dit speculatie is, die in strijd komt met de soevereine overmacht van een genadige God, gaat niet op, als we bedenken dat in hetzelfde boek Genesis wordt verteld van het totaal onverklaarbare vallen in zonde van de eerste mensen, Genesis 3. Wat toen niet had moeten kunnen gebeuren, gebeurde. In Genesis 12 gebeurde niet, wat had kunnen gebeuren. Dit wijst duidelijk op het bilaterale voortbestaan van de verbondsrelatie, waar het unilaterale ontstaan ervan op is aangelegd. In rekening moet worden gebracht dat het verbond pas in Genesis 15:18vv wordt gesloten, nadat Abraham zijn geloof al bewezen had, en waarover God zich positief uitliet, Genesis 15:6. De al bestaande relatie wordt hier duidelijk geformaliseerd; het wordt een verbintenis met een rechtsgeldig karakter, daar wijst het cultische raamwerk waarbinnen de verbintenis wordt aangegaan, duidelijk op. De vastheid en stabiliteit van het verbond wordt zo tot uitdrukking gebracht (König 1987: 102v) in een tijd waarin verbondssluitingen ook in de religieuze sfeer niet ongebruikelijk waren (zie voor Oegarriet: De Moor 1990). Het is daarom niet geheel korrekt om in Genesis 12 al te spreken van het verbond met Abraham; dat kwam pas in Genesis 15 en 17 tot stand (*contra* König 1987:108v).

De besnijdenis als teken van dit verbond, Genesis 17, duidt ook de correlatie van belofte en geloof aan. Juist het feit dat babies van acht dagen oud besneden werden, wijst op het genadekarakter van het verbond, op het overwicht van de beloften van God. Maar het feit dat mensen gelovig deze besnijdenis moesten uitvoeren, duidt de geloofsgehoorzaamheid aan, waarzonder het sacrament niet zou kunnen functioneren. Dit sacrament laat het samengaan van het uni- en bilaterale aspect van de verhouding met God tot haar recht komen. Deze sacramentele handeling neemt het kind officieel op in het verbond, constitueert de relatie tussen God en het kind, waardoor het deel krijgt aan de beloften en de heilsinhoud ervan (König 1987:67). Het sacrament van de besnijdenis, wat in later tijden ook gepaard ging met offeranden in de tempel, maakt het verbond tot een verbintenis, waarin de afspraken over en weer legaal zijn vastgelegd. Het is goed te bedenken dat de besnijdenis ook heidenen was toegestaan, wat wijst op de inclusiviteit van het verbond (Palmer Robertson 1980:154), wat ook onder het Mozaïsche verbond het geval was, zie Exodus 12:43v bij voorbeeld.

Op dit punt van onze bespreking lijkt het ons goed kort in te gaan op de inhoud van de beloften zelf, die niet alleen aan Abraham gedaan zijn, maar ook bevestigd werden aan zijn nageslacht: Genesis 12:1-3; 13:14v; 15:18v; 17:15v; 18:18v; 26:2-5; 28:13v; 35:11v; 48:3v. Aan alle patriarchen werden fundamenteel dezelfde beloften gedaan (cf Oosterhoff 1973:18), waar ook elders in het Oude Testament telkens naar wordt verwezen. Te denken valt bij voorbeeld aan Exodus 32:13

waar Mozes in zijn voorbede voor Israel na de zonde met het gouden kalf, zich juist op deze beloften beroept (Oosterhof 1973:22). Voor verwijzingen bij de profeten zie Oosterhoff (1973: 29). Maar de vraag is waar het om gaat in deze beloften. In Genesis 12:1-3 komen drie beloften ter sprake: die van nageslacht, van een land, en van een zegenrijke uitwerking op de gehele mensheid. Wil Abrahams nageslacht tot een zegen kunnen zijn voor de gehele mensheid, dan heeft ze een land nodig waarin Gods zegen van Abraham en zijn nageslacht zicht- en tastbaar wordt voor de ogen der heidenen, Genesis 26:12v, 24v, 28v. Dat Abraham in Kanaan tot een zegen is voor de volkeren, kan blijken uit het verhaal in hoofdstuk 14; uit Genesis 12:10vv blijkt dat wanneer Abraham zich buiten Kanaan begeeft en in Egypte zijn toevlucht neemt, dat voor Egypte het aller-eerst geen zegen maar vloek oplevert; een les die later ook door Isak geleerd moest worden, Genesis 26:2vv. Het is onjuist een der beloften te isoleren van de anderen; slechts in onderlinge samenhang hebben ze betekenis. Maar de land- en nageslachtbeloften vinden hun vervulling in de derde belofte aan Abraham. Met König (1987:90) kan men stellen dat deze drie beloften samen de kernbelofte uitmaken van het verbond de geschiedenis door: Ik zal uw God zijn, waar dan het antwoord op aansluit: en u zult mijn volk zijn. God zal zijn volk in staat stellen zijn volk te zijn. Maar hoe juist dit op zich zelf ook is, deze formulering vinden wij in het kader van het Abraham-verbond nog niet. Wel is het zo dat in het land God zich de God van Abraham en zijn nageslacht bewees maar met het oog op de gehele mensheid: Genesis 18:18v (cf Hedlund 1991:32vv). Tegelijk moet bedacht worden, waar we al op gewezen hebben, dat dit verbond niet soteriologisch moet worden versmald, als zou het alleen om heil voor mensen gaan! In dit verbond wordt het Noachitische in gewijzigde vorm, aangepast aan de nieuwe omstandigheden, voortgezet. In de landbelofte komt de aarde-garantie aan Noach op verkleinde schaal terug. In Kanaan zal de door de vloed heen geredde schepping gezegend worden en aan Abraham en zijn nageslacht worden toevertrouwd, zodat de opdracht van Genesis 1:26vv, herhaald in Genesis 9:1vv, vorm en gestalte kan worden gegeven.

3.2.3.3. De nawerking van de beloften van de patriarchen in het Oude Testament.

Een bekende gedachtegang in de gereformeerde theologie is dat in het Nieuwe Testament het Abrahamitische en Nieuwe Verbond identiek zijn, en dat het Mozaïsche verbond als Oude Verbond is achterhaald, met verwijzing onder andere naar Galaten 3 (zie König 1987:92vv). Kan gezegd worden dat reeds in het Oude Testament het Abrahamitische verbond de plaats van het Mozaïsche gaat innemen, zodat de weg voor het nieuwtestamentische spraakgebruik wordt voorbereid? Op de relatie tussen Oude Verbond en het Mozaïsche komen we nog terug.

We onderzoeken eerst kort het tekstmateriaal in het boek Jesaja: 29:22; 41:8; 51:2; 54:1; 63:16.

Met name in II Jesaja, ten tijde van Juda's ballingschap in Babel, in het zogenaamde troostboek, 40:1v, komt Abraham ter sprake. Juist deze historische omstandigheden maken het aanwenden van de Abraham-tradities begrijpelijk. Abraham die in moeilijke omstandigheden zijn geloof behield en God gehoorzaam leefde, wordt Juda in ballingschap als voorbeeld voorgehouden; maar tevens wordt zo geappelleerd aan het geloof in de beloften aan Abraham, waarin nageslacht en land zo'n belangrijke rol speelden. God zal deze beloften gestand doen. Het gaat in alle gevallen om heilsprofetieën op 63:16 na, waar Abraham en Jakob tegen het na-exilische Juda in stelling worden gebracht (Ohmann 1994:732). Het moet verder opvallen dat in II Jesaja de Abraham-tradities in één verband voorkomen met de Knechtstradities; dat zal niet op toeval berust hebben. Maar dit moet voorkomen dat het Abrahamitische en Mozaïsche verbond tegen elkaar uitgespeeld worden, want de Knecht wordt nooit in stelling gebracht tegen het op Horeb gesloten verbond met Israël; juist integendeel: het Mozaïsche verbond zal door de Knecht vervuld worden. We zullen nog zien hoezeer beide verbonden op elkaar aansluiten. Maar zo kan beargumenteerd worden dat Juda via het Mozaïsche verbond deel had aan de beloften aan Abraham gedaan, 41:8.

De terugkeer uit ballingschap wordt ook als het begin gezien van een nieuwe heilstoekomst, waarin de beloften aan Abraham alsnog gerealiseerd zullen worden door Gods genadig ingrijpen, dat vergeleken wordt met het wonder van de geboorte van nageslacht uit een onvruchtbaar echtpaar, 51:2 (Koole 1990:112v). Dit heil zal ook wereldwijde dimensies kennen, 51:4v, zie Genesis 12:3. Koole meent dat we in Jesaja 51 in dezelfde sfeer zijn als in Jeremia 31, waar het over het Nieuwe Verbond gaat: de term komt niet voor, maar de zaak wel degelijk (Koole 1990: 128). In III Jesaja ontvangt dit heil dan zelfs kosmische dimensies: een nieuwe hemel en aarde, Jesaja 63v, waar Jesaja 51:3 al op kan preluderen. In 54:1v komt de naam Abraham niet voor; wel staat duidelijk de lachende Sara op de achtergrond van de profetie (Koole 1990:275). De huwelijks-metafoor voor de verbondsrelatie tussen God en volk, bekend uit Hosea en Jeremia, wordt ook hier gebruikt, wat toch heenwijst naar een nieuw verbond, ook al komt de term zelf niet voor, en dat in verband met de Abraham-traditie. Dat in 54:10 het vredesverbond met zijn Noachitische elementen vermeld wordt, wijst erop hoe de verschillende tradities samenverknoopt worden, en vastgeknoopt aan de figuur van de Knecht, zie Jesaja 53:5, in wie het verbond zal worden gerealiseerd, zie ook Jesaja 42:6; 49:8.

Niet zonder reden kon in het Nieuwe Testament voor het Nieuwe Verbond teruggegrepen worden op het verbond met Abraham, zonder dat in het Oude Testament zelf reeds een tegenstelling te constateren valt tussen de verschillende verbonden. In het Nieuwe Testament waren er 'theologische' redenen om die tegenstelling tussen beide verbonden te maken, waar we nog op zullen moeten terugkomen. In II Jesaja worden de Abraham-tradities eerder pastoraal dan 'theologisch'

toegepast. De vraag naar afhankelijkheid van II Jesaja bij voorbeeld van Jeremia 31 lijkt ons weinig zinvol. Zoals uit Jesaja 29:22 al blijken kan, behoorde de verbinding van Abraham met een nieuwe heilstoekomst tot het aloude profetische gedachtegoed, waaruit de verschillende profeten geput kunnen hebben. Te denken valt ook aan een oudere, voor-exilische profetie als die van Micha 7:18-20 (cf Van der Woude 1975).

Vervolgens geven we aandacht aan het gebruik van de Abraham-traditie in Ezechiël 33:23v. Voor een goed begrip van de situatie moeten Ezechiël 11:15 en 12:19 bij de discussie betrokken worden. Het voert te ver in te gaan op de rol die het *Volk des Lands* speelde in Jerusalem en in de ballingschap na 597 vC (zie Wielenga 1990:76v). Wij menen dat de armen van het *Volk des Lands*, 2 Koningen 25:12; Jeremia 52:16, als managers werden aangesteld over de landerijen van de leiders van het *Volk des Lands*, die in ballingschap waren gevoerd. Tussen beide partijen ontstond er een hevig conflict over het grond- en landbezit, tussen 597 - 586 BC. Met een beroep op de Abraham-tradities betoogden de in Juda achtergeblevenen dat zij als bewoners van het land er recht op hadden en dat in tegenstelling tot hen die weg gevoerd waren naar Babylon. God zou hen verlaten hebben en aan hun lot hebben overgelaten; zij hadden derhalve geen rechten meer binnen Juda. Bij de volgende wegvoering, in 586 vC, verhevigde zich dit conflict nog (Wielenga 1990). Opnieuw bleven er velen achter, met name kleine boeren, die loyaal Jahwistisch waren en meenden dat de landbelofte aan Abraham alleen op hen van toepassing was. Ezechiël wijst van Godswege dit beroep op Abraham af, 33:23v. Dat beroep gaat allereerst niet op, omdat de achtergeblevenen net zo min de Mozaïsche wet hielden als de weggevoerden, wat de vervulling van de Abrahamitische beloften juist op spel zette. Voorts werd de heilstoekomst niet gekoppeld aan de in Juda achtergeblevenen, maar juist aan hen die uit ballingschap zouden terugkeren, zie bijvoorbeeld Ezechiël 40-48. Het toekomstige heil komt via Babel en niet uit het verwoeste Jerusalem. De Abraham-traditie wordt zo beschermd tegen misbruik ervan, waar later het Nieuwe Testament zeker bij kon aansluiten. De beloften aan de patriarchen correleren met geloof en gehoorzaamheid voor de vervulling ervan. Tenslotte merken we ook bij Ezechiël geen spanning tussen het Abrahamitische en Mozaïsche verbond als tussen Nieuw en Oud verbond. Ook in Ezechiël 36-37 waar de beloften aan de patriarchen ter sprake komen, overigens zonder het noemen van hun namen (zie Oosterhoff 1973:29), is er geen aanuiding van enig contrast tussen beide verbonden. Opnieuw kunnen we stellen dat ze in elkaars verlengde liggen, op elkaar aansluiten, ondanks de contingente discontinuïteit tussen beide verbondsfasen. Het verbond met Abraham is het oudere, meer fundamentele; het via Mozes gesloten verbond is er een vernieuwde uitwerking van in een nieuwe historische situatie na het echec in Egypte, waar Gods belofte van nageslacht volledig in vervulling ging maar waar het volk als volk van God haast ten gronde ging. Vóór we daar verder op ingaan, geven we eerst nog kort aandacht aan het voorkomen van de

Abraham-traditie in de Psalmen.

In aanmerking komt eigenlijk alleen Psalm 47:10 (zie Ridderbos, 1973; Weiser 1966). Deze Psalm zinspeelt op het gebeuren van 2 Samuel 6: David brengt de ark over naar de pas op de Jebusieten veroverde Sionsburcht, ook wel de stad van David genoemd. De Psalmist ziet hierin de vervulling van de beloften aan Abraham gedaan, Genesis 12:1vv; 17:4vv. Het land is nu voorgoed als geschonken erfenis in de handen van Israel, en God troont er nu vanaf de ark (Wielenga 1990:96) en woont onder zijn volk de aarde tot heil en zegen. In Abraham zouden alle geslachten der aarde gezegend worden. Een begin daarvan valt te zien in Davids tijd, toen de ark op de Sion werd geïnstalleerd, 2 Samuel 5-8: de volkeren door David overwonnen werden zo onder de zegen- en heilrijke koningsheerschappij van Israels God op de Sion gebracht. De Psalmist ziet dan ook de volkeren, samen met Israel verenigd tot het ene Godsvolk met Abraham als gemeenschappelijke stamvader, deze God loven en prijzen, vs 10. De beloften aan Abraham worden vervuld in het Mozaïsche verbond. Van een tegenstelling tussen beiden is geen sprake.

3.2.4. *Het Mozaïsche verbond.*

In deze paragraaf zullen verschillende zaken aan de orde moeten komen. Allereerst zal de relatie tussen het verbond met Abraham en dat met Israel op Horeb gesloten onderzocht worden. Vervolgens zal bekeken moeten worden of dit verbond in Exodus 34 na de zonde met het gouden kalf slechts vernieuwd werd of ook structureel veranderd, terwijl dan ook de tekst van Exodus 19-24 en 32-34 kort onze aandacht zal moeten hebben. In het kader van het Mozaïsche verbond zullen we ook het verbond met David bespreken, omdat onzes inziens dit laatste verbond een verbijzondering daarvan betekende. We zullen ook ingaan op de vraag naar de nageschiedenis van het Mozaïsche verbond met name in de profetische boeken en in de na-exilische literatuur, waarbij de relatie tot het zogenaamde Nieuwe Verbond centraal zal staan in ons onderzoek. Het zal duidelijk zijn dat er een monografie gewijd kan worden aan deze stof; wij hebben slechts een paragraaf ter beschikking. Korthed en bondigheid zal onze behandeling ervan moeten kenmerken, waardoor veel wat bespreking waard is, zal moeten blijven liggen.

3.2.4.1. Relatie tussen de verbonden met Abraham en Mozes.

We hebben al gezien dat het Oude Testament zelf nergens een tegenstelling kent tussen het Abrahamitische verbond als het eigenlijke, fundamentele verbond en het Mozaïsche als een verbond van minder kaliber, dat ook nooit bedoeld was om het eigenlijke verbond te zijn. Deze vanuit het Nieuwe Testament opkomende problematiek mogen we hermeneutisch bij het verstaan van het

Oude Testament op dit punt niet inbrengen. Later zullen wij er op moeten terugkomen. De relatie tussen beide verbonden is een positieve. We hoeven nog niet met Dohmen (1993:72vv) mee te gaan, die in Exodus 19:5 'mijn verbond' uitlegt als het reeds bestaande verbond met Abraham, om toch te erkennen dat het verbond Abraham vernieuwd en aangepast aan de nieuwe historische omstandigheden in het Mozaïsche verbond wordt voortgezet. Rendtorff (1991:129) verwijst bijvoorbeeld naar Exodus 2:24, waar gezegd wordt dat God zijn verbond, met de patriarchen gesloten, gedacht, wat leidde tot zijn daadwerkelijk ingrijpen in de geschiedenis ten behoeve van het volk uit Abraham gesproten, Exodus 3:6vv. In de huidige canonieke gestalte van het deuteronomistische geschiedwerk gaat het in het op Horeb gesloten verbond niet om een nieuw en ander verbond maar om hetzelfde verbond dat met Abraham gesloten was. De beloften aan Abraham gedaan, Genesis 12:1-3, werden vervuld. Het beloofde volk is er al; de faro met al de hem ter beschikking staande middelen slaagde er niet in dat volk, dat hem vrees inboezemde, te liquideren, waarachter de trouw van de God van het verbond met Abraham werd gezien, die niet laat varen het werk dat zijn hand begon. Wil Israel als volk een bron van zegen en heil voor de wereld worden, dan zal ze niet in Egypte kunnen blijven. Israels verblijf in Egypte is juist een bron van vrees en onheil voor Egypte zelf, zie Genesis 12:10vv; 26:24vv; Exodus 7-14. De landbelofte zal nu vervuld gaan worden tot heil der mensheid en zegen voor de wereld.

Ook in Jozua 24:15 worden beide verbonden aan elkaar gekoppeld (Koopmans 1990:349vv). Het moet in dit verband opvallen dat het verbond juist in *Sichem* vernieuwd werd, waar ook de patriarchen God aanbeden hebben, Genesis 12:6-8; 33:20; 35:5. Het op Horeb met Israel gesloten verbond kan geen ander dan het met de patriarchen gesloten verbond zijn geweest, zij het in een geheel andere situatie, een situatie waarin van een gedeeltelijke vervulling van de oorspronkelijke beloften gesproken kan worden. Het spreekt dan ook vanzelf dat de beloften van het Noachitische verbond meegingen en niet achterbleven. Ondanks alle discontinuïteit moet de continuïteit van de ene verbondsgeschiedenis niet uit het oog verloren worden.

3.2.4.2. Het vernieuwde Horeb-verbond.

Dohmen (1993) en Rendtorff (1991) maken er attent op dat het in Exodus 24 gesloten verbond met Israel in Exodus 34 geheel en al vernieuwd werd, nadat het in Exodus 32 haast tot niet gekomen was als gevolg van de zonde met het gouden kalf (zie ook O'Kennedy 1997:52-61). We kunnen dus dit verbond nu niet anders meer waarderen dan vanuit de optiek van Exodus 32-34. Vandaar dat het noodzakelijk is een korte vergelijking te maken tussen Exodus 19-24 en 32-34.

Allereerst is duidelijk dat het in Exodus 34 om het ene en zelfde verbond gaat dat God met Israël op Horeb sloot, Exodus 24. Het moet opvallen dat wat kenmerkend was voor de eerste versie ervan, het zogenaamde Bondsboek en de Decaloog, Exodus 24:12; 31:18, ook de tweede versie ervan bleef kenmerken, 34:1,4,28. In Exodus 34:10,27 is derhalve sprake van eenzelfde en niet van een ander verbond dan dat met Israël op Horeb al gesloten was (Dohmen 1993). Het is dan ook goed op te merken dat Mozes in zijn voorbede voor Israël zich uitdrukkelijk beroept op het verbond met Abraham, Exodus 32:13 par. Genesis 22:16v; 17:8; Exodus 33:1. Wel moet het verschil ook in rekening gebracht worden. De positie van Mozes als middelaar is verstevigd, zie Exodus 33:7vv; 34:29v. Het gezicht van Mozes weerspiegelde de heerlijkheid van God zodanig, dat hij het moest bedekken terwille van het volk - een aanduiding ook dat de afstand tussen God en volk sinds het gouden kalf incident toegenomen was (zie ook Zenger 1982:141;153). Alleen terwille van de middelaar zette God zijn verbond voort na de crisis met het gouden kalf. God is genadig en barmhartig, 34:6vv, voor zijn volk maar niet zonder de middelaar. Vandaar dan ook dat de dood van Mozes buiten het beloofde land zo'n zware hypotheek zetten zou op de voortzetting van het verbond binnen het beloofde land - een problematiek waar ook in Deuteronomium 9-11 aandacht aan gegeven wordt: toorn en genade van God wordt bemiddeld door Mozes' voorbede. Trouwens, Deuteronomium 10:2 maakt duidelijk dat het vóór-en na het gouden kalf incident om het ene en zelfde verbond gaat. Dat dit zo vernieuwde verbond voluit een genadeverbond mag heten, lijkt voor zichzelf te spreken. De vergeving der zonden is voor dit verbond niet minder centraal dan het zal zijn voor het in Jeremia 31 aangekondigde Nieuwe Verbond, cf 33:13. Vandaar dat de vraag wat het *nieuwe* van het Nieuwe Verbond is, nog uitdrukkelijk aan de orde zal moeten komen.

3.2.4.3. De wet en het verbond.

Het *nieuwe* van het Nieuwe Verbond wordt vaak gezocht in de wet die in de nieuwe bedeling in het hart zal geschreven staan. Dat doet de vraag opkomen naar de positie en functie van de wet in het Mozaïsche verbond (Gese 1977:55-84; Childs 1993:131vv,533vv). Tot op vandaag bestaat er een tendens in de theologie om vanuit een Paulinische optiek de relatie tussen de wet en dit verbond te beschouwen. Dat lijkt ons hermeneutisch ten ene male onjuist, zoals we in ons inleidende hoofdstuk hebben beargumenteerd. Om dezelfde reden moet gezegd worden dat ook de vragen rond de natuurwet in dit kader niet aan de orde mogen komen (cf Douma 1980:62vv). Bij een behandeling van Romeinen 1-2 kan dat zin hebben, niet bij een discussie over de plaats van de wet in het Mozaïsche verbond.

Wie in Exodus 19-24 de plaats van de wet in kader van het verbond nagaat, wordt door een paar

zaken getroffen. Allereerst valt het zware accent op het unilaterale ontstaan van het verbond op. In het algemeen moet dan gewezen worden op het herhaalde afdalen van God naar de top van de berg Horeb waar Hij zich in theofanie aan Mozes openbaart: 19:3,18; 24:9vv. Het gaat om openbaring van God in zijn koninklijke majesteit over de ganse aarde (Zenger 1982:51), die doet denken aan vergelijkbare theofanieën in Jesaja 6, Ezechiël 1 en Zacharia 4. In dit verband wordt de wet door God zelf ter sprake gebracht. Het is Hij die het verbond met Israel sluit en zijn wet afkondigt en het volk oplegt. Ook al is er in Exodus 24:8v sprake van het verbond als wederzijdse relatie (Zenger 1982:147), de actie gaat intergraal van de zich op Horeb openbarende God uit.

Te wijzen valt verder in Exodus 19 op de volgorde van de verzen 4 en 5: eerst wordt verwezen naar de uittocht uit Egypte en Israels veilige tocht door de woestijn naar Horeb; daarna komt het *luisteren* als vorm van het onderhouden van het verbond aan de orde, het bilaterale voortbestaan van het verbond. De wet functioneert als weg waarlangs het verbond voortbestaat, niet ontstaat. Te letten valt verder in Exodus 19 op de volgorde van de verzen 5 en 6: eerst wordt er gewezen op de verkiezing van Israel dat Gods eigendom is temidden van de volkeren; daarna wordt gezegd dat Israel als een heilig, dat is: een God toegewijd en van het heidendom afgezonderd, volk de volkeren zal dienen als een natie van priesters (Houtman 1989:400). Priesters hadden een bemiddelende rol te spelen tussen God en volk; zo zou Israel als heilig volk een bemiddelende rol hebben te vervullen tussen God en de volkeren. Door de volkeren priesterlijk te dienen als een heilig volk zou zij de brug vormen tussen God en de volkeren. In dit verband staan dan ook de bepalingen van de Decaloog en het Bondsboek, Exodus 20-23, waarin vooral de zorg voor de sociaal zwakken opvalt (Wright 1983:148vv). Israels heiligheid kwam uit juist in deze zorg en zou zo het gezicht van haar God mogen tonen naar de volkeren toe. De wet, als Decaloog en Bondsboek, werd Israel gegeven om een heilig volk te kunnen zijn dat haar roeping als koninkrijk van priesters in de wereld zou nakomen.

Eichrodt (1966:310) vat het goed als volgt samen: "It is apparently no contradiction that a communal relationship with mutual rights and duties, can be seen at the same time as a gracious benefaction of the superior partner." Eichrodt zinspeelt hier op de oudoosterse vazalverdragen, waarin een vorst zich aan een ondergeschikte verbinden kon op gelijke wijze. Zo kan de gemeenschap tussen God en volk bestaan en functioneren. Uit Exodus 19 blijkt overduidelijk dat Israel zich te verbinden had tot luisteren naar en het nakomen van de wet, wilde de verbondsgemeenschap in stand blijven. Het feit dat er zegen en vloek verbonden werden aan het houden van de wet, wijst er op dat God Israel als bondgenoot serieus nam, dat haar inbreng er werkelijk toedeed, dat er geen zegen voor de volkeren zou zijn zonder haar wetsgehoorzaamheid; maar ook dat God Israel zo beschermde tegen verbondsverzaking, wetsongehoorzaamheid. De vloekformules en

sancties moeten als heilscategorieën uitgelegd worden. Ze dienen om de relatie te onderschragen en te verstevigen, en moeten niet uitgespeeld worden vanuit een Paulinische optiek tegen liefdevolle barmhartigheid en grootmoedige genade van God jegens het volk (Eichrodt 1966:314vv). Dat Israël zonder Gods genade niet in staat zou zijn de wet te houden, en het verbond na te komen, komt aan de orde in onze bespreking van de plaats van de cultus in het verbond. Hier wijzen we er nog op dat ook in Exodus 34 de verhouding wet en evangelie op dezelfde manier wordt gesteld. Na de genade-openbaring in vs 6 wordt de Decaloog opnieuw in stenen tafelen gegrift en Israël opgelegd, vss 11vv. Met name 34:27v zijn duidelijk: de opgeschreven woorden, insluitende de Decaloog, worden hier zelfs de grondslag van het verbond genoemd. Wie de wet doet, zal daardoor leven! In het kader van het verbond is dat een uitspraak die nog altijd onveranderd geldt (cf Wenham 1978:3vv,24vv).

Dat deze wet een zaak van het hart moet zijn, en geen uitwendige vormengodsdienst, blijkt uit Deuteronomium 30:1-10; 30:14 (McCarthy 1985:363-374). We laten allerlei dateringsvragen die rond Deuteronomium spelen, rusten. We menen dat de wet als zaak van het hart altijd al tot Israëls geloofsbezit behoorde. Het laat zich ook niet indenken dat dat anders geweest zou kunnen zijn. Juist als het verbond tussen God en volk wordt beschouwd als een relatie als tussen vader en zoon, als tussen man en vrouw, kan er oog komen voor de wet als zaak van het hart. Trouwens, het tiende gebod van de Decaloog maakt alle uitwendige vormengodsdienst die buiten het hart zou omgaan, onmogelijk. Ook tijdens de "oude" bedeling was de wet een zaak van het hart, die ook in de harten geschreven stond, wat ten tijde van Jeremia inderdaad niet meer het geval was. We komen nog terug op de vraag wat het Nieuwe Verbond zou onderscheiden van het Mozaïsche verbond. Eerst willen we de vraag naar de relatie tussen cultus en verbond behandelen.

3.2.4.4. Cultus en verbond.

Verbond, wet en cultus zijn met elkaar verbonden concepties, zoals blijken kan uit Exodus 19-24 en 32-34 maar ook uit Deuteronomium 9-10. Opnieuw moet de insnijdende gebeurtenis van de zonde met het gouden kalf in rekening gebracht worden. In Deuteronomium 9-10, waar een terugblik wordt gegeven op het gebeuren, wordt benadrukt dat Mozes de middelaar van het verbond de Decaloog opnieuw uit Gods hand ontving, gegrift op stenen platen, en hen in de ark met het verzoendeksel legde, die op zijn beurt weer in de tabernakel geplaatst moest worden, beschermd en bediend door levitische priesters. Niet alleen wordt zo de wet en de wetsgehoorzaamheid en zo de voortgang van het verbond ingevouwen in de cultus, wat op zich van belang is om te noteren. Maar niet minder komt er zo meer afstand tussen God en Israël: de

stenen tafelen zijn niet meer publiek zichtbaar; te midden van een natie van priesters gaat een speciale priesterklasse functioneren. Zeker in Deuteronomium wordt dit verbonden met de aanstaande dood van Mozes, die een minder volmaakte middelaar is gebleken dan tijdens het Horeb-gebeuren nog verwacht mocht worden, verg. 1:37; 3:23vv; 4:22; 31:1vv; 32:48vv; 34:1vv. In plaats van Mozes' middelaarschap komt er een uitgebreide cultusorganisatie als schokbreker tussen wetsongehoorzaamheid en Gods toorn en straf daarvoor, opdat het voortbestaan van het verbond niet voortijdig teloor zou gaan (De Jong 1987:1/80).

Ook vergelijking van Exodus 24 met 34 brengt iets dergelijks aan het licht.

In Exodus 24 wordt het verbond geratificeerd en de relatie geformaliseerd, waarbij boek en bloed des verbonds, vss 6-8, op elkaar betrokken worden, verg. 2 Koningen 23:1-3; Nehemia 8-10. Ook hier wordt wetsgehoorzaamheid ingevouwen in de cultus: eerst wordt het bloed op het altaar gesprengd, waarna de wet gelezen wordt, waarop het gelovige amen van het volk klinkt, om dan te eindigen met bloed sprenkelen op het volk. Het bloed, dat verzoenende kracht van God ontvangen had, omgeeft de wetsgehoorzaamheid van Israel en garandeert de voortgang van het verbond. De cultus garandeert de voortgang van het verbond en ontkracht de beschuldiging dat er hier van wetticisme sprake is. Tevens valt in vergelijking met Exodus 34 op dat er na de zonde met het gouden kalf meer afstand gekomen is tussen God en volk. Dat blijkt niet alleen uit de zwaardere accentuatie van Mozes' middelaarschap. Maar het wordt onderstreept door het terugtreden van het volk bij de hernieuwde verbondssluiting. In Exodus 34 spelen de oudsten, die het volk vertegenwoordigden en God mochten zien en voor zijn aangezicht aten, Exodus 24 (Vriezen 1972:100vv), geen rol meer, er wordt dan trouwens ook door Mozes helemaal niet meer gegeten. Zegt Exodus 24:8 dat God met Israel het verbond sloot, en was Mozes in het volk begrepen, in Exodus 34 sluit God het verbond met Mozes en is het volk in hem begrepen (Zenger 1982:147). In Exodus 34 is het ook alleen Mozes die Gods theofanie, en dan nog verholder dan in Exodus 24, mag aanschouwen. Het voortbestaan van het verbond heeft aan een zijden draad gehangen, en het wordt nu, sterker dan tevoren nog, verankerd in het middelaarschap van Mozes, dat dan later door de cultus vervangen zal worden.

We zijn in elk geval van oordeel dat verbond, wet en cultus onlosmakelijk verbonden zijn, en dat het een niet zonder het ander kan. Het vernieuwde Horeb-verbond is voluit een genadeverbond dat toekomst heeft niet dankzij de wetsgehoorzaamheid van Israel, hoe zeer dat ook van haar gevraagd wordt, maar krachtens de cultus als weg van verzoening met God. Dat hier ook de tabernakel of tempel ter sprake gebracht zou kunnen worden, als de plaats der verzoening, zoals dat in Deuteronomium 12 dan ook gebeurt, is buiten twijfel. We wachten daar echter mee totdat we aan het Davidische verbond toekomen.

3.2.5. *Het Davidisch verbond.*

Binnen de kring van het mozaïsche verbond werd het Davidisch verbond opgericht, 2 Samuel 7; 1 Kronieken 17. Dit verbond is van grote betekenis gebleken voor de ontwikkeling van Israels godsdienstgeschiedenis, zoals die in het Oude Testament beschreven wordt. In heel het Oude Testament, maar niet minder in het Nieuwe Testament, werkt dit verbond door. Vandaar dat er niet alleen verbindingslijnen zijn met het op Horeb gesloten verbond (Gunneweg 1960:335-341), maar niet minder met het Abrahamitische en Nieuwe Verbond. We zullen daarom iets dieper op dit verbond moeten ingaan, waarbij we allereerst stuiten op de problematiek van de opkomst van de monarchie in Israel. In aansluiting bij wat we elders (Wielenga 1990:95-121) al over deze problematiek geschreven hebben, maken we daar een paar korte opmerkingen over. Daarna komt dan de verbondssluiting met David aan de orde, waarbij we ook speciaal aandacht schenken aan Davids wens een tempel voor God te bouwen, en de plaats die de tempel in Israels godsdienst had in te nemen.

3.2.5.1. De opkomst van de monarchie in Israel.

De opkomst van de monarchie in Israel wordt beschreven in de als narratieve eenheid beschouwde hoofdstukken (7) 8-12 van 1 Samuel (McCarthy 1973:403; cf Mayes 1978). In dit gedeelte kunnen we onderscheiden tussen een anti- en pro-monarchale traditie. De discussie gaat veelal over de vraag welke traditie oorspronkelijk was: was de twijfel aan de waarde van het koningschap een gevolg van de ervaringen met de koningen uit het Davidische huis, en in 1 Samuel 7-12 redactioneel ingebracht door een latere, deuteronomistische hand, die oudere pro-monarchale tradities heeft geredigeerd? Noth in navolging van Wellhausen houdt het op deze late bewerking van oudere tradities, waar de Deuteronomist (D) zeker ook heeft kunnen profiteren van al oudere anti-monarchale gevoelens in Israel (Mayes 1978:1). Weiser daarentegen gaat uit van een veel vroegere, profetische redactie van dit gedeelte, en meent dat een deuteronomistische bewerking slechts periferaal aantoonbaar is. Hij is dan ook van oordeel dat de anti-monarchale traditie al oude papieren heeft in Israel, al wel vanaf de dagen van de opkomst van de monarchie zelf (Mayes 1978:2vv). Mayes zelf meent dat de spanning tussen beide tradities theologisch werd opgelost door D, wat neerkomt op een vrij late (in de tijd van koning Josia, † 609 vC) datum. Alleen meent hij dat D minder anti-monarchaal was dan Noth stelde. Want D was in zijn geschiedschrijving positief over een aantal koningen als Hizkia en Josia (zie ook Wielenga 1990:41-75). Er is in 1 Samuel 7-12 dus al spanning te ontdekken binnen D zelf (Mayes 1978:11). D verwerpt de monarchie niet, maar ziet er wel een groot gevaar in. In 1 Samuel 12 wordt deze spanning zijns

inziens theologisch dan tot een oplossing gebracht.

Wat wij uit deze discussie naar voren halen is de vraag naar de herkomst en datering van de anti- en pro-monarchale tradities. McCarthy (1973:405v) meent dat die vraag nog niet zo makkelijk te beantwoorden valt met behulp van de deuteronomistische hypothese. Hij vraagt zich af of traditionele literatuur als in 1 Samuel 7-12 zich niet heel anders ontwikkelde dan in de deuteronomistische hypothese wordt aangenomen. Hij vindt het een knap gecomponeerd stuk literatuur vanuit een theologisch perspectief geschreven om de overgang van het richteren- naar het koningentijdperk te verwerken (1973:408). Het koningschap komt uiteindelijk er toch positief van af, ondanks alle aanvankelijke aarzelingen. McCarthy wijst erop dat in deze narratieve eenheid we ons uitgangspunt moeten nemen in de Samuel-traditie, waarin een sterk accent gelegd wordt op heilige instellingen als tabernakel en ark. In deze traditie leven er ernstige bekommernissen over het koningschap, dat slechts langzaam via veel deliberaties en oraties van Samuel werd aanvaard. Het koningschap in Israel zal anders moeten zijn dan bij de volkeren rondom; tegen de gevaren van een koningschap als de volkeren kenden, blijft Samuel waarschuwen, al geeft hij toe dat God Israel een koning wil geven, 1 Samuel 12:13. De bedreigde en in de crisis gekomen verbondsrelatie tussen God en volk aan het einde van de richterentijd moest met behulp van het koningschap weer hersteld worden (McCarthy 1973:411).

Wij sluiten ons in onze eigen overwegingen aan bij McCarthy zonder te ontkennen dat ook dit gedeelte een plaats gevonden heeft in de door D geredigeerde geschiedenis van Israel. Juist binnen het theologische perspectief van D (Wielenga 1990:18-30) valt de ambivalentie ten aanzien van de monarchie goed te plaatsen. Voor de opkomst van de monarchie in Israel is het van belang kort de belangrijkste kenmerken van het klassieke Jahwisme, de godsdienst van Israel ten tijde van Samuel en waarvan Samuel zelf zo'n sprekend vertegenwoordiger was, op te sommen (Wielenga 1990:94vv).

In Samuel komen de verschillende oudere, met name de Mozaïsche, tradities samen. Tabernakel en ark spelen voor hem een beslissende rol. De ark als de plaats van waaraf God als koning heerst over Israel, waar hij op troont (Mettinger 1982:23v), is het centrum van Israels religie in die dagen. God als de Heere Zebaoth is de koning die met macht en majesteit regeert, de sociaal zwakken in Israel ten goede, zijn volk beschermend tegen de vijanden, zie 1 Sam. 1:3,11; 2:1-10; 4:4. Deze God alleen moest gediend worden in de cultus maar niet minder in persoonlijke geloofsgehoorzaamheid. Het verbond was niet onvoorwaardelijk, als blijken kan uit 1 Samuel 4, waar verbondsautomatisme juist werd afgestraft in het verlies van de ark aan de Filistijnen. Kortom, er kan gesproken worden van een geestelijk-religieuze theocratie in Israel, bemiddeld met name door

richters als Samuel. In deze traditie was de monarchie wel een mogelijkheid maar geen wenselijkheid. Childs wijst er terecht op dat Mozes model stond voor vrijwel alle ambten in het Oude Testament met uitzondering van het koningschap (1986:111; cf De Jong 1987:1/144v). In Deuteronomium 17 komt het koningschap voor, maar ontdaan van alle prerogatieven van het koningschap in het Oude Nabije Oosten. En ook al zal aangenomen mogen worden dat de ervaringen met een Salomo dit hoofdstuk hebben gekleurd, toch is het moeilijk weerlegbaar dat Samuel zich op al oude tradities kon beroepen in zijn verzet tegen het koningschap. God is Koning die regeert, zie 1 Samuel 7:2-14. In die situatie was de roep om een koning als de volkeren er een hadden, een verzaking van het verbond op Horeb met Israel gesloten (Wielenga 1990:99). De geestelijk-religieuze theocratie was te hoog gegrepen. Men wilde een seculair-politieke monarchie. De anti-monarchale traditie bezat zeer oude papieren, die in Samuels dagen hoog genoteerd stonden bij de beste vertegenwoordigers van het klassieke Jahwisme.

Toch verkeerde het verbond in een crisis in die dagen. Het refrein *er was in die dagen nog geen koning in Israel*, hoezeer ook van een latere redactionele hand, typeerde de crisis adequaat. Ook de opleving onder Samuel kon de crisis niet oplossen; juist zijn opvolging als richter door zijn zoons verdiepte de crisis waarin het verbond zich bevond. We zouden daarom ook het verbond met David in 2 Samuel 7 een vernieuwing van het Mozaïsche verbond willen noemen; dat verbond werd voortgezet als Davidisch verbond (Gunnweg 1960:339). De geestelijk-religieuze theocratie werd niet opgeheven maar ontving in de koning een politiek-monarchale vormgeving. De Davidische koning - na het debâcle met Saul - werd als 'zoon' van God geadopteerd en tot zijn stadhouder of onderkoning op aarde geproclameerd, zie Psalm 2; 110, en zo fungeerde hij ook als verbondsmiddelaar (Palmer Robertson 1980:235vv). Wel werd dit koningschap van meetaf aan onder profetische curatele gesteld, heilsgevaarlijk als het was, 1 Samuel 10:25; 15:1. De profetie kwam op als kritische begeleiding van Godswege van de monarchie (Dumbrell 1984 :136vv).

3.2.5.2. 2 Samuel 7 in discussie.

Net als 1 Samuel 7-12 is ook 2 Samuel 7 onderwerp van scherpe historisch-kritische en redactie-historische debatten, die circelen rond de vraag naar de relatie tussen deuteronomistisch en pre-deuteronomistisch materiaal in dit hoofdstuk. Algemeen wordt dan gesteld dat de voorwaardelijkheid van het Davidische verbond van deuteronomistische hand is, terwijl de onvoorwaardelijkheid ervan in het oudere, pre-deuteronomistische materiaal voorkomt. Daarnaast is er dan de vraag naar de tempelbouw: was D nu positief of negatief over Davids wens een tempel te bouwen (cf Kruse 1985)? Ook nu gaan wij voorbij aan de technische discussies over de herkomst van de verschillende tekstlagen en de verdeling ervan over oorspronkelijk en geredigeerd materiaal. Wij

gaan uit van de finale tekst zoals die canoniek voor ons ligt.

Voor een goed verstaan van Davids wens een tempel te bouwen, is de opmerking van Dumbrell (1984: 141v) over de volgorde van de hoofdstukken 6 en 7 van 2 Samuel van belang. In 2 Samuel 6 wordt de ark, de troon van God van waaraf hij als koning op aarde regeert, naar Jerusalem gebracht en in een tent op de berg Sion geplaatst, in de zo genaamde *stad van David*. Hij sloot zich aan bij de oude tradities van het klassieke Jahwisme vanaf de dagen van Mozes. Het koningschap van God werd zo door David erkend. We ontkennen natuurlijk niet dat David ook politieke redenen gehad zal hebben voor de plaatsing van juist de ark in Jerusalem. De vereniging van Noord- en Zuid-Israel werd zo religieus sterk onderbouwd. Maar om aan David geestelijk-religieuze motieven te willen ontzeggen, lijkt ons in strijd met de tekst zelf, zoals wij die hebben; maar het lijkt ook in strijd met de aard van het oudoosterse koningschap, waarin het religieuze en het politieke niet gescheiden werden. Wij menen dus dat uit 2 Samuel 6 blijkt dat David zich aansloot bij het klassieke Jahwisme met zijn accent op de ark maar zo ook op het Mozaïsche verbond. In 2 Samuel 7 wordt dan allereerst benadrukt dat David *rust* heeft van zijn vijanden rondom. We laten de historisch-kritische vragen naar het wanneer en het hoe van die rust tijdens Davids regeringsperiode rusten (zie Jagersma 1979). Voor deze rust als vervulling van Gods belofte aan Israel kan verwezen worden naar Deuteronomium 12:10; Jozua 18:1; 23:1; 24:1. De beloofde rust breekt aan, zodat nu de tijd gaat aanbreken voor de vervulling van de derde belofte aan Abraham, Genesis 12:3, dat alle geslachten der aarde in hem gezegend zullen worden. Het volk uit Abraham voortgekomen zal in het beloofde land een bron van heil en zegen zijn voor de wereld. De crisis van het verbond in de tijd van de Richteren, en die zich onder Saul alleen maar had verdiept, lijkt onder David overwonnen te kunnen worden.

Tegen deze achtergrond is het niet zo vreemd dat David aan de ark de plaats wil geven, die God toekomt, in het regeringscentrum Jerusalem: de ark in het midden! Deze intentie typeert David als de ideale koning, waar koningspsalmen als 2; 18; 20; 72; 89; 101; 110; 132 profetisch op voortborduren (Von Rad 1962:332vv). Wat David wilde, een tempel voor de ark bouwen, was niet zo vreemd, ook al was het een nieuw element in het Jahwisme. Het was ook niet zonder gevaar, gezien de religieuze praktijk in Israels Umwelt op dit punt: koningen als die van Egypte en Babel, die in de godsdienst een centrale rol speelden, waardoor religie in een staatsideologie veranderen kon (Wielenga 1990). Nathans aanvankelijk positieve reactie, hoe persoonlijk van aard ook, getuigt ook van Davids intentie recht te doen aan Gods koningschap over Israel geheel in lijn met de Mozaïsche tradities, zie Exodus 25: God die onder zijn volk wilde wonen. Wij menen dan ook dat niet de tempelbouw als zodanig afgewezen wordt, maar dat de omstandigheden er toen nog niet naar waren; dat eerst de voorwaarden daarvoor geschapen moesten worden. We

maken daar een paar korte opmerkingen over.

Duidelijk moet zijn, bij wie het initiatief tot bouw van een tempel zou liggen: bij David of bij God? Het accent op Gods soevereiniteit en majesteit in verband met de tempelbouw is opvallend groot, zie 1 Koningen 8:27v. Hij zelf bepaalt de tijd voor de vervulling van zijn beloften en houdt zo unilateraal het verbondsheft in handen. De vrijheid van God ten opzichte van het volk en de monarchie moet boven alle twijfel verheven zijn. Dat deze vrijheid niet in conflict gezien moet worden met Gods verbondenheid aan juist dit volk en dit koningshuis, kan blijken uit Gods verbond met het Davidische huis. Ter vervulling van de aloude beloften aan Abraham moet juist de Davidische monarchie versterkt worden, zodat het in de crisis geraakte Mozaïsche verbond voortgang kan hebben. Het wordt van nu aan voortgezet als Davidisch verbond; het ontvangt een monarchale gestalte. We sluiten ons hier aan bij McCarthy (1985:132) die stelt dat het Davidische verbond het Mozaïsche niet vervangt, maar "the Davidic covenant continues and specifies the older one". God herstelt eerst het verbond voordat tempelbouw aan de orde kan komen. Het verbond wordt van nu af aan verbonden aan de Davidide. Psalm 132 verbindt het ook duidelijk met het Abrahamitische en het Mozaïsche verbond (cf Nel 1988:188). We menen dan ook dat ook dit verbond voorwaardelijk van aard is, zoals ook blijken kan uit 2 Sam.7:19v (Palmer Robertson 1980:243vv). De vraag of deze tekst niet afkomstig is van een deuteronomistische redactie en dus niet oorspronkelijk, laten we in het kader van onze studie rusten. Het is zeker zo, dat als alle verbonden ook dit verbond van Gods kant uit onverbrekelijk moet worden genoemd. Maar, zoals we nog zullen zien, daarom kreeg het ook een messiaanse interpretatie in de tijd van de profeten. Maar de dragers van de Davidische kroon konden wel degelijk het verbond verbreken en dienovereenkomstig door God behandeld worden. Juist de beoordelingen van de Davidische koningen in D laat dat duidelijk zien (Wielenga 1990). Voorwaardelijkheid en onvoorwaardelijkheid van het verbond moeten niet tegen elkaar uitgespeeld worden, zoals ook in de tekst van het Oude Testament zelf nooit gebeurt.

De grondvoorwaarde waaraan voldaan moest worden, wilde God tempelbouw toestaan, was dus het herstel van het verbond. In het kader van het herstelde en door de Davidide beschermde verbond kon de tempel haar rol vervullen. Hoe centraal de tempel ook werd in Israëls eredienst, en zelfs tot ideologievorming aanleiding gaf, Jeremia 7, het bleef om de ark draaien, zie Psalm 132:8v, en zo om Gods koningschap over Israel de wereld ten goede. Binnen het kader van het verbond kon de tempel ook haar noodzakelijke rol vervullen als plaats der verzoening, maar niet minder als plaats waar God onder zijn volk woonde en te ontmoeten viel.

Duidelijk wordt onzes inziens uit 2 Samuel 7 dat de monarchie in haar Davidische gestalte voluit

in het Jahwisme geïntegreerd geworden is, zodat we van monarchaal Jahwisme kunnen spreken in onderscheid van, maar niet in tegenstelling tot, het klassieke Jahwisme (Wielenga 1990). De vraag die zich nu voordoet, is die naar het functioneren van het Davidische verbond. Heeft het aan de gestelde verwachtingen, zoals door Nathan in 2 Samuel 7 verwoord en in de koningspsalmen bezongen, kunnen voldoen? Het feit dat in de Psalmen zo ideaaltypisch over de Davidide wordt gesproken, zou al een aanduiding kunnen zijn dat het met de werkelijkheid van het Davidische koningschap minder goed gesteld was. Het zou als een vorm van kritiek op de bestaande realiteit kunnen worden uitgelegd met een eschatologisch uitzicht op een radicale vernieuwing van het Davidisch koningschap en zo ook van het verbond. We zijn van oordeel dat de profetische kritiek op de Davidische monarchie tevens kritiek was op het functioneren van het verbond zoals op Horeb met Israel gesloten. We beperken ons in de volgende paragraaf tot die profetische passages die een Nieuw Verbond in het vooruitzicht stellen; juist dit vooruitzicht is de scherpst denkbare kritiek op de bestaande werkelijkheid van het verbond. Eerst geven we echter kort de achtergrond aan van de profetische kritiek.

3.2.5.3. Het nationalistische Jahwisme.

De profetische perspectieven op het verbond moeten gewaardeerd worden tegen de achtergrond van de omslag van het monarchale Jahwisme naar het nationalistische Jahwisme (Wielenga 1990: 111vv; 1992). Misschien kan gesteld worden dat deze omslag al voorbereid werd tijdens de regering van Salomo, een koning die religieus-geestelijk hoog geprezen werd maar die een sociaal-economisch en veiligheidsbeleid voerde dat dwars inging tegen de Mozaïsche tradities. Dat kan de indruk gewekt hebben dat een Davidide ondanks zijn zonden toch rekenen kon op Gods nabijheid en bijstand. De wonderlijke uitreddingen die Jerusalem ten deel vielen in de loop van de geschiedenis - bij voorbeeld in 701 vC (Renkema 1983) -, kan de gedachte hebben doen postvatten, dat Jerusalem onaantastbaar was, omdat en zolang de tempel er stond. Waar de tempel was in de stad van David, daar was God, en kon men rekenen op zijn hulp. Koningen als Hizkia en Josia zetten zich niet alleen in voor een reformatie van de tempeldienst en de godsdienst in het algemeen, maar probeerden ook uit alle macht het oude Davidische rijk te herstellen, zich daarbij beroepend op de beloften van het Davidische verbond (Wielenga 1990:64-66; 68-71). Maar zo traden er wel grondverschuivingen op in de geldende godsdienst, het monarchale Jahwisme. We duiden die typerenderwijs aan: verkiezing werd tot verkorenheid; verbond verwerd tot kontrakt; troon en altaar vergroeden tot een eenheid, die de staatsveiligheid van Zuid-Israel garandeerde. Het verbond raakte opnieuw in een crisis. De Davidide bracht het Mozaïsche verbond, en zo ook de oude beloften aan Abraham, niet nader aan de vervulling, integendeel! De wet werd vergeten, de cultus misbruikt. Het koningshuis ging voorop! In de literatuur wordt dit algemeen getypeerd

als Sionstheologie; wij voor ons verkiezen de term nationalistisch Jahwisme, omdat er in het Oude Testament ook sprake is van een legitieme Sionstheologie (Wielenga 1990; 1992).

Tegen deze achtergrond moet de prediking van profeten als Jeremia en Ezechiël verstaan worden, die overigens konden aansluiten bij de al oudere profetische traditie van een Jesaja. Wij gaan kort op deze drie profeten in, waarbij ook de na-exilische profetieën van III Jesaja aan de orde moeten komen. We benadrukken opnieuw dat we slechts een paragraaf ter beschikking hebben voor wat een monografie nog niet kan bevatten (zie Blenkinsopp 1984).

3.2.6. *Het Nieuwe Verbond*

Twee vragen stellen wij in het volgende aan de orde: wat is de verhouding tussen het aangekondigde Nieuwe Verbond en het Mozaïsche, in het Nieuwe Testament Oude Verbond genoemd? Stellen de profetieën over het Nieuwe Verbond beide verbonden tegenover elkaar, of ligt dat toch anders en gecompliceerder? Ook de verhouding met het Davidische verbond komt zo ter sprake, onlosmakelijk verweven als Mozaïsch en Davidisch verbond nu eenmaal zijn. Vervolgens stellen we de vraag naar het *nieuwe* van het Nieuwe Verbond: wat maakt volgens Jeremia of Ezechiël of II Jesaja het verbond nieuw vergeleken met het al bestaande verbond? Duidelijk zal zijn dat de teksten die specifiek over het Nieuwe Verbond gaan niet geïsoleerd mogen worden van de bredere profetische context en de oudere profetische traditie, die door ons dan ook eerst onderzocht wordt.

3.2.6.1. Profetische context van het Nieuwe Verbond in het Oude Testament.

De kritiek op het falen van de Davidische monarchie klinkt al scherp op in de 8e eeuw vC uit de mond van de Jeruzalemse profeet Jesaja. De godsdienstpolitiek en het sociaal-economische beleid van de Davididen ging dwars in tegen de Mozaïsche wetgeving, ook de tempelcultus werd aangetast, wat de voortgang van het verbond in gevaar bracht. Zelfs een hervormingsgezinde koning als Hizkia ontkwam niet aan de profetische kritiek van Jesaja (36-39). Als voorbeeld verwijzen we naar 37:35 waar de redding van Jeruzalem in 701 vC uit de hand van Assur, te danken is niet aan Hizkia maar geschiedt "om mijnentwil en terwille van mijn knecht David". Gods trouw aan het Davidische verbond verzekert hier het voortbestaan van het Mozaïsche verbond. Hizkia zelf heeft het er zeker niet naar gemaakt (Wielenga 1990:21v; 64vv). Uit diezelfde tijd stamt de bekende profetie uit Jesaja 9:1-6, waarin de kritiek op de regerende Davidide impliciet aanwezig is. De noodzaak van een radicale vernieuwing van het Davidische verbond terwille van het Mozaïsche wordt hier aan de orde gesteld. Dat vraagt om een Davidide van een totaal ander kaliber dan er

tot dan toe op de troon gezeten had. In het verlengde hiervan ligt ook de profetie van 11:1-10 over het komende vredesrijk dat rond Sion als centrum zal worden georganiseerd: God in het midden! Geen gewone Davidide zal erover heersen, want de stamboom van Isai zal omgehouden worden; daaruit zal geen troonopvolger meer voortkomen behalve het *rijstje* dat in latere profetieën van Jeremia en Zacharia *Spruit* zal worden genoemd. Deze koning zal een volmaakt Geest-begaafde heerser zijn, door wie God regeren zal. In Jesaja 16:5 - een profetie uit ±715 vC ten tijde van de anti-Assyrische campagne van Filistea en Moab - wordt dan eraan toegevoegd dat in tegenstelling tot de huidige tijd in de heilstijd vluchtelingen uit Moab welkom geheten zullen worden in Jerusalem (Ohmann 1988:71).

Reeds in de 8e eeuw vC kwam er dus een messiaans-eschatologische interpretatie op van het Davidische verbond, 2 Samuel 7. Niet het verbond als zodanig wordt onder kritiek gesteld, maar door het falen van de dragers van de Davidische kroon kon het verbond niet slagen. Vandaar dat een totaal nieuwe en kwalitatief andere drager van die kroon in het profetisch vooruitzicht wordt gesteld, zodat het verbond aan haar doel kon gaan beantwoorden en het beloofde vredesrijk kon aanbreken. We constateren dat volgens Jesaja in de nieuwe heilstijd het Davidische verbond vernieuwd voortgang zal hebben; het wordt niet opgeheven. Dit gegeven zal in rekening gebracht moeten worden bij ons nadenken over het Nieuwe Verbond.

In de nadagen van de Davidische monarchie, rond de ondergang van Zuid-Israel als zelfstandige staat in 586 vC, kwam Jeremia te spreken over het Nieuwe Verbond. Ook bij hem staat het falen van de Davidische monarchie op de achtergrond ervan. Het Mozaïsche verbond was zo radikaal in een crisis terecht gekomen, waarin ook de cultus deelde. In Jeremia 17:19-27 werd het verwaarlozen van het sabbatsgebod, typerend voor de verbondskrisis, op rekening geschreven van koning en volk. Een heilrijke toekomst werd verbonden aan het nakomen van dit gebod door koning en volk, wat ook cultisch in de tempel gevierd zou worden. Maar een koningshuis dat het Mozaïsche verbond niet meer in ere houdt, en recht en gerechtigheid niet meer nakomt overeenkomstig de verbondsbepalingen, zie Exodus 20-23; Deuteronomium 6-26, heeft geen toekomst meer, Jeremia 21:11-22:9. In die context komt de roep om een nieuwe Davidide, de Spruit der gerechtigheid, de ware troonpretendent met wie een totaal nieuw begin gemaakt kan worden, 23:5. Alle accent valt op God, die dit nieuwe begin zal maken: de nieuwe tijd zal uit zijn hand Israel tegemoet komen. Hij zal door de nieuwe koning regeren vanuit het centrum van het nieuwe koninkrijk: Sion, dat is de stad van de Tempel waar God troont en heilrijk aanwezig is onder zijn volk de wereld ten goede. Ook in Jeremia 30:9, dat deel uitmaakt van het als literaire eenheid beschouwde troostboekje 30-31 (Schenker 1993), wordt er een nieuwe toekomst gezien voor een radikaal vernieuwd Davidisch verbond. Het laat zich dan ook niet verdedigen dat het Nieuwe

Verbond dat in Jeremia 31:31vv ter sprake wordt gebracht, in contrast zou moeten worden gezien met het Davidische verbond. Het is opmerkelijk dat in Jeremia 33:15vv het levitische verbond aan de orde wordt gesteld samen met het Davidische, en een nieuwe toekomst wordt beloofd. In een na-exilische profeet als Zacharia komen Davidide en hogepriester ook in één adem voor, 4:4; 6:13. Zo blijkt wel dat het Nieuwe Verbond in geen enkel opzicht tegenover de "oude" verbonden wordt geplaatst maar er harmonisch mee verweven is, zoals we dat al voor het Abrahamitische en Noachitische verbond hebben geconstateerd. Wij komen hier uiteraard op terug bij onze behandeling van Oud en Nieuw Verbond in de brief aan de Hebreëen. Maar het maakt de vraag naar het *nieuwe* van het Nieuwe Verbond wel des te dringender.

3.2.6.2. Het Nieuwe Verbond in het Oude Testament.

Uiteraard geven we nu aandacht aan de bekende teksten uit Jeremia 31vv; maar we zullen er de profetieën van Jeremia's tijdgenoot in ballingschap in Babel, Ezechiël, bij betrekken.

3.2.6.2.1. Jeremia.

Wat de datering van Jeremia 30-31 betreft, Oosterhoff (1982:379v) meent dat die niet zo makkelijk vast te stellen is. Hij denkt aan de tijd van de laatste Davidische koning Zedekia, terwijl Wesels (1987:128) eerder aan de tijd van Josia denkt. Deze verschillende datering legt uiteindelijk niet zo veel gewicht in de schaal in het kader van deze paragraaf. Het gaat om troostprofetieën uit de nadagen van de Davidische monarchie: de ballingschap is onafwendbaar, 4:27; 5:10vv, al blijft er hoop door het oordeel heen, 25:11; 29:10. Deze boodschap van genade *na* oordeel wordt dan in Jeremia 30-31 nader uitgewerkt. We wijzen op enkele saillante punten die voor het verstaan van deze profetie over het Nieuwe Verbond onzes inziens van doorslaggevend belang zijn.

Zoals we al gezien hebben, zullen in de aangekondigde heilstijd de vroegere verbondsbedelingen niet opgeheven maar voortgezet worden. Dat wijst op continuïteit tussen deze vroegere bedelingen en de nu aangekondigde. Toch lijkt het erop dat in Jeremia 31:31v er sprake is van discontinuïteit: een *nieuw* verbond - niet zoals het verbond dat Ik met *hun vaders* gesloten heb - mijn verbond dat zij *verbroken* hebben. Vaak wordt erop gewezen dat de discontinuïteit zit in de wet die dan in het hart geschreven zal zijn, of in de radicale vergeving der zonden, vs 34. Terecht brengt Rendtorff (1991:186) daartegenin dat ook in bijvoorbeeld Deuteronomium de wet een zaak van het hart is; we hebben daar al op gewezen. In Exodus 34 is de vergeving niet minder radikaal dan in het Nieuwe Testament, zoals we al gezien hebben. Wij zijn van mening dat een *hartelijk* doen van de wet en de vergeving der zonden voor alle verbondsbedelingen typerend is, en niet alleen

voor die van het Nieuwe Verbond. Binnen het Oude Testament zelf kan er moeilijk van discontinuïteit op deze beide punten gesproken worden, al kan gezegd worden dat in Jeremia's tijd het Mozaïsche verbond ook in haar monarchale gestalte totaal gecorrumpeerd was. Inderdaad was de cultus veruitwendigd in de nadagen van de Davidische monarchie en werd genade pas na het oordeel een mogelijkheid. De historische context van deze profetie moet terdege verrekend worden. Maar Jeremia kondigt op deze beide punten niets wezenlijk nieuws aan.

Vandaar dat anderen het *nieuwe* van het Nieuwe Verbond vooral zoeken in de onverbrekelijkheid ervan (Rendtorff 1991:185vv; Schenker 1993:107vv). Schenker wijst op de correlatie tussen de onwankelbaarheid van de kosmische orde wegens Gods beloften aan Noach en die van het Nieuwe Verbond. Het gaat wezenlijk om hetzelfde verbond - het met Israel op Horeb gesloten en in Exodus 34 vernieuwde verbond dat een monarchale gestalte ontving in het verbond met David. Let op de klassieke verbondsformule in Jeremia 30:22; 31:1,33. Dezelfde wet blijft gelden in het Nieuwe Verbond. God in zijn barmhartigheid en genade is sinds Exodus 34 niet veranderd en zijn trouw en betrouwbaarheid, zoals vastgelegd in het verbond, zal ook niet van karakter veranderen in de toekomst. Maar in de dagen die al op komst zijn en na de ballingschap een aanvang zullen nemen (zo van Selms 1972:278) zal het verbond door Israel gehouden worden. Wel zou in rekening gebracht dienen te worden dat het om de *rest* van Israel gaat, 31:7 (Hedlund 1991:104v), een bekende notie uit het boek Jesaja. Schenker formuleert het als volgt (1993:112): "Der neue Bund ist der alte, aber der gegen den Bruch gefeite Bund." In deze nieuwe verbondsbedeling zal de nieuwe Davidide, de Spruit der gerechtigheid, heersen niet in Jerusalem de stad van David maar in Sion de stad van God, Jeremia 31:6,12,34.

Het kan duidelijk zijn dat deze profetie impliciete kritiek uitoefent op de bestaande monarchie - of nu Josia of Zedekia regeerde. Er is geen ruimte meer voor een herstel van de bestaande monarchie of van de politieke theocratie in de dagen die komen. Terecht spreekt Dumbrell (1984:164) van een eschatologisering van het bestaande verbond, waar wij de kwalifikatie messiaans aan toe zouden willen voegen. De continuïteit tussen het nieuwe en "oude" verbond wordt zo sterk benadrukt. Dumbrell (1984:175) spreekt van een "creative qualitative addition to an old arrangement, a fresh dispensation of the covenant". Het nieuwe is de totale vernieuwing van de menselijke verbondspartner, die daartoe dan ook de Geest ontvangt naar het woord van Ezechiël. De voortdurende verbondskrisis vroeg om een totaal nieuwe inzet, die op dit punt - de gave van de Geest - aan het licht komt. Deze crisis zal dan ook volstrekt unilateraal door God zelf opgelost worden. God zal de wet in het hart schrijven, zodat ze gehouden zal worden; en het is God die volgens de vs 32vv het verbond in stand zal houden. De vraag hoe de verbondspartner in de toekomst de wet zal houden en het verbond niet meer zal verbreken, wordt door Jeremia

niet beantwoord, wel echter door Ezechiël. Jeremia verwijst slechts naar God die het realiseren zal. Opmerkelijk is dat in de dagen die er al aan komen geen wetsonderricht meer nodig zal zijn - de wet is er nog wel, maar iedereen kent de wet en vervult die. Het gaat hier niet om anti-nomisme. Waar Jeremia ook niet expliciet op ingaat, is de creatieve spanning tussen het contingente en coherente in de verbondsgeschiedenis, tussen het oude dat in het nieuwe toch meekomt en het nieuwe dat het oude achterlaat. Dat komt in II Jesaja met name aan de orde. We moeten Jeremia 31v niet overvragen, wat meestal gebeurt, gemotiveerd door de Hebreënbriëf.

3.2.6.2.2. Ezechiël.

We willen nu aandacht schenken aan wat Ezechiël over het Nieuwe Verbond heeft geprofeteerd. Von Rad (1965:232) noemt Ezechiël behalve profeet ook theoloog, omdat hij meer dan enig andere profeet rationeel de dingen heeft doordacht tot op hun bodem. Terzake van het Nieuwe Verbond reikt Ezechiël inderdaad verder dan zijn tijdgenoot Jeremia door de gave van Gods Geest een plaats te geven in de nieuwe verbondsbedeling. Een ander accent legt Ezechiël ook door de heiligheid van Gods naam nadrukkelijk te thematiseren. Verder zijn de overeenkomsten tussen Jeremia en Ezechiël opvallend groot. Vóór we ingaan op de kernteksten in Ezechiël 36-37 gaan we na wat Ezechiël al vóór de val van Jersualém in 586 vC over de komende heilstijd gezegd heeft. Want de woorden over het Nieuwe Verbond in 36-37 zijn structureel verbonden met de hele boodschap van Ezechiël.

We merken op dat reeds in Ezechiël 16 de term verbond voorkomt, wat preludeert op wat we in 36-37 zullen lezen (Jüngling 1993:113-148). In 16:8vv wordt Israëls afval van God beschreven als verbondsbreuk (Dijkstra 1986:150), wat voor de ogen der volken bestraft wordt, 16:35-43, geheel overeenkomstig de sancties van het verbond. De relatie tussen God en Israël is maar geen privé-onderneming, maar speelt zich af temidden der naties en voor hun ogen. De voltrekking van de straf opent echter ook de mogelijkheid voor vergeving en verzoening en een nieuwe heilstijd, 16:59-63 (Dijkstra 1986:156vv). Aan deze heilstijd ligt Gods genadig ingrijpen ten grondslag. Hij is het die het verbond "uit de dagen van uw jeugd" gedenkt, vs 60, en het eeuwig zal laten gelden. Het gaat dus niet om een ander verbond dan het "oude" op Horeb gesloten en met David vernieuwde verbond. Wij wijzen hiermee de constructie van Jüngling (1993:132v) van de hand die meent dat het hier om een speciaal met Jerusaleem gesloten verbond gaat, waarschijnlijk met David in 2 Samuel 7 gesloten, dat dan hier in hst 16 'vereeuwigd' wordt.

Het is van belang op te merken dat reeds in 11:17-20 en 20:33-44 de vernieuwing van het hart en de geest van het volk, en zo van de individuele leden van het volk, ter sprake wordt gebracht

(Dijkstra 1986:107vv). Ook in deze hoofdstukken komt de wetsgehoorzaamheid als weg ten leven naar voren als vrucht van Gods vernieuwend ingrijpen (Von Rad 1965:245). Dit preludeert op wat in hst 36 gezegd wordt, en doet ook denken aan Jeremia 31:31vv. Voorts wordt in hst 20 sterk de (ont-)heiliging van Gods naam benadrukt temidden van de volkeren als getuigen. Heel de heilsgeschiedenis wordt vanuit dit perspectief belicht. We kunnen hier niet ingaan op de nogal technische discussie rond de zogenaamde *Shem*-theologie die de *Sebaoth*-theologie in de ballingschap zou vervangen hebben (cf Mettinger 1982; Van der Woude 1977), maar met Van der Woude zouden we hier grote voorzichtigheid in acht willen nemen.

In Ezechiël 36 worden de aldus geschetste lijnen doorgetrokken.

Zoals al opgemerkt werd, is het onderscheid met Jeremia dat Ezechiël uitdrukkelijk Gods Geest in het vooruitzicht stelt om de beloofde wetsgehoorzaamheid gestalte te laten krijgen met als gevolg ook dat Israel zich diep gaat schamen over wat zij God aangedaan heeft, een blijk van waarachtige bekering. In Ezechiël 36 zijn de vss 21-22 de kernteksten (Maarsingh 1991:164): het theocentrisch gefundeerde initiatief gaat helemaal van God uit, die opkomt voor zijn eigen naam, zijn reputatie onder de volkeren als God, Israel en de volkeren tot heil. Reiniging, dat wil zeggen: verzoening en vernieuwing zullen plaats vinden op zijn initiatief, gevolgd door wetsgehoorzaamheid, waardoor het verbond gehouden wordt. Het gaat om het verbond door God met Mozes gesloten en met David vernieuwd. Maar God zal de zaak in handen leggen van zijn Geest, zodat zijn initiatief inderdaad geen schipbreuk meer lijden kan, vs 27. Dit gedeelte sluit dan af met de bekende verbondsformule, vs 28. Scheepers (1960:148vv) wijst erop dat in het Oude Testament speciale ambtsdragers als koningen, priesters en profeten Gods Geest ontvingen, en dat niet continu maar alleen indien nodig en dan vaak ook in explosieve mate. Hier wordt het volk (Westermann 1981:228v) de gave van de Geest toegezegd, en dat op continue basis. Hier raken we aan een nieuw element, dat we zo in de pre-exilische Schriftprofetie nog niet tegengekomen zijn (Westermann 1981:226). We kunnen in dit verband niet nagaan hoe in het Oude Testament de verhouding tussen Jahwe en zijn Geest getekend wordt (Scheepers 1960; Vriezen 1966; Westermann 1981; zie ook Van Brugge 1996:201). We merken er alleen over op, dat waar de Geest in de latere fasen van de verbondsgeschiedenis gehypostaseerd wordt, hij vooral aan de nieuwe Davidide verbonden wordt.

Dat het om een vernieuwd verbond in het beloofde land Kanaän gaat, blijkt ook uit Ezechiël 37. Het volk, vss 15-28, wordt uit de dood opgewekt tot nieuw leven in het land. Daar zal de heilstijd gerealiseerd worden vanuit Sion, de tempelstad van God, waar ook de volkeren aan deel zullen krijgen. Zo zal Gods naam geheiligd worden, zal hij zichzelf trouw kunnen zijn, en zijn bedoelingen met de wereld, Genesis 12:3, kunnen verwerkelijken. We hebben al gewezen op de door-

werking van het Noachitische verbond juist in Ezechiël. Al kan zeker vanuit een nieuwtestamenteisch perspectief verdedigd worden dat in deze profetie messiaanse vergezichten te ontdekken zijn, Ezechiël zelf heeft niet verder gekeken dan het land der belofte na de ballingschap. Zo komt hij ook te spreken over een terugkeer van de Davidische monarchie, vss 25-27; maar in combinatie met 34:3vv levert het toch een radikaal gewijzigde monarchie op: een koning die als Mozes knecht van God is en als herder zal regeren - een bekend motief uit de profetieën van Zacharia. Niet het koninklijk paleis zal op Sion centraal staan maar de tempel, het paleis van God. De Davidide zal niet heersen maar dienen, wat doet denken aan de Knechtsliederen in II Jesaja. Het is opmerkelijk dat in Ezechiël 36-37 het verbond met Israël inclusief en niet exclusief wordt begrepen: de volkeren zijn inbegrepen, 37:28, wat in overeenstemming is met het Abrahamitische maar niet minder met het Mozaïsche en Davidische verbond. De continuïteit wint het verre van de discontinuïteit: het eerste ligt verankerd in God die trouw is aan zichzelf en de heiliging van zijn naam zelf in de hand houdt; het tweede is te danken aan de ontrouw van de mens die steeds weer als in Babel, Genesis 11:1vv, zichzelf een naam wil maken. De vraag die open blijft is die naar de vervulling van de beloften in het Nieuwe Verbond: is het toch niet meer droom dan werkelijkheid gebleken in de na-exilische situatie? Het loont de moeite de situatie van na de ballingschap nader te bekijken, nadat we eerst de exilische profetieën van II Jesaja in rekening hebben gebracht.

3.2.6.2.3. II Jesaja.

We laten de discussie rond de redactie en zo ook datering van het boek Jesaja liggen (zie Koole 1995). We menen dat de exilische situatie van de hoofdstukken 40-55 in rekening gebracht moet worden, terwijl terzake van de hoofdstukken 56-66 er aan een na-exilische situatie gedacht zou kunnen worden, al heeft Koole voorzichtig een pleidooi gevoerd voor datering van dit deel direct na de val van Jerusalem in 586 vC. We krijgen dan in III Jesaja dezelfde historische context als in het boek Klaagliederen (Renkema 1993), die van de in Jerusalem achtergeblevenen. Wij kunnen hier op deze discussie niet ingaan, al zou tegen Koole's voorstel als bezwaar ingebracht kunnen worden dat de 'theologie' van III Jesaja niet helemaal past in deze Judeese kontekst; de 'theologie' van het boek Klaagliederen is toch radikaal anders van aard (Renkema 1983; 1993). Wel is het zo dat de redactionele eenheid van het boek Jesaja ter dege in rekening moet worden gebracht (Koole 1995; Beuken 1979; 1983). De nauwe literaire en theologische samenhang tussen de drie delen van het boek Jesaja pleit ervoor om III Jesaja zelfs samen met II Jesaja te behandelen, ook al is de historische context verschillend. Of er inderdaad in III Jesaja één profeet aan het woord komt, of meerdere, laten we buiten bespreking; voor ons doel doet dat weinig ter zake.

Het laat zich indenken dat ook in II Jesaja het Nieuwe Verbond aan de orde wordt gesteld, verbonden als II Jesaja is met de prediking van Ezechiël in meer dan één opzicht (Renkema 1978: 41vv). Het woord verbond komt spaarzaamelijk voor in de exilische profetieën van II Jesaja, maar het woord *nieuw* des te meer. Apart van Jesaja 65 en 66 komt het woord *nieuw* vooral in II Jesaja voor in de combinatie *vroegere en nieuwe dingen* (Leene 1987). We willen eerst nagaan in welke verbanden gesproken wordt over de vroegere en de nieuwe dingen, omdat onzes inziens juist dit spreken ons op het spoor zet van wat II Jesaja over een nieuw verbond te zeggen heeft. Dit brengt ook op het spoor van de Knecht des Heeren liederen, waar de term verbond ook gevonden wordt, 42:6; 49:8. Van hieruit is de stap naar de toekomstvisioenen in III Jesaja niet zo groot meer.

3.2.6.2.3.1. Vroegere en nieuwe dingen in II Jesaja.

De term komt voor in 42:9-10; 43:19; 48:6. Bij eerste oogopslag lijkt het al duidelijk dat de nieuwe dingen die God zal gaan doen, van doen hebben met de Knecht des Heeren. Uiteraard kunnen we geen recht doen aan de onoverzienbare massa literatuur over de vier Knechtsliederen. We volgen min of meer Koole (1985; 1990) en in mindere mate Beuken (1979; 1983) in hun uitleg van deze liederen. We kiezen derhalve niet tussen een profetische (Von Rad 1965:267) en een koninklijke Knecht (Dijkstra 1978:41vv); de Knecht heeft profetische zowel als koninklijke trekken. We stemmen Renkema (1978:183vv) toe dat de Knecht nergens rechtuit wordt geïdentificeerd, zodat indentificatie met een historische figuur moeilijk verdedigbaar wordt. Ook de eenzijdige identificatie met een collectivum, Israël in 49:3, wijzen we met Beuken (1983:17v) en Koole (1990:23) af (cf Leene 1987:188vv). Niet zo zeer de persoon als wel het werk van de Knecht staat centraal. De Knecht vertegenwoordigt Israël en vervult in haar plaats wat God van haar in het verbond verwachtte. Vandaar dat waarschijnlijk niet altijd tussen de Knecht als Israël en als messiaanse eindtijdfiguur onderscheiden kan worden in II Jesaja. Natuurlijk paveit deze onbekendheid met de persoon van de Knecht de weg voor de latere messiaanse interpretaties, die al vroeg in de uitleggenschap voorkwamen.

Er zijn ook verbindingslijnen met I Jesaja: de Knecht is door God met de Geest toegerust voor zijn arbeid, zie 11:1; maar ook met Ezechiël 36-37, waar het Nieuwe Verbond met de komst van de Geest in verband wordt gebracht. De Knecht zal niet langer toegerust zijn met de kracht die met de politieke theokratie gegeven was; de verbinding met de politieke theocratie wordt doorsneden (Westermann 1981:223v). Opvallend is ook Jesaja 48:6 waar God zegt het heil te zullen bewerken ter wille van zijn naam, wat we ook bij Ezechiël als leidend motief tegenkwamen. Een ander aspect van zijn arbeid is de verkondiging van Gods woord, waarom hij dan ook een nauwkeurige hoorder van dat woord moest zijn, 50:4vv waar hij dan ook *leerling* wordt genoemd, zie

ook 40:14; 49:1vv. Maar niet minder zal de knecht het recht openbaren - niet alleen bekend maken maar ook vestigen, 42:4 (Oosterhoff 1978:163). Het gaat om een nieuwe orde van zaken, een nieuwe wereldorde, ja, om het Koninkrijk van God waarin God erkend, gehoorzaamd en geprezen zal worden door Israel niet alleen maar ook door de volkeren (Koole 1985:142). Het centrum van dit Rijk zal Sion zijn, waar God tronen zal in de tempel. Terugkeer naar Sion betekent dan ook terugkeer naar God en naar gehoorzaamheid aan zijn wet. In dit kader moet dan ook de uitspraak dat de Knecht een verbond voor het volk en een licht der naties zal zijn, verstaan worden, 42:6; 49:6,8. De Knecht zal het verbond, wat niet anders dan het oude Mozaïsche en met David vernieuwde verbond is, tussen God en volk realiseren, en dat in het beloofde land met Sion als middelpunt; en daàr zal het heil door de volkeren gevonden en ontvangen worden.

Tegen deze achtergrond moet de oproep aan Israel in ballingschap om niet meer de vroegere dingen te gedenken, verstaan worden (König 1988b:57v). De eerste exodus, uit Egypte, en de eerste intocht in het beloofde land, van hoe grondleggende betekenis ook, zullen overtroffen worden door een nieuwe machtsvolle heilsdaad van God, niet alleen Israel maar de hele wereld ten goede. Het kan niet om de terugkeer naar Juda alleen gaan, want die was al aangekondigd door Jeremia, 25:11vv; 29:10. Het gaat om een nog totaal onbekende heilsdaad van God, als verborgenheid getypeerd in 48:6, die nog niet profetisch is aangekondigd. Vandaar dat Koole hier denkt aan de messiaanse heilstijd in de toekomst (1985:165v; zie Beuken 1979:129v). De terugkeer uit Babel naar Sion zal daar het eerste begin van zijn, zie 43:19; 48:6. Dat zal plaats vinden in de tijd van Gods welbehagen, de door God uitgekozen tijd. De dingen zijn nieuw, omdat ze een verrassende wending aan de geschiedenis zullen geven, die oudtijds, 48:3, niet bekend was, maar thans, 48:6, wel. Het nieuwe is niet zozeer dat ook de volkeren in het heil betrokken zullen worden. We hebben gezien dat dat van meetaf aan zo bedoeld is geweest. Nee, het nieuwe is dat God van nu af aan door zijn uitverkoren en met zijn Geest begaafde Knecht deze toekomst zal realiseren. Zijn Knecht zal het verbond met Israel waar maken, en zo licht der volkeren zijn. En zo zal Israel uiteindelijk wezenlijk veranderen met consequenties zelfs voor de kosmos.

Vóór we de vraag bediskussieren of bij II Jesaja de discontinuïteit tussen het vroegere en het nieuwe, de exodus-bedeling en die van de nieuwe heilstoekomst, de continuïteit niet verre overtreft, wijzen we eerst nog op het lijden van de Knecht als gevolg van zijn arbeid aan Israel, 50:4-11; 53:1vv. In absoluut vertrouwen op de Heer Jahwe, 50:4vv (Beuken 1983:78v), doet hij zijn werk ondanks verzet en weerstand van Israel. Hij wordt smadelijk behandeld - aan zijn baard getrokken (Beuken 1983:88; Koole 1990:88v). Koole typeert de Knecht hier als een man van smarten - het is niet bij toeval dat in het Nieuwe Testament Jesus' lijden met behulp van Jesaja 50 wordt uitgelegd. In tegenstelling tot het volk is de Knecht vol vertrouwen op de Nabije die

getrouw en te vertrouwen is. Maar vooral 53:1vv zal hier kort onze aandacht moeten hebben, waarbij we voorbij gaan aan de nog altijd voortgaande wetenschappelijke discussie over dit hoofdstuk (Beuken 1983:183vv; 307vv).

Ook in het vierde Knechtslied gaat het over de nieuwe dingen, 48:6vv, die tot nu toe ongekend en ongehoord waren, zie 52:15b. Jesaja 52:12-15, dat voorafgaat aan 53:1vv, zet de toon voor wat volgt. Het lijden van de Knecht, zijn vernedering tot in de dood, die wonderbaarlijk wordt omgezet in verhoging, tot verbazing en lofprijzing van de volkeren, 49:7; 52:10, is een van de verborgenheden die nu voorzeggd worden. De arbeid van de Knecht aan de heilstoekomst van Israel en de volkeren kan niet mislukken ondanks de weerstand van het volk, ook al is er een kleine Rest dat de Heere toch zoekt en de kant van de Knecht kiest, 51:1vv. Een van de vele discussiepunten rond Jesaja 53 is die naar de aard van het lijden van de Knecht: is het als plaatsbekledend te verstaan (zo Koole 1990:203vv) met verwijzing naar vs 10 waar sprake is van het lijden van de Knecht als schuldoffer, of moet hier toch veel voorzichtiger gesproken worden (zo Beuken 1983:228vv)? Dat hier dogmatische vooronderstellingen over de aard van het lijden van Christus een rol spelen lijkt ons buiten kijf. Wij gaan in het voetspoor van Koole, wiens exegetische argumentatie voor de klassieke, messiaanse uitleg ons het meest overtuigend voorkomt (1990:203vv). Dat leidt tot de conclusie dat de weg waarlangs God zijn heil zal laten aanbreken, te beginnen met de terugkeer naar Sion, die van het plaatsvervangende lijden van de Knecht is. Dat lijden breekt de toekomst werkelijk open. Dat lijden stelt het volk in staat het verbond te houden, en maakt deelname van de volkeren aan Israels heil mogelijk. De vrijspraak van schuld op basis van het lijden van de Knecht is het totaal nieuwe genade-initiatief van God dat het Nieuwe Verbond van droom in werkelijkheid zal veranderen. Het moet ons niet ontgaan dat in 54:10 en 55:3 het verbond ter sprake komt in verband met Noach en David: het Noachitische verbond in zijn Davidische gestalte wordt door de Knecht, en wel de lijdende Knecht van hst 53, vervuld (Koole 1990:317vv). Het gaat om hetzelfde verbond dat met Koole in verband gebracht mag worden met het Nieuwe Verbond in Jeremia 31 of Ezechiel 16; 36. Het is een onverbreekbaar verbond - nu ook van de kant van het volk maar dat alleen vanwege het leven en het werk van de lijdende Knecht. Terecht wijst Koole ook op de conditionaliteit van het verbond, want in hoofdstuk 55 wordt een zwaar accent gelegd op het horen naar Gods heilswoord (1990:326). Het horen is zelfs de noodzakelijke weg waarlangs men deel uit gaat maken van het verbond. De stap naar de lijdende Knecht als verbondsmiddelaar in de christelijke dogmatiek is niet zo vreemd en zeker wel exegetisch verdedigbaar, zoals ook blijken kan uit 55:3 waar het eeuwig verbond met de gunstbewijzen aan David bewezen, 2 Samuel 7; Psalm 89, verbonden wordt. Kern van die gunstbewijzen was toch de belofte van een blijvende dynastie met altijd een nakomeling op de troon - een belofte die Jeremia, Ezechiel en I Jesaja al messiaans hebben verstaan, zoals we reeds

betoogd hebben.

We hebben al uitvoerig gesproken over het *nieuwe* van het Nieuwe Verbond, en hebben kunnen constateren dat er inhoudelijk weinig nieuws op te merken valt. De verbondsgeschiedenis loopt door; wat dan in het Nieuwe Testament Oud Verbond wordt genoemd, is eigenlijk niet anders dan het Nieuwe Verbond waar in het Oude Testament over gesproken werd (anders: König 1987:94). Desondanks zijn er twee fundamentele aspecten van het Nieuwe Verbond, die werkelijk *nieuw* te noemen zijn: de komst van de Geest die op alle vlees zal rusten, zie ook Joël 2; en de arbeid van de door God uitverkoren en met de Geest begaafde Knecht, door wie de nieuwe heilstoekomst zal aanbreken. In III Jesaja wordt daar nog speciaal op ingegaan. Het laat zich verstaan dat in het Nieuwe Testament juist deze twee elementen gebruikt zijn bij de interpretatie van het leven en het werk van de Messias. We zouden kunnen zeggen dat juist de komst van de Geest en de Knecht de continuïteit van het verbond waarborgt. De discontinuïteit staat in dienst van de continuïteit. Geest en Knecht worden door God in een nieuw genade-initiatief ingezet om het verbond te verwerkelijken overeenkomstig zijn voornemen en bedoelen, zodat de toegezegde heilstoekomst er kan komen.

3.2.6.2.3.2. De nieuwe tijd volgens III Jesaja.

In III Jesaja wordt de prediking van II Jesaja terzake van de Geest en de Knecht voortgezet. We willen daar kort op ingaan. Allereerst moet de opbouw van het boek Jesaja in rekening gebracht worden; er komt in het moderne Jesaja-onderzoek al meer oog voor de redactionele eenheid van het boek. Vandaar dat erop gewezen kan worden dat de heilstoekomst, waar al in hoofdstukken 54 en 55 sprake van is en waar in III Jesaja op voortgeborduurd wordt, ter sprake wordt gebracht nadat de Knechtsliederen ten gehore zijn gebracht (Koole 1990:275). Het zet dan ook aan het denken dat de korte duur van Gods toorn, vergeleken met zijn onmetelijke barmhartigheid, 54:5, ondanks de voortdurende zondigheid van de teruggekeerde ballingen, 57:16, ter sprake komt, nadat uitvoerig het leven en het werk van de Knecht is beschreven. En juist deze Knecht is de spil waar het in de komende profetieën om draait.

De Knecht, die het verbond voor het volk zal realiseren, 42:6; 49:8, kan ook in verband gebracht worden met 55:3, waar sprake is van een eeuwig verbond dat met de gunstbewijzen aan David wordt vereenzelvigd, zie ook Psalm 89; en Jesaja 54:10. De toon en teneur van de hoofdstukken 54 en 55 maken het verantwoord om te denken aan het Nieuwe Verbond, zoals dat in Ezechiël en Jeremia aan de orde wordt gesteld (Koole 1990:325). Het is dan ook begrijpelijk dat Koole de Knecht de verbondsmiddelaar noemt. Wanneer we ook 9:1vv erbij betrekken, dan is iden-

tificatie van de Knecht en de nieuwe Davidide, de Spruit der gerechtigheid, bepaald niet te vergezocht. Om bij 55:3 te spreken van de democratisering van de Davidische beloften, omdat ze op het volk zouden overgaan (Von Rad 1965:254), lijkt ons onjuist. Het gaat in de Davidische beloften, in de gunstbewijzen aan hem, om de dynastie en de troon die altijd door iemand bezet zal worden. In de Knecht zal het volk de beloften van het verbond ten deel vallen.

Dat er voorwaarden aan de realisering van de beloften verbonden zijn, dat God zijn beloofde heilstoekomst doet komen in de weg van geloof, bekering en gehoorzaamheid, niet alleen voor Israel maar ook voor de volkeren, kan blijken uit bij voorbeeld de hoofdstukken 56-58, waar onder meer het doen van gerechtigheid en het houden van de sabbat genoemd worden. Om hier van een opkomend wetticisme te spreken, is een vergissing die berust op een misverstaan van de functie van de wet in Israels godsdienst, waar wij al over geschreven hebben. Alleen 58:14 al weerspreekt iedere beschuldiging van wetticisme: verlustiging in de sabbat en verlustiging in de Heere staan niet tegenover elkaar, maar het laatste komt uit in het eerste. Wie de wet doet, zal daardoor leven (cf Koole 1995:48). Bovendien, het accent ligt in III Jesaja geheel en al op het genade-initiatief van God om met zijn volk de verbondsrelatie voort te zetten: 56:6 en 59:21 hebben het over *mijn* verbond, zie ook Genesis 9:9; 17:4 etc. En dat mag gevierd worden op Gods heilige berg, waar behalve teruggekeerde ballingen ook de volkeren worden uitgenodigd, 56:8; 66:18.

Intussen moet wel in rekening worden gebracht dat er binnen de teruggekeerde ballingen een scheiding zich zal gaan voltrekken, ja, zich al aan het voltrekken is: waar God door zijn Knecht opereert, komen er tegenstellingen openbaar rond de Knecht. Er zijn er die God zoeken en zich tot hem bekeren, zich door de Knecht tot God laten terugbrengen, 57:13,17-18; en er zijn anderen, die, ondanks uitwendige godsdienstigheid, deze weg van God niet willen bewandelen, de weg der zonde betreden en Gods verbond niet wensen te houden, en de sabbat ontheiligen. Op Sion zal God tussen hen wonen die hem zoeken en zijn Knecht niet verwerpen. In dit verband is hoofdstuk 59 van betekenis, waar verteld wordt over hen die oprecht schuld belijden en verbrijzeld zijn over hun zonden, 59:9-15. Tot hen zal de Losser komen, 59:20-21. Koole wijst er terecht op dat de term Losser - לֹסֵר - die in II Jesaja 11 keer voorkomt, een verbondsterm is (1995:215v). God redt de zijnen uit hun uitzichtsloze situatie op grond van zijn verbondstrouw. God wordt hier de Losser genoemd; en het zal in Sion zijn, dat de lossing zal plaats vinden. Het zou onjuist zijn hier de Knecht als de Losser te zien. Verlossing zal er op Sion zijn; en daarin is de Knecht als verbondsmiddelaar betrokken. Maar het betreft hen die zich in Jakob van overtreding bekeren - een rest binnen een (uit ballingschap teruggekeerde) rest.

De uitleggers verschillen nogal van mening over 59:21: tot wie wordt door God gezegd dat zijn

Geest op hem zal blijven, en zijn woorden in zijn mond? Het gaat om een tweede persoon enkelvoud - u - zodat het niet onaannemelijk is met Koole (1995:218v) aan de Knecht te denken, zie 11:2; 42:1. Wat de woorden die in zijn mond zullen blijven betreft, zie 50:4vv; 49:2. Let er ook op dat de uitdrukking 'van nu aan tot in eeuwigheid' alleen nog in 9:6 voorkomt. De aktie gaat van God uit, maar de Knecht maakt deel uit van die aktie, de God zoekende bekeerlingen uit Israel en de volkeren ten goede.

We willen deze uitleg nog nader toetsen aan het slot van III Jesaja.

Het slot van III Jesaja opent met de drie zogenaamde Sionsliederen, waarin de teruggekeerde ballingen pure heilsbeloften worden gedaan over uiteindelijk een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, 65:17vv. Het was een tijd van teleurgestelde verwachtingen: men had op grond van de profetieën van Ezechiël en II Jesaja wat anders dan meer van het vroegere verwacht. Psalm 126 verwoordt deze gevoelens heel treffend. Daartegenover stelt de profeet in hoofdstuk 60:1vv een pure heilsbelofte: Sion zal licht gaan uitstralen in de duisternis, omdat het Licht in haar ontstoken zal zijn. Dat betekent niet alleen heil voor de ootmoedigen in Sion die op de Heer wachten, maar het zal ook de volkeren, die in duisternis verkeren onder Gods gericht, aantrekken. Het is mogelijk met Koole (1995:221v) bij het Licht in Sion aan de Knecht te denken, die licht voor de volkeren genoemd wordt, 42:6; 49:6. Maar met Mudde (1990:68) mag ook gewezen worden op 60:17-22, waar Sion getekend wordt als een stad van vrede en recht zonder geweld en verwoesting, zie ook 61:2. Maar het een sluit het ander niet uit. Sion ontvangt Licht om licht te zijn.

Deze heilsbelofte ligt in het verlengde van die over het Nieuwe Verbond; wellicht mag men uit 60:22 opmaken dat de nieuwe toekomst groeien zal uit wat God al is begonnen te doen in de terugkeer naar Jerusalem uit ballingschap en de herbouw van Jerusalem en de tempel. Uiteraard is het onjuist om in verband met dit centraal stellen van Sion te spreken over beginnend joods nationalisme. Het gaat om God in Sion, niet om Sion als zodanig, en de volkeren zijn er welkom! Dat deze nieuwe toekomst er niet komt zonder het optreden van een speciaal door God gezondene, blijkt uit hoofdstuk 61. De persoon die in 61:1vv aan het woord komt, lijkt op de messiaanse figuur van Jesaja 11:1vv, maar niet minder op de Knecht uit 50:4vv. De identificatie wordt in het Nieuwe Testament dan ook voltrokken en vervuld gezien in Jezus Christus. De nieuwe toekomst gaat aanbreken met de komst van de Dag des Heeren, een bekend thema uit de voor-exilische profetie. Centraal op die Dag staat het heil voor de ootmoedigen in Sion en de volkeren die in Sion hun heil hebben gevonden. Maar keerzijde ervan is de vergelding, die God zal voltrekken over wat in 63:1v als 'Edom' wordt getypeerd. 'Edom' staat voor al wat intrinsiek kwaad en anti-goddelijk gericht is. Het heil zal er niet komen zonder Gods volkomen rechtvaardige oordeel daarover (Mudde 1990:45; cf Peels 1992).

Dat het beloofde heil niet alleen religieus-geestelijk van aard is, maar ook socio-politieke aspecten kent, hoeft nu verder geen betoog, zie 60:17-22.

Het optreden van deze messiaanse heilsbode zal een kwalitatieve verandering in het lot van Sion brengen, 61:5. Als gevolg van zijn optreden zal Sion een koninklijk priesterschap worden, Exodus 19:6 (Koole 1995:274v). En dit zal uitlopen op de nieuwe hemel en aarde, 65:17. Niet dat het evolutionair zich zal ontwikkelen uit wat mensen doen. Niet voor niets wordt in 65:17 het woord *scheppen* gebruikt om Gods ongedachte genade-initiatief en het totaal nieuwe ervan te typeren (König 1988b:59). De nieuwe hemel en aarde staan niet los van wat eraan voorafgaat in de geschiedenis, niet voor niets gaat 65:18v verder met de totale vernieuwing van Jerusalem en het leven daar, maar tegelijk komen ze wel helemaal uit Gods hand tevoorschijn. Er kan zeker geargumenteerd worden dat ook hier de Knecht op de een of andere manier bij betrokken zal zijn, omdat in II Jesaja het ongekend en ongedacht nieuwe dat God zal gaan doen, met hem in verband wordt gebracht; ook 61:1v pleit daarvoor.

Tenslotte is het goed te letten op 66:15vv, waar in verband met de komende Dag het oordeel van God over zijn vijanden binnen en buiten Jerusalem ter sprake komt. Maar daar zal toch 'zending' aan voorafgaan, vss 18vv. We kunnen hier de vrij moeilijk uit te leggen tekst niet in details bespreken (Koole 1995:463vv). Het heil, dat in Sion gevonden kan worden, zal onder de volken verkondigd worden, voordat de Dag der vergelding aanbreekt. Tussen wat vs 18a en vs 19b beschrijven, voordat de eindtijd aanbreekt, zullen de ontkomenen uit de volken hun zending onder de volken verrichten. Opnieuw valt met Koole (1995:477) te wijzen op het werk van de Knecht in verband met de kustlanden, 42:4; 49:1; 52:15. De relatie wordt niet in de tekst zelf expliciet gelegd; maar dat er theologische samenhangen zijn via de conceptie van *het nieuwe* in II en III Jesaja lijkt ons onweersprekelijk. Het laatste Jesaja-onderzoek wijst ook in die richting.

Met König (1988b:59) zijn we van mening dat in III Jesaja duidelijk apocalyptische trekken te ontdekken zijn. Het gaat in het slot van III Jesaja om bovennatuurlijke, menselijk onvoorstelbare dingen, die beschreven worden "in the most comprehensive terms conceivable". Dit nieuwe is met alle vezels verbonden aan het oude, en tegelijk is het nieuw in de meest absolute zin, waar 65:16 ook van getuigt. We zijn van mening dat het Nieuwe Verbond in het Oude Testament ten slotte binnen deze apocalyptische kaders aan de orde moet worden gesteld, willen wij in staat zijn ons een oordeel te vormen over de boodschap ervan. Het Nieuwe Verbond loopt uit op de nieuwe hemel en aarde. Zoals schepping en verbond in Genesis 1vv met elkaar verknoopt zijn, zo ook de nieuwe schepping en het nieuwe verbond.

3.2.7. *De na-exilische periode.*

Bevonden we ons bij de bestudering van III Jesaja naar alle waarschijnlijkheid al in de na-exilische periode, we zullen in de nu volgende paragraaf daar nog even op door moeten gaan. Uiteraard beperken we ons tot dat materiaal uit de na-exilische geschriften dat relevant is voor ons onderzoek naar het verbond, nader het Nieuwe Verbond. Allereerst geven we aandacht aan de Kronist - de boeken Kronieken, Ezra en Nehemia. In aansluiting hierop maken we een paar opmerkingen over joodse schrijvers uit de tussentestamentaire periode, waaruit blijken kan dat zij niet het verbond maar de wet centraal stelden in de joodse religie. We laten Zacharia 9-14 rusten, omdat daar niet werkelijk nieuwe inzichten verkregen worden voor ons onderzoek in vergelijking met II en III Jesaja; er zijn onzes inziens treffende overeenkomsten tussen wat wel II Zacharia wordt genoemd en de beide laatste delen van het Jesaja-boek.

Uit III Jesaja is ons al gebleken dat de teleurgestelde verwachtingen van de uit Babel teruggekeerde ballingen tot apocalyptische prediking aanleiding gaven, waarin een totaal nieuwe heilstoestand beloofd werd met Jerusalem-Sion als centrum. In Ezra-Nehemia komt de teleurstelling over de na-exilische situatie uit in de boete-gebeden, als bij voorbeeld in Nehemia 8-10 (Steck 1968:454v). Zonde en schuld van het volk wordt in deze gebeden in het verlengde gezien van de voor-exilische situatie. De tempel is dan wel gebouwd, maar ze vormt nog niet het centrum van een herenigd, God toegewijd volk, laat staan van een nieuwe wereld; men woont dan wel in het beloofde land maar onder vreemde overheersing, terugkeer naar Jerusalem bracht niet het Davidsche koninkrijk terug ondanks aanvankelijke verwachtingen rond de figuur van Zerubabel. Sterk centraal staat in Ezra-Nehemia, daarin voortbouwend op de kronistische geschiedschrijving in de boeken Kronieken, de tempel en de tempelcultus. In Kronieken komen er nogal wat verbondsvernieuwingen voor - Hiskia, Josia - die een versterking beoogden van de tempelcultus; in dat kader wordt ook de wet het volk op het hart gebonden ter versterking van de integriteit van het volk als tempelgemeenschap. Na de ballingschap worden deze stippellijnen in de boeken Kronieken fors doorgetrokken in Ezra-Nehemia (Fensham 1983:65). Het is er ver vandaan om hier van een opkomend wetticisme te spreken (cf McCarthy 1982). In de verbondsvernieuwingen die in Ezra-Nehemia beschreven worden, speelt het boek der wet een belangrijke rol: de wet wordt voorgelezen, het volk krijgt er onderricht in op concrete punten als dat van de gemengde huwelijken. In het kader van de relatie met God moet de tempelgemeenschap beschermd worden tegen ontbinding ervan. Daartoe diende de wet. We gaan overigens voorbij aan de discussie of in dit boek der wet de Mozaïsche wetgeving vervat was of toch wetgeving uit andere bron afkomstig (zie McCarthy 1982). Uit Nehemia 13 wordt wel duidelijk dat ondanks de inspanningen van een Nehemia het ook met de tempeldienst en gehoorzaamheid aan de wet niet te best gesteld was, wat door

Maleachi wordt bevestigd. Het laat zich dan ook verstaan dat eschatologisch-apocalyptische prediking een kans kon krijgen. Of er sprake was van een tegenstelling tussen een theocratische en een eschatologische partij in Jerusalem, laten we verder rusten; het lijkt ons nogal speculatief (Wielenga 1990:83-85; anders: Steck 1968).

We ontvangen bij de Kronist geen specifieke informatie over het Nieuwe Verbond of over de beloofde heilstoekomst. Maar we ontvangen bevestiging van de geestelijk-religieuze toestand van het teruggekeerde volk. Verder zouden we willen concluderen dat het volk op de beloofde toekomst moest wachten als tempelgemeenschap onder de wet.

Nu is er tegen deze interpretatie van de Kronist bezwaar aangetekend door de joodse geleerde Sperling (1989). Wij schenken aandacht aan hem omdat zijn interpretatie van de na-exilische geschriften van het Oude Testament een goede overgang vormt naar de joodse apokryphe en pseudepigrafische geschriften. Volgens hem gaat het in de na-exilische joodse religie niet om het verbond maar om de wet, en waar het verbond ter sprake komt, is het niet het voorwaardelijke verbond, uit Deuteronomium bekend, maar het onvoorwaardelijke Davidische van 2 Samuel 7. Dat komt zijns inziens in Nehemia 8-10 bijvoorbeeld ter sprake. De wet wordt dan ook losgemaakt van het verbond, waarvoor hij zich beroept op de studie van M Noth over de wetten in de Pentateuch (zie McCarthy 1982).

Marböck (1993:177vv) wijst in een bespreking van Jesus Sirach erop dat bij hem de wet centraal is komen te staan en dat in combinatie met de vreze des Heeren en wijsheid. Het verbond is de onvoorwaardelijke belofte met betrekking tot het land met name, die ook niet door bondsbreuk van de kant van het volk ongedaan kan worden gemaakt. Mozes staat bij Sirach niet als verbondsmiddelaar maar als wetsbemiddelaar in het centrum van zijn aandacht (Marböck 1993:186). De Vuyst (1964:51) wijst erop dat in tegenstelling tot de LXX waar de term *berith* met *diathèkè* wordt weergegeven, in veel tussentestamentaire joodse geschriften de vertaling *sunthèkè* wordt gebruikt, wat vooral een relatie aangeeft van twee gelijkwaardige partijen, dus in meer contractuele zin. Dit zou erop kunnen wijzen dat in de tussentestamentaire periode de omslag van de visie op het verbond plaats greep ten gunste van de positie van de wet. Lehne bevestigt dit door erop te wijzen dat bij Baruch of 4 Esra er geen enkele verwijzing voorkomt naar een Nieuw Verbond in de zin van Jeremia 31 (1990:37vv; Versteeg 1971:252v). Sperling probeert deze stand van zaken terug te lezen in de na-exilische geschriften van het Oude Testament. In het Nieuwe Testament wordt dan over deze tussentestamentaire ontwikkeling heen teruggegrepen op het canonieke Oude Testament. Dat in het Nieuwe Testament de worsteling om het juiste verstaan van de wet, en niet van het verbond, centraal staat, werd bepaald door de actuele theologische situatie

in de dagen van de jonge kerk. De wet, en niet het verbond, was het breekpunt tussen Joden- en christendom. Hier zij nog melding gemaakt van de rol die het Nieuwe Verbond bij de Essenen gespeeld heeft, in bij voorbeeld het Damaskusgeschrift, waar de term 35 keer voorkomt (Versteeg 1971:252). Maar Versteeg oordeelt dat het in dit Qumrangeschrift om een uiterst toegespitst wetticisme gaat in haar interpretatie van Jeremia 31. Dat het Nieuwe Testament een andere kant uitgaat, zal in het nu volgende hoofdstuk verduidelijkt worden.

4. BIJBELS-THEOLOGISCHE ORIENTATIE: HET NIEUWE TESTAMENT

4.1. Inleiding.

4.1.1. Methodologische vóórvragen.

Zoals al aangegeven, is de gedachte wijd verspreid dat in het Nieuwe Testament het verbond slechts een marginaal thema is. De statistiek lijkt dit te ondersteunen. Maar we hebben ook terzake van het Oude Testament gezien dat deze reductionistische benadering geen recht kan doen aan de zaak waar de term voor staat, en dat alleen *sachgemäß* het verbond kan worden bestudeerd. Dit geldt niet minder voor het Nieuwe Testament. Te letten valt behalve op de term verbond ook op de namen van Adam, Noach, Abraham, Mozes en David, en op de functie die zij in de nieuwtestamentische tradities vervullen. Zij staan voor bepaalde fasen in de oudtestamentische verbondsgeschiedenis, en het zou vreemd zijn wanneer de opvoering van hun namen in het Nieuwe Testament niet ook te maken zou hebben gehad met een bepaald nieuwtestamentisch perspectief op het verbond en de geschiedenis ervan. Behalve de centrale Avondmaalswoorden uit de synoptische evangeliën, waarin de geboortegeschiedenis van Jezus culmineert (Ridderbos 1972:182), moet er ook gewezen worden op wat in de Hebreënbrieff gescreven staat over het Nieuwe Verbond als het betere verbond. Juist in deze brief komt de verzoening ter sprake, een van de meest centrale themata van het Nieuwe Testament. Wanneer we ook nog bedenken dat Paulus zich over het verbond uitlaat in Romeinen 9-11, en over de plaats van de wet in zijn brief aan de Galaten, dan is het onverantwoord om het verbond tot een marginaal thema in het Nieuwe Testament te verklaren. Het zou kunnen duiden op een misverstaan van de nieuwtestamentische prediking.

Natuurlijk staan we dan voor de opdracht de relatie tussen het Oude en Nieuwe Testament terzake van het verbond aan een nader onderzoek te onderwerpen. En hier raken we aan een van de zwaarste problemen van de bijbelse theologie (Childs 1993). Om slechts één aspect van deze problematiek als voorbeeld te noemen: gebruikt Paulus het Oude Testament in zijn argumentatie tegen de Judaïsten naar haar bedoeling, of past hij zijn Schriftgebruik aan bij zijn theologische belangen van dat moment (Childs 1993:237v)? Doet hij derhalve het Oude Testament recht, op het punt van de wet bij voorbeeld, of moeten we zijn Schriftgebruik toch een theologische constructie achteraf noemen *pour besoin de la cause* (cf Van Leeuwen 1994:101v). Paulus zou zich dan hebben aangesloten qua methodiek bij wat gangbaar was bij de Essenen of ook de rabbijnen (zo Mulder 1983:273v). Het is bekend dat de dogmaticus Berkhof deze conclusie niet heeft willen

trekken. Hij wil het Nieuwe Testament belichten vanuit het Oude Testament, die als normatieve Schrift gold voor de vroege kerk (Childs 1993:226). Hij begint dan ook om vanuit het Oude naar het Nieuwe Testament te kijken, omdat de onomkeerbare volgorde van de heilsopenbaring daartoe nu eenmaal verplicht (1993:249; cf Wielenga 1994). Maar de grondstructuren van het Oude Testament lichten op in het Nieuwe Testament. Dat leidt onzes inziens tot de conclusie dat Paulus, hoezeer ook leerling van rabbijnen, toch de Schrift van het Oude Testament recht heeft willen doen. Vanuit zijn ontmoeting met de gekruisigde Christus, zittend aan Gods rechterhand, op de weg naar Damaskus heeft hij in het Oude Testament lijnen mogen ontdekken, grondpatronen kunnen aanwijzen, die impliciet daar ook aanwezig waren (cf Beker 1980: 113vv, 116v; Amelink 1994:142vv). Uiteraard zouden wij ook aandacht moeten schenken aan de manier waarop andere schrijvers in het Nieuwe Testament hermeneutisch omgingen met de oudtestamentische tradities, en de vraag moeten beantwoorden of een Matheus in dit opzicht verschilde van een Paulus of Johannes (cf Beker 1980:121vv). Ook de vraag hoe Jezus zelf deze relatie volgens de evangelisten heeft gezien, zou dan aan de orde moeten komen (Van Bruggen 1996: 141vv). Maar dat zou ons te ver voeren. We verwijzen nog slechts naar een opmerking van Von Rad, die erop wijst dat de actualiserende herinterpretatie van Israels geloofstradities in het Nieuwe Testament een definitieve afsluiting ontvangt (1965:339vv), wat veronderstelt dat de oudere tradities voor die herinterpretatie open stonden. De oudere tradities hoefden niet geforceerd te worden om dat te zeggen waar in een nieuwe actualiteit behoefte aan was. Wij zijn van mening dat het Oude Testament in het Nieuwe Testament werkelijk ter sprake wordt gebracht, ook al is de manier waarop dat gebeurt, voor moderne lezers aan het einde van de twintigste eeuw niet altijd meer zo makkelijk verstaanbaar (zie vooral Berkhof 1993:225v). We zullen zeker niet de moderne maatstaven van de wetenschappelijke exegese kunnen aanleggen bij een beoordeling van het nieuwtestamentische gebruik van het Oude Testament. In rekening zal gebracht dienen te worden dat men uitging van de canonieke eenheid van de Schrift van het Oude Testament, waardoor men in staat was de *Schriftgedachte* (De Jong 1995:12v) juist te verwoorden, ook al kunnen wij die na de Verlichting leven, de manier van *Schriftgebruik* niet helemaal meer meemaken. We ontkennen overigens niet dat in het Nieuwe Testament niet het hele Oude Testament ter sprake komt. Paulus bijvoorbeeld schreef brieven, die ingingen op de actualiteit in een bepaalde gemeente (Beker 1980), en in dat kader bracht hij dan het Oude Testament ter sprake. Inderdaad mogen we dit selectief Schriftgebruik noemen, zo niet contextueel. Authentiek Schriftgebruik kan niet anders dan contextueel zijn. De vraag is echter of hij daarin consonant was met de grote lijnen en grondpatronen van de oudtestamentische Schrift, zoals hij die in het licht van zijn ontmoeting met Christus had leren zien oplichten. Met de kerk aller eeuwen belijden wij dat in het Nieuwe Testament het Oude Testament eerlijk ter sprake wordt gebracht, wat onvermijdelijk tot een breuk leidt met het talmoedische Jodendom dat Tenach leest vanuit de centraliteit

van de tora, maar niet minder met veel moderne bijbelwetenschap die meer oog heeft voor verscheidenheid en discontinuïteit, omdat ze de Schrift leest vanuit de ontkenning dat er een theologisch centrum of geestelijk-religieus verbindend principe in aanwezig is. Trouwens, laten we ons de opmerking van Childs (1993:225) te binnen brengen, dat het Nieuwe Testament nu eenmaal niet bedoeld is te fungeren als een moderne commentaar op het Oude Testament; en dat het Nieuwe Testament daarom ook wat anders is dan het laatste hoofdstuk van Israëls geschiedenis.

Terzake van het verbond vraagt een andere kwestie nog kort onze aandacht.

In de lutherse theologie worden Oude en Nieuwe Testament nogal eens tegenover elkaar geplaatst als Wet en Evangelie (Berkhof 1993:259), terwijl in de gereformeerde theologie het veeleer de continuïteit tussen Oude en Nieuwe Testament is, die de aandacht geboeid heeft, zoals we gezien hebben bij onze behandeling van de gereformeerde vaders uit de 16e-17e eeuw. Dit leidt terzake van het verbond uiteraard tot verschillende positie-bepalingen. Lehne in haar uitvoerige behandeling van het Nieuwe Verbond in de Hebrëënbrief komt tot de slotsom dat bijvoorbeeld Jeremia 31:31vv bij Paulus en de schrijver van de Hebrëënbrief op geen enkele manier tot zijn recht komt (1990:120). Bij haar overheerst de tegenstelling tussen Oud en Nieuw Verbond. De Vuyst (1964) daarentegen ziet veel meer de continuïteit overheersen tussen het Nieuwe Testament en Jeremia of Ezechiël op het punt van het verbond. We zullen van deze problematiek terdege rekenschap moeten afleggen. Maar theologische vooronderstellingen spelen hier een stevig woordje mee. Deze onvermijdelijkheid kan alleen door zorgvuldige exegetische argumentatie verantwoord worden.

4.1.2. Richtinggevende conclusies uit het Oude Testament.

We vatten in deze paragraaf kort de conclusies samen die uit ons oudtestamentisch onderzoek getrokken kunnen worden, en die aan onze bestudering van het verbond in het Nieuwe Testament richting zullen geven. Vandaar dat wij deze samenvatting op deze plaats geven. Onze conclusies laten inhoudelijk het meeste van onze studie-resultaten liggen, en beperken zich meer tot de formele kanten van de verbondsproblematiek. In ons volgende hoofdstuk zal uitvoeriger terug gegrepen worden op de details van ons oudtestamentisch onderzoek.

Uit ons onderzoek is onzes inziens gebleken dat de relatie tussen God en mens van meetaf aan een verbondsrelatie is geweest. Het verbond is daarom ook niet iets wat aan de schepping werd toegevoegd maar wat met de schepping gegeven is. We meenden zelfs in de schepping van *hemel en aarde* de verbondsstructuur terug te kunnen vinden. De mens werd in en niet tot de verbondsrelatie geschapen. Het verbond is van meetaf aan een in Gods gunst gegronde relatie geweest,

geworteld in zijn op soevereine liefde gebaseerde verkiezing. Dit onderstreept dat het verbond volstrekt unilateraal in zijn ontstaan is. In alle fasen van de verbondsgeschiedenis, zoals in het Oude Testament beschreven, komt het initiatief tot oprichting of tot instandhouding van het verbond van Gods kant, wat na de zondeval voluit soteriologisch als genade kan worden gekwalificeerd. Het Oude Testament geeft aanleiding om die nieuwe verbondsinitiatieven van God te vergelijken met de schepping *ex nihilo*. Na iedere schipbreuk van het verbond als gevolg van menselijke schuld - van zondeval tot ballingschap - grijpt God trouw aan zijn eigen beloften uit genade in, zijn falende menselijke partner tot heil, en zo de schepping tot zegen.

Er kan ook gesproken worden van het verbond als doel van de schepping. In de oorsprongsituatie van Genesis 1vv mag het verbond niet met heil in soteriologische zin geïdentificeerd worden, nog minder met heil in Christus. Of dit dogmatisch een verantwoorde uitspraak is, zal in ons volgend hoofdstuk bekeken moeten worden. We houden vast aan het onderscheid tussen schepping en verlossing, veroorzaakt door de zondeval, zoals die in Genesis 3vv wordt beschreven. Niets in Genesis 1vv leidt tot de gedachte van identificatie van verbond met verlossing. Het verbond was het doel van de schepping in deze zin dat God met mensen op aarde in een levensgemeenschap wilde verkeren, waarin zij aan de ontplooiing van de schepping zouden werken in vrije gehoorzaamheid aan God. Het verbond en de geschiedenis ervan begon met de schepping. Schepping en verbond veronderstellen elkaar, niet echter schepping en verlossing.

Dat dit een bilaterale structuur van het verbond impliceert, menen wij te hebben aangetoond. Deze bilaterale structuur vinden wij in alle fasen van de verbondsgeschiedenis terug. We ontkennen dus dat het ene verbond tegenover het andere gesteld kan worden als een onverbrekkelijk unilateraal tegenover een te verbreken bilateraal verbond. Zo kan bij voorbeeld het verbond met Abraham niet tegenover dat met Mozes gesteld worden. Het zou onjuist zijn het verbond met Abraham het eigenlijke genadeverbond te noemen, omdat het genadeverbond hier zo glashelder evident lijkt te zijn; het verbond met Mozes of David is niet minder eigenlijk genadeverbond. Voor de relatie tussen het unilaterale en bilaterale aspect van het verbond zouden we van Berkouwer - en dus niet van Tillich (Veldhuizen 1995) - de term correlatie willen lenen: het unilaterale roept het bilaterale op, het bilaterale is op het unilaterale aangelegd. De beloften van God worden in de weg van geloofsgehoorzaamheid vervuld. In dit kader moet dan ook de wet ter sprake worden gebracht, zoals die in verband met het Mozaïsche verbond aan de orde wordt gesteld. De wet werd door God gegeven om het verbond in stand te houden. In wezen was dat ook al haar functie onder het gunstverbond vóór de zondeval, zij het dat we daar de 'wet' tegenkomen in de gestalte van het gebod niet te eten van de boom van kennis van goed en kwaad. De levensgemeenschap met God in het verbond zou in de weg van gehoorzaamheid in liefde en dankbaarheid worden bewaard.

Van meet aan had de wet een positieve intentie; ze was er ten leven. Dat ook de cultus juist in dit verband genoemd moet worden, spreekt voor zich. De cultus was er om het verbond in stand te houden, de mensen in staat te stellen verzoend met God de wet na te komen. Met name na de zonde met het gouden kalf, Exodus 32-34, ging de cultus een steeds belangrijker rol spelen in Israels verbondsgeschiedenis. De cultus was er terwille van het verbond.

Opvallend is ook de forensische structuur van het verbond. Verbond is een geformaliseerde relatie tussen God en mens; het is een publiek gesloten en officieel geratificeerde verbintenis, waarin de levensrelatie met zijn beloften en verplichtingen werd vorm gegeven, en die door dreiging met vloek en belofte van zegen werd onderschraagd. Over het algemeen ging dat gepaard met offers, waarbij bloedstorting een centrale rol vervulde. In dit kader zou ook de besnijdenis genoemd kunnen worden, als het moment waarop een kind officieel in het verbond werd ingelijfd. Het verbond kan zo inderdaad een verbintenis worden genoemd. De forensische structuur laat ook de verwevenheid zien van de uni- en bilaterale aspecten van het verbond. Juist omdat de relatie aan het verbond zelf vooraf gaat, kan het verbond niet anders dan als bilateraal in zijn bestaan worden getypeerd. Maar omdat de relatie op verkiezing berust, kan het verbond niet anders dan als unilateraal in zijn ontstaan worden gekwalificeerd. We menen dat de forensische structuur van het verbond voluit een heilscategorie is, omdat ze bedoeld is het verbond stabiliteit en vastheid te geven tot heil van de mens - en tot zegen voor de schepping.

Een belangrijk aspect, wat we al even aanroerden, is de geschiedenis van het verbond; het verbond is historisch van karakter. Ondanks continue structurelementen, die het verbond in alle fasen van de geschiedenis als verbond herkenbaar maakten, is er tegelijkertijd ook de discontinuïteit, gegeven met veranderende historische situaties, waar God genadig op inspeelt om tegen ontrouw van Israel in zijn beloften door te zetten. Met termen ontleend aan Beker (1980) zouden we kunnen spreken van *contingentie* en *coherentie*; beide aspecten zijn te onderscheiden aan de ene verbondsgeschiedenis, en zijn op elkaar betrokken; het ene aspect komt niet los van het andere voor. De structurele en thematische eenheid tussen de verschillende verbonden, zoals die in de ene heilsgeschiedenis onderkend kan worden, moet derhalve in balans gehouden worden met de verscheidenheid die ook tussen de verbonden kan worden aangetoond (Palmer Robertson 1980:29-49).

We hebben gezien hoe het ene verbond, dat sinds de zondeval als genadeverbond kan worden getypeerd, telkens weer werd hersteld en vernieuwd, een aan de historische situatie aangepaste vorm werd gegeven zonder dat de eenheid van de verbondsgeschiedenis prijsgegeven behoeft te worden. Het Adamitische verbond werd voortgezet als Noachitisch; het Noachitische verbond

ging over in het Abrahamitische enz. De beloften en garanties van den beginne keren terug in nieuwe beloften en garanties, waar ze de kern van blijven uitmaken. Het feit dat het Noachitische verbond in alle verbondstradities van betekenis bleef, zij het onder de term vredesverbond, leert ons dat het verbond niet anthropologisch moet worden gereduceerd, als zou het daarin alleen om mensen gaan. Het gaat om mensen, maar om mensen in de schepping, waarover zij als Gods bondgenoten tot rentmeesters zijn aangesteld. Ten overvloede benadrukken we nog dat het in het verbond om *alle* mensen ging; het verbond is nooit exclusief bedoeld geweest, zelfs niet in de zogenaamde particularistische fase van het Mozaïsche verbond. Altijd bleef de wereldwijde intentie behouden, hoezeer ook vergeten voor lange tijden door grote delen van het volk Israel. Maar steeds sterker - en dat zeker na de ballingschap - werd het inclusieve karakter van het verbond beklemtoond: de volkeren zouden er bij gaan behoren. Dat dit consequenties heeft voor de bepaling van Israel als volk, kan duidelijk zijn. Reeds in het Oude Testament gaat het niet om Israel als ethnische grootheid; de biologische beperking van het verbond is vrucht niet van de oudtestamentische tradities maar van die van het farizeese en later talmoedische Jodendom.

In dit verband is het dan ook opvallend dat tegen het einde van de oudtestamentische verbondsgeschiedenis er een totaal nieuwe ontwikkeling doorbreekt, waar vrij onverwachts een messiaanse toekomstfiguur mee verbonden wordt, in II Jesaja benoemd als de Knecht, elders als de nieuwe Davidide, de Spruit die koning der gerechtigheid wordt genoemd. Gepaard met deze nieuwe ontwikkeling, die aansluiting vindt bij oudere met name profetische tradities, is er de belofte van de Geest, die niet alleen op de nieuwe Davidide zal rusten, maar op een vernieuwde mensheid, wat zal uitlopen op kosmisch heil voor de gehele schepping. Zoals we hebben gezien, moet de belofte aan Abraham dat de geslachten der aarde in hem gezegend zullen worden, niet losgemaakt worden van Gods zegen die volgens het Noachitische verbond de ganse schepping ten deel zal vallen. Deze categorie van het *nieuwe*, ontwikkeld in respons op het débâcle van de ballingschap waarin het verbond ten onder leek te zijn gegaan, vormt de brug naar het Nieuwe Testament. Tegelijk is het opvallend dat in deze conceptie van het *nieuwe* het oude volop blijft functioneren. Er komt een nieuwe Davidide; Mozes als *knecht*, zeker in Exodus 32-34, praefigureert de Knecht uit II Jesaja; maar ook Abraham en zelfs Noach verdwijnen niet uit de aandacht, en keren ook allemaal terug in het Nieuwe Testament. Opnieuw benadrukken we dat de discontinuïteit in dienst staat van de continuïteit van de ene verbondsgeschiedenis. Het nieuwe is totaal nieuw maar laat zich zonder het oude niet verklaren; het oude werkt door in het nieuwe. De contingentie van de verbondsgeschiedenis slokt de coherentie ervan niet op.

4.2. De synoptische evangeliën.

Hoe de Synoptici over het verbond gedacht hebben, zou kunnen worden opgemaakt uit wat zij schrijven over de geboortegeschiedenis van Jezus, of over het optreden van Johannes de Dooper (zie Ridderbos 1972:174vv; Van Bruggen 1996). Ook de keuze van twaalf discipelen door Jezus werpt licht op de verbondsvisie die zij erop nahielden. We beperken ons echter tot een kort onderzoek naar de messiaanse benaming van Jezus als zoon van David, de relatie tussen Mozes en Jezus als verbondsmiddelaars, terwijl we ook de centrale Avondmaalswoorden, waarin sprake is van het Nieuwe Verbond in Jezus' bloed, in ons onderzoek betrekken.

4.2.1. Zoon van David.

Het is goed de joodse achtergrond van deze messiaanse titel eerst kort aan te duiden (cf Van Bruggen 1996:117). In de *Psalmen van Salomo* 17:21 halverwege de eerste eeuw voor Christus komt de titel in messiaanse context voor het eerst voor, met beroep op Jeremia 23:5; 33:15; Zacharia 3:8; 6:12. In deze tijd greep de Hasmoneïsche dynastie naar de macht en probeerde troon en altaar in één hand te verenigen (Lohse 1969:484). Als kritiek hierop werd de verwachting van een nieuwe Davidide, geboren in de kring der vromen, levendig. Na de val van de dynastie bleef niettemin de verwachting leven. In deze verwachting speelden nationalistische motieven een sterke rol. De nieuwe Davidide zou Jerusalem van vijanden zuiveren, en de stammen in reinheid en gerechtigheid regeren. De volkeren zouden van de einden der aarde komen om in Jerusalem de heerlijkheid van God en zijn koning te aanschouwen, PsSal 17:2-46. In 17:32 wordt deze koning ook *gezalfde des Heeren* genoemd, wat nog niet hoeft te betekenen dat in de nieuwe koning *de* messias werd verwacht; wel dat hij een door God gezalfde zal zijn. Maar tijdens het optreden van Johannes de Doper zou de Davidische titel wel eens als een gefixeerde messiaanse typering aanvaarding hebben kunnen vinden (Van Bruggen 1996:120v), die door hem op Jezus van toepassing werd gemaakt. De messias werd als tweede David gezien, zoals ook bij de Synoptici blijkt. De overeenkomsten en verschillen met het synoptische beeld van de messias springen duidelijk in het oog, zoals we nog zullen zien.

Beginnen we met de genealogie in Mattheus 1. "De lijst van de geslachten beschrijft dan de weg van de voorvaderen naar het heden" (van Bruggen 1993:114). In Lukas 3 is de weg terug van het heden naar het verleden. De genealogie van Jezus in Mattheus 1:1vv zet hem in het heilshistorische perspectief van de vervulling van de beloften aan Abraham, Genesis 12:1vv, die door God met David werden vernieuwd, 2 Samuel 7:12vv. De verbondsgeschiedenis liep stuk op Gods

oordeel in de ballingschap, 1:17, die dan door de komst van Christus weer op gang zou worden gebracht (Van Bruggen 1990:28). Het is tegen deze achtergrond dan ook niet verwonderlijk dat van Jezus gezegd wordt dat hij het volk, Israël, van zonden komt verlossen, 1:21. Gods oordeel over Israël komt hij wegnemen. Dat hij in deze dienst dan ook door de leiders van het volk wil erkend worden, laat Mattheus 12:1vv zien, waar Jezus zich vergelijkt met de door God gezalfde koning David, aan wie de priesters dienstbaar waren. Hoezeer Jezus zich als de beloofde zoon van David ziet (Van Bruggen 1996:108v), de nieuwe Davidide, de koning der gerechtigheid met Gods Geest vervuld, kan blijken uit de bekende Markus 12:35-40 par. perikoop (Van Bruggen 1988:263vv). De uitleg van Psalm 110 speelt hier een centrale rol. Tegenover de aanval op zijn messiaans gezag als door God gezalfde koning door de joodse leiders beroept Jezus zich op deze Psalm. Hij is maar niet een gewone afstammeling van David in biologische zin, maar tegelijk Davids Heer, waarbij ook profetieën als Jesaja 7:14; 9:5-6; 11:1-5; Zacharia 6:12-14 van invloed kunnen zijn geweest, die spreken over een bijzondere afstamming van de messias van David. Jezus' optreden past op Psalm 110, die dan ook een schriftuurlijke basis moet vormen voor zijn messiaanse claim.

Dat bijzondere van Jezus' afstamming van David wordt door Lukas op een heel andere manier beklemtoond, 1:27vv. Biologisch hoorde Jezus alleen via Maria als Jozefs vrouw tot Davids huis (Van Bruggen 1996:111), terwijl Jozef zelf uit een onbetekenende zijlijn voortkwam en dus geen rechtstreekse troonpretendent was (van Bruggen 1993:115). Uit Johannes 7:42 blijkt dat Jezus' afkomst uit Galilea het voor de Joden nog moeilijker maakte hem als Davidszoon en messias te aanvaarden. Maar toch, in hem ziet Lukas de belofte aan David in 2 Samuel 7 vervuld, en zo ook die in I en II Jesaja. Dat hij regeren zal over het huis van *Jakob*, het volk van de belofte, 1:32, is in dit verband veelbetekenend. In Lukas 1:69 ziet Zacharias verlossing uit de macht der zonde door Jezus als zoon van David teweeggebracht tot heil van het volk Israël, zie ook Psalm 132:17. Dat dit heil door hem als koning op heel bijzondere manier zal worden gerealiseerd, mag blijken uit Mattheus 21:5 par. waar Zacharia 9:9 functioneert. Rijdend op een ezel, teken van koninklijke waardigheid (Versteeg 1978:30vv), rijdt hij Jerusalem binnen het kruislijden tegemoet. Hier raken we aan de koning als de Knecht uit II Jesaja. En zo zal hij als vredesvorst regeren over de volkeren, verg. Zacharia 9:10.

In Lukas' andere geschrift, Handelingen, wordt Jezus ook getekend als degeen die na kruis, opstanding en hemelvaart het verbond met David heeft vervuld, 15:15vv met een beroep op Amos 9:9-11. In het verlengde van deze profetische heilsprofetie, via de LXX-vertaling ervan, wordt de belofte aan Abraham in Genesis 12:3 in de heidenzending van Paulus vervuld gezien (Michaelis 1964:371v; Van Leeuwen 1985:349,356v). Het hoeft dan ook niet te verbazen dat

Paulus zich aansluit bij deze visie op Christus als zoon van David in Romeinen 1:3; 2 Timotheus 2:8 (Lohse 1969:488vv; Versteeg 1971:101), en de al klassieke belijdenisformule van Christus als zoon van David naar het vlees verbindt met het zoon van God zijn. We mogen hier wel uit concluderen dat de verbondsvisie van de Synoptici door Paulus werd onderstreept; we komen op Paulus nog terug. Dat Jezus zelf vóór kruisiging en opstandig de Davidstitel terughoudend op zichzelf heeft toegepast, moet juist hieraan worden toegeschreven: als Davidszoon was hij de lijdende Knecht (van Jesaja 53), die zò zijn troon zou bestijgen, iets wat haaks stond op de contemporaine messias-verwachtingen.

Het verbond, zoals in het Oude Testament getekend, vindt volgens het Nieuwe Testament in Christus als zoon van David zijn vervulling. Hij komt realiseren waar in het Oude Testament van gesproken wordt. Er is grote continuïteit op dit punt tussen Oude en Nieuwe Testament. Het verbond blijft bepalend voor de synoptische prediking van Jezus. Dit wordt onderstreept door de instellingswoorden van het Avondmaal, die aansluiten bij het Mozaïsche verbond, Exodus 24 met name. Als inleiding daarop gaan we kort even in op de rol van Mozes bij de Synoptici.

4.2.2. Mozes bij de Synoptici.

Het hoeft niet te verbazen dat in het Nieuwe Testament Mozes vaak (80 keer) ter sprake wordt gebracht, als we bedenken welke grote rol hij gespeeld heeft in de geschiedenis van Oud-Israel, en hoe hoog hij vereerd werd in het contemporaine Jodendom (Jeremias 1966). Vooral in het Palestijnse Jodendom had er een heroïsering van de Mozesfiguur plaats gevonden als de openbaringsmiddelaar die door God als zijn Knecht werd geëerd. Hij is de leraar van Israel bij uitstek, door wie aan Israel de schriftelijke en mondelinge Tora geschonken werd. In gedeeltelijke aansluiting bij maar tegelijk in onderscheid van deze tradities richt het Nieuwe Testament zich voornamelijk op het canonieke Oude Testament voor haar informatie over Mozes. Stephanus bijvoorbeeld toetste de contemporaine Mozesverering aan de historische werkelijkheid van de uittocht, toen Mozes bepaald niet door Israel vereerd werd, Handelingen 7:17vv, 30vv (De Jong 1985: 45vv). In de synoptische evangeliën komt Mozes er zonder meer zeer positief van af. We noemen een paar voorbeelden.

Jezus verwijst meermalen positief naar Mozes' wetgeving, Matheus 8:4; 19:7; Luk. 5:14; 16:29. Samen met Elia stond Mozes voor de Schrift van het Oude Testament die niet gebroken mocht worden, Matheus 5:17-20. Hieruit mag geconcludeerd worden dat het verbond, waar de naam van Mozes aan verbonden is, voor Jezus nog voluit geldingskracht bezat. Tegelijk tekent zich bij de Synoptici een visie op Mozes af die afwijkt van het toenmalige Mozesbeeld van het Palestijnse

Jodendom. Daarvoor verwijzen we naar Markus 9:2vv par. waar de verheerlijking van Jezus op de berg beschreven wordt. Jezus is in dit gebeuren duidelijk de meerdere van Mozes, wanneer we de glans op Mozes' gelaat, Exodus 34:35, vergelijken met de stralende heerlijkheid van heel Jezus' verschijning. Ook het Godswoord, samengesteld uit verschillende oudtestamentische tekstwoorden, tot Jezus als Zoon van God gesproken, stelt hem duidelijk boven Mozes, Markus 9:7. Dit kan ook blijken uit Matheus 5:20vv; 23:2vv waar hij als tweede Mozes zich enerzijds aansloot bij zijn voorganger als wetgever, maar tegelijk hem juist daarin ver overtreft (Maar *ik* zeg u ...). In Matheus 5:17 wordt het verschil tussen Mozes en Jezus aangegeven met het woord *vervullen*. In deze term gaat het niet om het afschaffen van de wet, of van de Schrift van het Oude Testament, maar om het feit dat in Jezus' prediking het Oude Testament tot op haar eigenlijke bedoeling wordt belicht (De Jong 1981:36), zodat duidelijk wordt dat de Schrift van het Oude Testament naar hem verwijst. Heel de Schrift, iedere komma en punt, moet van nu af aan vanuit hem gelezen en verstaan worden. Terzake van het verbond mag onzes inziens de conclusie getrokken worden dat het verbond in en door hem gerealiseerd zal worden, zoals aangekondigd in de profetische tradities van Jeremia, II Jesaja en Ezechiël. De spanning van continuïteit en discontinuïteit tussen Mozes en Jezus kan worden teruggevonden in de ene verbondsgeschiedenis van Oude en Nieuwe Testament. Ondanks alle contingentie in die geschiedenis convergeren toch alle verbondslijnen in Jezus Christus, die er coherentie aangeeft.

4.2.3. Instelling van het Avondmaal bij de Synoptici.

We gaan voorbij aan de nog altijd voortdurende discussie over de Avondmaalswoorden van Jezus in Markus 14:22-25; Matheus 26:26-29 en Lukas 22:15-20. We stellen alleen de vraag naar de visie op het verbond die uit deze woorden mag worden afgeleid. Het blijkt dat die visie aansluit op de verhouding tussen Mozes en Jezus, waar we al even bij hebben stil gestaan. Er is de duidelijke aansluiting bij het Oude Testament: behalve op Exodus 24:8 valt ook te wijzen op Exodus 2:24; 6:3-4, waar God het verbond met Abraham gedenkt, en op Exodus 12:13,24-27 waar het bloed van het paaslamb Israel in de nacht van de uittocht beschermde tegen de engel des doods. Verder komen ook de profetische lijnen uit Jesaja 42:6; 49:8; 53 en Jeremia 31:31vv behalve die uit Zacharia 9:11 in deze Avondmaalswoorden samen (zie ook De Vuyst 1964:59vv). Het gaat om het ene en zelfde verbond door God van den beginne gesloten en steeds weer hersteld en vernieuwd ondanks voortdurende ontrouw van de menselijke verbondspartners die het verbond telkens weer verbraken. We verwijzen voor deze verbondsvisie naar ons hoofdstuk over de oudtestamentische verbondstheologie. Er wordt door Jezus daar geen nieuw, in de zin van totaal ander verbond tegenover geplaatst. Nee, dit verbond wordt door hem gerealiseerd maar door zijn lijden en sterven heen. Zijn offer bewerkt wat de cultus tot nu toe nooit had kunnen bewerken:

kunnen bewerken: totale verzoening van de zondaar met God. Wat Mozes niet werd toegestaan - lijden en sterven voor zijn volk, Exodus 33:12vv - kon Jezus als de Knecht, Jesaja 53, toegestaan worden als de meerdere van Mozes, als Zoon van God in het vlees verschenen. En nu niet alleen één volk maar 'velen', Joden en niet-Joden (Nielsen 1974:99), zullen daar profijt van mogen trekken. Ze worden in het verbond opgenomen, en in staat gesteld het te houden in de weg van het blijven gedenken van dit offer van Christus. Het is goed erop te letten dat de Twaalf als representanten van het Godsvolk dit gedachtenismaal ontvingen op hun weg naar de toekomst van het Koninkrijk van God. Het verbond met haar eeuwige toekomst liep door via hen, en zo via het volk dat deze zoendood zou blijven gedenken. Het is verlijdelijk verschillende details van de Avondmaalswoorden (en -daden!) aan de orde te stellen (zie van Bruggen 1988:335vv; König 1995:61-70), maar het zou ons te ver voeren. We constateren met nadruk de aansluiting bij het Oude Testament, en tegelijk het totaal nieuwe, dat door Jezus hier wordt aangekondigd: brood en wijn als aanduiding van zijn zoendood aan het kruis als weg om het verbond te realiseren en de toekomst naar de voltooiing ervan in het Rijk van God open te maken en te houden. Het eschatologische motief, waar Ridderbos opwijst (1972:349vv), is van doorslaggevende betekenis hier. We zouden hier ook een verbinding kunnen leggen met Jezus als zoon van David. Het is de koning die lijden en sterven zal en zo zijn Rijk zal laten aanbreken. Het Nieuwe Verbond, gefundeerd in zijn bloed, heeft nog altijd een monarchale gestalte, nu niet politiek-, als ten tijde van Oud-Israel, maar eschatologisch-monarchaal.

Uit de Avondmaalswoorden van Jezus blijkt een duidelijke visie op het verbond een beslissende rol te spelen. De discontinuïteit wordt in dienst gesteld van de conituiteit. Het nieuwe is zo totaal nieuw, dat het het oude totaal lijkt weg te drukken. Vandaar dat door Paulus er over het schaduwachtige van het oude gesproken wordt in een konflikt met joodse christenen. Het nieuwe zou ook in scheppingstermen kunnen worden omschreven, zoals in II Jesaja gebeurt, en waar Paulus bij aansluit. Maar het oude wordt nimmer door het nieuwe vervangen. De term *vervullen* wordt gebruikt, zoals we al gezien hebben. Wat Mozes of David niet konden bewerken, werd door de stervende Jezus, die ook opstond uit de dood, gerealiseerd, en wordt aan het Avondmaal gevierd *totdat hij komt*.

4.3. *Het Johanneicum.*

Komt de naam David vrijwel niet voor in deze geschriften, de naam Mozes daarentegen wel. In bijvoorbeeld Johannes 1:17 of 5:45vv is zijn naam theologisch relevant voor ons onderzoek. Valt bij de Synoptici de argumentatie vanuit het Oude Testament op, van onderen op aankijkend tegen de heilshistorische loop van de verbondsgeschiedenis, bij Johannes is het meer vanuit een latere

'theologische' bezinning dat de argumenten gewogen en geformuleerd worden. Hier wordt er van boven af en van voren af naar de loop der verbondsgeschiedenis gekeken, Johannes 1:1-17, vanuit het onschokbare geloofsgetuigenis dat Jezus van Nasareth de mens geworden Zoon van God is, in wie diens heerlijkheid onder de mensen heeft gewoond. In dit kader wordt dan het progressieve parallellisme (Van Houwelingen 1996:254) tussen Mozes en Jezus in 1:17 opgevoerd. Mozes en Jezus worden niet tegenover elkaar gesteld bij Johannes. Schnackenburg (1972:252) wijst erop dat Johannes in tegenstelling tot Paulus geen anti-judaïstische strijd te voeren had en daarom veel onbekommerder en ronduit positief over Mozes als openbaringsmiddelaar en wetgever schrijven kon, 1:45v; 7:19vv; 9:29 etc. Hij wordt ook als type van de messias getekend in 3:14 en 6:32. De antithese tussen Mozes en Jezus wordt door de joodse leiders gesteld, 9:28v. In 1:17 spreekt Schnackenburg van een *Überbietung* van de wetsbedeling onder Mozes door de genadewerkelijkheid in en door Jezus Christus. Van Houwelingen (1996:253v) wijst voor de termen *genade en waarheid*, Gods constante goedheid en trouw jegens Israel, naar Exodus 34:5-7. God bewees zijn volk ongedachte gunst en onverdiende trouw, uitkomend in het opnieuw ter beschikking stellen van zijn wet. Er was sprake van ongekende genade, die nu door Gods genadegave in Christus wordt opgevolgd - *genade op genade* - en nog wordt overtroffen. De wet vervalt niet, ook niet bij Johannes, maar wordt vervuld. Bemiddelde Mozes Gods genade, Jezus belichaamt die als vlees geworden Zoon van God, 1:1vv (Ball 1992:65vv). Terzake van het verbond mag onzes inziens dan ook geconcludeerd worden dat Johannes zich wezenlijk bij de synoptische traditie aansluit. Van Jezus wordt, in theologische termen gesproken, christologisch een scherper profiel getekend dan bij de Synoptici (let op de εἰρη - uitspraken!), wat vragen oproept over de goddelijke bedoeling met de oudtestamentische verbondsgeschiedenis. Jezus is de voorganger van zijn voorganger Mozes, 5:45vv. Later zal vooral Paulus zich verdiepen in de vragen die dit oproept. Maar de continuïteit van de ene verbondsgeschiedenis wordt door Johannes vastgehouden, ja verzekerd gezien in de komst van Jezus, de vlees geworden Zoon van God. Jezus benadrukt dat Mozes zelf in zijn geschriften - en we mogen dit wel uitbreiden tot de hele Schrift van het Oude Testament - van hem getuigt, te denken valt onder andere aan Deuteronomium 18:15vv. Vandaar dat de hoop der joodse leiders op Mozes als hun voorspraak bij God in het gericht (Schnackenburg 1971:181v) misplaatst is; hij zal hun aanklager zijn wegens hun ongelooft in het getuigenis van Mozes. Vanuit een nieuw perspectief wordt de Schrift uitgelegd maar niet tegen de Schrift zelf in. Het nieuwe *Leseprinzip* is Christus het vlees geworden Woord in wie de Schrift vervuld wordt gezien. Maar Mozes en Christus worden niet tegenover elkaar gesteld in een antithetische concurrentieverhouding, net zo min als de verbondsbedelingen waar zij voor staan, met elkaar competeren in het Johanneïcum. We zouden ten overvloede ook nog kunnen wijzen op Johannes 6:31vv, waar het manna-wonder uit Exodus 16:4, door Mozes bemiddeld, niet tegenover Jezus als het brood des levens wordt gesteld. God overtreft in Jezus als het brood des

levens het broodwonder in de woestijn, waardoor dit wonder een heenwijzing *wordt* naar Jezus als het eigenlijke brood des levens. Het manna-wonder wordt door dit teken tot op de diepste laag doorlicht en vervuld. Bemiddelde Mozes het brood des levens in die situatie, Jezus is lichamelijk dat brood, en bewerkt zo leven.

4.4. *Het Paulinicum.*

We gaan voorbij aan de discussie of er verschil is tussen de Paulus van het boek Handelingen en die van de Brieven (cf Beker 1980; Floor 1982); we beperken ons tot de Brieven, waarbij we ook voorbij gaan aan de vraag welke brieven authentiek Paulinisch zijn; we gaan uit van de authenticiteit van alle in het Nieuwe Testament aan Paulus toegeschreven brieven (*contra* Beker 1980 en Bosch 1991). Het zal duidelijk zijn dat we ons tot het uiterste beperken moeten, en op geen enkele manier recht kunnen doen aan de onoverzienbare literatuur over Paulus. We stellen de vraag of en hoe het verbond functioneert in zijn Brieven, waarbij we benadrukken dat Paulus *brieven* schreef (Beker 1980:25v), wat een zwaar accent op de contingentie van wat hij schreef met zich meebrengt. Hij spreekt problemen aan in concrete gemeenten en argumenteert dan vanuit de Schrift van het Oude Testament in aansluiting bij de christelijke tradities die hem vanuit Jeruzalem en Antiochië waren aangereikt, en verkondigt in die concrete situaties het evangelie. Paulus ziet zichzelf staan in de tradities van de oudtestamentische profeten (Beker 1980:112vv), voor wie de nabijheid van het goddelijk woord beslissend was en waaraan ook openbaringsgehalte werd toegekend. Tegelijk moet worden bedacht dat het in Paulus' interpretatie en van het Oude Testament en van de hem overgeleverde evangelie-tradities niet om handhaving van de *Sprachgestalt* maar van de *Sachverhalt* (Beker 1980:111) gaat. Om het zelfde te zeggen moet in nieuwe situaties het soms anders gezegd worden. Wanneer dan toch soms de *Sprachgestalt* van de tradities door Paulus wordt gehadhaafd - bijvoorbeeld de messiaanse titel Zoon van David in Romeinen 1:3 -, moet daar in de exegese extra gewicht aan worden toegekend. In elk geval is Paulus geen vernieuwer van het hem overgeleverde evangelie; hij hecht nogal waarde aan eensgezindheid met het Jeruzalemse kerugma (Floor 1980) of het Antiocheense evangelie (Beker 1980:124), ook al benadrukt hij tegelijk dat hij het evangelie rechtstreeks van God ontvangen heeft, Galaten 1:11-12; daar zit voor hem zelf geen enkele spanning tussen. Het is goed te bedenken dat Paulus een beroep doet op rechtstreekse openbaring van zijn evangelie in konfliktsituaties, waarin zijn apostolaat en zo ook het gezag van zijn boodschap werd aangetast. Niet alleen in bijvoorbeeld 2 Korinthe 12 maar ook in het lukaanse Handelingen wordt op cruciale momenten een beroep gedaan op wat we Paulus' apocalyptische ervaringen zouden kunnen noemen, bijvoorbeeld Handelingen 9:3vv; 18:9-11; 22:3vv; 23:11; 26:12vv; 27:23, wanneer we dan wel onthouden dat het in zijn apocalyptische ervaringen om gezagsvolle openbaring gaat aangaande Gods Raad en plan met

deze wereld, die tot nu toe verborgen was gebleven (Rowland 1982:374vv), bijvoorbeeld dat het heil niet alleen voor de Joden maar ook voor de heidenen op gelijke wijze bestemd is.

We zullen in de volgende paragrafen aandacht schenken vanuit de verbondsoptiek aan Paulus' aansluiting bij de hem overgeleverde christelijke tradities op het punt van het Avondmaal; zijn visie op de verhouding tussen wet en evangelie; zijn positiebepaling tegenover het joodse volk; en tenslotte zijn onderwijs op het punt van de doop. Kort zullen we even aandacht besteden aan Romeinen 5, de *locus classicus* voor de leer van het werkverbond. In het kader van onze studie kunnen wij niet anders dan de problemen aanstippen en bepaald niet uitdiepen.

4.4.1. Aansluiting bij de traditie.

De term verbond komt bij Paulus expliciet voor in partijen waarin hij zich nauw aansluit bij de hem overgeleverde christelijke tradities, wat betekent dat hij de verbondsvisie die hij in die tradities aantreft, ongewijzigd overneemt. We hebben al gewezen op de messiaanse titel van Christus in Romeinen 1:3, waaruit geconcludeerd mag worden dat de visie op het Davidische verbond, zoals die bijvoorbeeld ook in Mattheus wordt aangetroffen, door Paulus wordt overgenomen en doorgegeven. Een ander voorbeeld is Romeinen 9:4vv (De Vuyst 1964:62), waarin de privileges van het volk Israel worden opgesomd, waaronder de *verbonden*, naast de aanneming tot zonen (de verkiezing), de heerlijkheid (tabernakel en tempel), de wetgeving (op Horeb), de eredienst (de offercultus met name), de beloften en de vaders (de hele heilsgeschiedenis vanaf met name Abraham). Bij de verbonden kan gedacht worden aan die met Abraham, Mozes en David, terwijl de gedachte aan een Nieuw Verbond als in Jeremia 31 mogelijk is met verwijzing naar 1 Korinthe 11:23v. Duidelijk is dat Paulus als geboren en getogen Israëliet die gedrenkt is in de Schrift van het Oude Testament, het verbond tussen God en Israel als werkelijke realiteit heeft erkend. Dat verbond bleef voor hem wezenlijk, waarbij de vraag of het ook wezenlijk bleef voor het ethnische Jodendom dat de Christus had verworpen, onze aandacht nog zal moeten hebben. Romeinen 9:4v onderstreept onzes inziens dat Paulus de verbondsvisie deelde met zijn contemporaine volksgenoten, maar niet minder met zijn geloofsgenoten in Jerusalem en Antiochië.

De bekende Avondmaalswoorden van Paulus in 1 Korinthe 11:23vv bevestigt deze conclusie. Wat hij van de Heere zelf ontvangen had, was de Jerusalemse Avondmaalstraditie, die op de Heer zelf terugging (Pop 1965:249). Ook bij hem functioneert het Jeremia 31:31v citaat, wat erop neerkomt dat ook Paulus van oordeel is dat de verbondsgeschiedenis in Christus haar vervulling gevonden heeft. Het gaat hem niet om een tegenstelling tussen Oud en Nieuw Verbond in 1 Korinthe 11; er was ook geen aanleiding om zo'n tegenstelling te maken in deze brief, zoals dat wel het geval

was in de Galatenbrief in zijn konflikt met de Judaïsten. Het bloed van Christus, betekend en verzegeld door de beker van het Avondmaal, geeft het verbond zijn eigenlijke fundament. God sticht verbondsgemeenschap in Christus, wiens dood en opstanding daarvoor grondlegend zijn. Het Avondmaal verwijst naar het unilaterale ontstaan van het verbond, zoals in Exodus 24:8v de bloedstorting daarnaar verwees voor het Mozaïsche verbond. Paulus sloot op dit punt aan bij de oudtestamentische Schrift en ging tegelijk daar overheen. De spanning tussen continuïteit en discontinuïteit van oud en nieuw, zoals we dat al eerder tegenkwamen bij de Synoptici, keert bij Paulus terug, maar het accent ligt op de continuïteit. Het is goed op te merken dat ook in 1 Korinthe 11:(27) het Avondmaal in een eschatologisch raamwerk wordt geplaatst, hoe kort ook aangeduid, wat zijn trouw aan de overgeleverde traditie accentueert, want het eschatologische moment speelt verder geen rol in dit hoofdstuk. Paulus' aandacht in 1 Korinthe 11 ging uit naar concrete problemen in de gemeente, die hij vanuit het overgeleverde Avondmaalswoord aanpakt. Uit Paulus' behandeling van die problemen kan afgeleid worden dat volgens hem verbondsgemeenschap met Christus zich niet verdraagt met liefdeloosheid in de gemeente; verbondenheid met Christus leidt tot verbondenheid onder elkaar. Verbond is ook exclusief in deze zin, dat het gemeenschap met andere goden uitsluit, wat in het verlengde ligt van het profetische gebruik van de huwelijksmetafoor voor het verbond in het Oude Testament. Verbond vraagt wel om leven vanuit het verbond, wat de overgang maakt naar ons volgende thema, waarin juist het bilaterale van het verbond onze aandacht zal vragen.

4.4.2. Paulus en de wet.

Wat leert Paulus' visie op de wet (Childs 1993:246vv) over zijn kijk op het verbond, ervan uitgaande dat ook voor hem verbond en wet onlosmakelijk aan elkaar verbonden waren, zie Romeinen 9:4vv? We stemmen Beker (1980:41vv) toe dat we per brief moeten nagaan wat het kader is waarin Paulus de wetsproblematiek aan de orde stelt: wie zijn de tegenstanders met wie hij polemiseert en wat is de doelstelling van een brief als geheel, waarin die polemieek een plaats gekregen heeft? In Romeinen bijvoorbeeld gaat het Paulus om de eenheid van de kerk te Rome tussen het joodschristelijke en heidenchristelijke deel, en zo breder om de eenheid van de oecumene (Beker 1980:71v). De anti-judaïstische scherpte van Galaten ontbreekt, omdat het punt in geding in Romeinen niet de soteriologie was als in Galaten. In Romeinen komen er dus veel meer positieve uitspraken over de wet voor. In 2 Korinthe 3 ligt het weer anders: de tegenstanders zijn hellenistische Jodenchristenen (Versteeg 1971:257) die Esseense invloeden hebben ondergaan. Paulus verzet zich hier tegen een bepaald aspect van de wet, namelijk het voorschriftelijke karakter van de geschreven wet - vandaar dat hij de wet als letter tegenover de Geest stelt (Versteeg 1971:262) en niet de hele wet als zodanig afgeschaft wil zien (Hafeman 1996:38). In de polemieek

met joodschristelijke tegenstanders, de zogenaamde Judaïsten, staat ook altijd zijn apostolaat en zo zijn evangelie op het spel, wat een extra scherpte geeft aan zijn schrijven. Maar juist deze context verraadt dat Paulus niet een rustige en weloverwogen uiteenzetting geeft over de wet; bepaalde aspecten komen in een konfliktsituatie aan de orde. De positieve uitspraken over de wet in Romeinen onderstrepen juist dat Paulus heel duidelijk de continuïteit van de verbondsgeschiedenis wil handhaven. Tegelijk: voor zijn negatieve uitspraken over de wet sluit hij zich ook aan bij tendenzen die in de oudtestamentische verbondsgeschiedenis zelf aanwijsbaar zijn en die hij vanuit zijn Damaskus-ontmoeting met de verhoogde Christus is gaan zien. Vanuit Christus kan hij op de discontinuïteit wijzen tussen de functie van de wet in het Oude en in het Nieuwe Verbond. Tegelijk moet bedacht worden dat Paulus zich niet zozeer richt tegen de Schrift van het Oude Testament maar tegen de contemporaine joodse interpretatie van de wet, waarvan we al hebben opgemerkt dat daarin juist voor het verbond weinig of geen plaats meer was. De wet was losgemaakt uit haar verbondskader - de correlatie tussen het uni- en bilaterale in het verbond werd zo verbroken. Juist tegen dit misverstaan van de wet beriep Paulus zich op de Schrift van het Oude Testament.

We gaan in het kader van onze studie niet alle teksten na die spreken over Paulus' verstaan van de wet (zie Ridderbos 1966; Beker 1980). Wat we willen benadrukken is dat ook bij Paulus de discontinuïteit in dienst staat van de continuïteit van de ene verbondsgeschiedenis. Voor Paulus is Israëls geschiedenis in een impasse terecht gekomen, waarbij hij zich aansluit bij profeten als Jeremia en Ezechiël. Hij citeert ter illustratie daarvan Leviticus 18:5. Wie de wet doet, zal daardoor leven. Uit Ezechiël 20:11vv en Nehemia 9:29 blijkt al wel dat Israël op dit punt gefaald heeft. Dit woord van Leviticus heeft een geschiedenis doorlopen, die doodgelopen is (Van Leeuwen 1994). Dit woord heeft Israël de impasse ingedreven, waaruit men alleen door Christus kan worden bevrijd. Door hem ontvangt men de Geest, zodat wetsvervulling tot de mogelijkheden gaat behoren. Het verbond kan pas in Christus en door de Geest worden gehouden (Hafeman 1996:36vv). Zonder Christus blijft de impasse bestaan; en wie dan toch probeert de wet te houden en zo het verbond, komt onder de vloek terecht. Juist om het verbond te redden, greep God op ongedachte wijze in met een totaal nieuw genade-initiatief. In dat nieuwe initiatief was ook de wet begrepen; de vervulling van de wet werd nu een pneumatologische mogelijkheid. Maar het ging intussen wel om hetzelfde verbond en dezelfde wet.

We beargumenteren deze stelling terzake van Paulus' visie op de wet vanuit 2 Korinthe 3 (cf Versteeg 1971; Hafeman 1996). In 2 Korinthe 3 is Paulus bepaald positief over Mozes, zoals dat ook in bijvoorbeeld Mattheus het geval is. De heerlijkheid van Mozes was bepaald niet gering, Exodus 34, en wijst op de openbaring van God aan Mozes. Het was een hoogtepunt in de oudtes-

tamentische omgang van God met Israel. Toch ontbrak er iets aan die omgang, zoals uit heel de in Exodus 32-34 beschreven geschiedenis kan blijken. Niet het volk maar Mozes mocht Gods heerlijkheid zien; en alleen terwille van Mozes was er toekomst voor Israel, terwijl Mozes zelf ook bepaald geen zondeloos mens was, zoals in Deuteronomium keer op keer wordt benadrukt: hij mocht dan ook het beloofde land niet betreden. Paulus duidt dat aan met verwijzing naar de bedekking van Mozes' gelaat na de ontmoeting met God, omdat het volk niet in staat was de glans van zijn gelaat te verdragen. Er zat een duidelijk tekort in de omgang tussen God en Israel, wat Paulus vanuit zijn ontmoeting met de verhoogde Christus is gaan verstaan als armoede: Mozes kon het volk en God niet dicht bij elkaar brengen, terwijl Christus dat juist wel heeft gedaan: volkomen verzoening tot stand gebracht en door de gave van de Geest werkelijk leven gewekt in de gelovigen. Vandaar dat thans na de openbaring van Gods heerlijkheid in Christus het vertrouwen stellen in de letter van de wet geen leven maar de dood oplevert (Versteeg 1971: 268-285). Er waren grenzen aan wat aan heil mogelijk bleek onder de oudtestamentische bedeling van het verbond. Wie het Oude Testament leest zonder Christus blijft bij het tekort van die bedeling staan, en wijst Gods nieuwe genade-initiatief om het verbond te laten slagen af, wat dood betekent, zoals ook de wet zonder de Geest geen leven kan schenken maar alleen de dood.

Achteraf als christen meent Paulus dat de wet zonder de continue presentie van de Geest juist het tegendeel heeft bereikt van waartoe ze bestemd was. De diepte van de zonde kon er niet door overwonnen worden, de cultus kon de zonde ook niet wegnemen, zoals in Hebrëeën wordt betoogd, en waar Paulus alleen maar mee ingestemd zou hebben. Kruis en opstanding van Christus zijn fundamenteel voor het wetslagen van het verbond; waarbij komt de gave van de Geest om de gelovige in staat te stellen de wet te doen en te leven - *in Christus*, zoals Paulus het pregnant formuleert, wat voluit een verbondsmatige terminologie is (Floor 1981). Dat bij Paulus profeten als Jesaja, Ezechiël en Jeremia hun invloed hebben uitgeoefend, ook als hij hen niet citeert, lijkt ons buiten kijf, zij het dat hij nu vanuit zijn ontmoeting met Christus deze Schrifttradities met nieuwe ogen is gaan lezen en tot op hun diepste bedoeling is gaan verstaan.

De vraag dringt zich op of het verbond in de oude bedeling intentioneel gebrekkig van structuur was; werd de wet gegeven om het verbond te laten mislukken met het oog op de komst van Christus? Moest wegens het structureel-gebrekkige van het Oude, dat is Mozaïsche, Verbond het worden afgeschaft (zo König 1987:95 en in feite de gereformeerde traditie)? Zo ver gaat Paulus onzes inziens niet, al gaat hij ver in die richting, Galaten 3:19, 23vv, zij het in zijn scherpe en emotionele polemiek met de Judaïsten. Ridderbos (1966:162vv) met verwijzing onder andere naar de *opdat*-constructies in Galaten 3:19 en Romeinen 11:32 wijst ook in deze richting. Toch gaat ons dat te ver. We zijn eerder geneigd in deze passages Paulus' vaste overtuiging te lezen dat de

oudtestamentische verbondsgeschiedenis God niet uit de hand gelopen is, maar dat Hij zijn heilsplan met de wereld uitvoert dwars tegen de ontrouw van Israel in en ondanks alle mislukkingen die de verbondsgeschiedenis sinds haar inceptie heeft gekenmerkt. Paulus probeert zo de zin van de oudtestamentische verbondsgeschiedenis, toegespitst op de wetsproblematiek, te duiden in het licht van zijn Damaskus-ontmoeting met de verhoogde Christus. Over de prae-existentie van Christus als Zoon van God in verband met het verbond, wat in de gereformeerde traditie veelal onder het *pactum salutis* werd behandeld, zullen we in ons volgende hoofdstuk nog terug moeten komen. Maar we hebben geen grond in de tekst om de Paulinische wetsproblematiek vanuit dit eeuwigheidsperspectief te belichten.

De continuïteit en discontinuïteit van de ene verbondsgeschiedenis zou ook geïllustreerd kunnen worden aan de gave van de Geest, die Paulus uitdrukkelijk aan de orde stelt in al zijn brieven juist ook in verband met de wet, bij voorbeeld in Galaten 3 of Romeinen 8. Aan de ene kant heeft de Geest ook onder het Oude Verbond gewerkt onder het volk, zij het door speciale ambtsdragers en zij het niet continu maar meer situationeel en tijdelijk (Boer 1955:67vv; Scheepers 1960: 131vv). En terugziende vanuit de komst van Christus ziet Paulus de ene en zelfde Geest ook toen al aan het werk; maar tegelijk is er nu iets geheel nieuws aan de hand, waar Ezechiël al iets van heeft gezien: de Geest is uitgestort allereerst op Christus bij zijn doop in de Jordaan, op wie de Geest ook *bleef*, Johannes 1:32-33 (Van Bruggen 1996:201), en die ook *onbeperkt*, Johannes 3:34, over de Geest mocht beschikken; vervolgens wordt nu door de verhoogde Christus aan alle gelovigen de Geest geschonken, en nu continu. Het moet ons niet ontgaan dat Christus getekend wordt als de met de Geest begaafde Spruit uit Jesaja 9, zie ook Jesaja 61:1, Matheus 3:16 par. Zo realiseert hij het verbond en door de schenking van de Geest laat hij de gelovigen daarin delen. Het zou onjuist zijn de oude bedeling van het verbond als wetsbedeling tegenover de nieuwe bedeling als bedeling van de Geest te stellen. De wet blijft, ook bij Paulus, alleen niet in het kader van de soteriologie maar eerder in dat van de pneumatologie, zoals bij voorbeeld in de Heidelberger Catechismus gebeurt als regel der dankbaarheid (König 1987:95). Kortom: het verbond wordt gerealiseerd door Christus en wie door de Geest in Christus is, deelt in de realisering. Dogmatisch zou hier van toegerekende heiligheid kunnen worden gesproken. De wetsproblematiek is een toegespitste verbondsproblematiek, die Paulus wezenlijk niet anders oplost dan de christelijke traditie waarin hij uitdrukkelijk wilde staan.

4.4.3. Paulus en het joodse volk.

Sinds de holocaust (1933-1945) is de relatie tussen de kerk en het joodse volk in toenemende mate onderwerp van scherp debat geworden (zie Wielenga 1990:258-293). De stelling dat de

wortels van het antisemitisme al in het Nieuwe Testament gevonden worden, vindt ook steeds meer verdedigers. Zo wordt ook Paulus wel onder de proto-antisemieten gerekend. We gaan aan deze discussie verder voorbij en richten ons op de vraag of Paulus' visie op het joodse volk ons iets leert over zijn kijk op het verbond; we doen dat naar aanleiding van Romeinen 9-11 (zie ook König 1987:78-84).

We hebben al gezien aan de hand van Romeinen 9:4v dat Paulus uitging van de werkelijkheid van het verbond tussen God en Israel. De consequentie van Israels privileges zou volgens Paulus hebben moeten zijn dat Israel haar messias zou aanvaarden; hij was immers voor Israel bestemd, Romeinen 9:5; 11:26. Heel de geschiedenis van Christus en de volkeren lag immers ingebed in de geschiedenis van God met Israel (Meyer 1988:11). Hoe komt het nu dat Israel toch in meerderheid Christus als messias verworpen heeft? Het is niet zo, dat God zijn belofte aan de vaders niet gestand heeft gedaan. Hij is getrouw ondanks Israels voortdurende ontrouw. In antwoord op deze vraag komt Paulus met een "carefully orchestrated argument from all the main sections of the Hebrew Canon" (Chilton 1988:31). Een van de argumentatie-lijnen vanuit Genesis is dat God zijn verbond niet zonder meer met Israel als ethnische eenheid heeft gesloten, met Abraham en zijn biologische nageslacht. Bloedverwantschap is nooit de bepalende factor geweest voor het toebehoren tot het verbondsvolk, wel geloofsgehoorzaamheid aan de God die soeverein werkt naar het patroon van genade en geloof, Genesis 15:6. Zo kan ook een tweede argumentatie-lijn ontwikkeld worden, die van de Rest zoals die bij de profeten aangetroffen wordt. Binnen Israel als ethnische eenheid wordt een geestelijk Israel onderscheiden, die tegenover de meerderheid van de volksgenoten een geestelijke eenheid vormde. Die Rest, waarin het volk begrepen is, ziet Paulus terugkeren in de joodse christenen die Christus als de messias hebben aanvaard, "the prophetic salvation-historical fulfillment of the divine promises to Israel" (Beker 1980:89), zodat de joodse christenen, zoals Paulus zelf er een was, als een eerste vrucht gezien kunnen worden van de oogst van gans Israel, Romeinen 11:16. Bij Paulus' volksgenoten was het verbond versterkt tot een kontraktmatige relatie, waarin Gods beloften in causale zin correleerden met Israels wetsheiligheid (De Kruijf 1981:116). Daarom ook dat de geestelijke kinderen van Abraham ook buiten het ethnische volk kunnen worden gevonden, die dan ook als ranken ingeënt worden op de stam Israel. Die stam is niet het joodse volk als ethnische eenheid, maar het geestelijke Israel, de profetische Rest, Romeinen 11:17vv. Israel is voor Paulus niet zonder meer identiek met het joodse volk; het is dat volk dat Abraham tot geestelijk voorvader heeft, waartoe ook heidenen gerekend mogen worden die de belofte aan Abraham in geloof hebben aanvaard.

We gaan voorbij aan de discussie over de toekomst van het ethnische Israel, het joodse volk dat thans door Tenach en Talmoed wordt gedefinieerd; de discussie daarover is intensief en soms

emotioneel-agressief (Wielenga 1990; Van Heest 1996). Maar opnieuw constateren we dat de begrippen continu en discontinu op Paulus' visie van toepassing zijn. Er is continuïteit tussen het verbondsvolk van de oude bedeling en dat van de nieuwe; het discontinue is dat heidenen op geen andere voorwaarde dan geloof in Christus tot dat volk gerekend moeten worden, als consequentie overigens van de aloude beloften aan de patriarchen. Joods exclusivisme wordt vervangen door christelijk inclusivisme; de groepsidentiteit die door interne factoren werd bepaald, maakt plaats voor een geschonken identiteit bepaald door externe factoren: niet bloed en bodem maar genade en geloof.

4.4.4. Paulus en de doop.

We kunnen op dit punt kort zijn en ons aansluiten bij de studie van König (1987; zie ook 1995:61v) over doop en kinderdoop, waarin hij ook uitvoerig ingaat op de relatie tussen doop en besnijdenis. We stemmen met hem in dat er tussen besnijdenis en doop als verbondstekenen geen absolute breuk te constateren valt, maar dat er eerder sprake is van een verrijkende aansluiting tussen wat iemand als Paulus leert over de doop en wat de Schrift van het Oude Testament leert over de besnijdenis (1987:67v). In de Schrift van het Oude Testament wordt er een onlosmakelijk verband gelegd tussen besnijdenis en geloof, Leviticus 26:41-42; Deuteronomium 30:6; Jeremia 9:25-26; Ezechiël 44:7,9. König typeert de besnijdenis dan ook als een geloofssacrament - ook waar het de besnijdenis van kinderen betreft (1987:69vv). Paulus brengt de besnijdenis in positieve zin ter sprake in bijvoorbeeld Romeinen 4:11-12 maar ook in Galaten 3-4 in verband met het verbond met Abraham. Sterk is vooral Kolossenzen 2:11-12, waar hij schrijft dat christenheidenen niet besneden hoeven te worden, omdat ze door Christus al besneden zijn, toen ze gedoopt werden (König 1987:73v). Paulus' negatieve uitspraken over de besnijdenis staan allemaal in verband met zijn anti-judaïstische polemieken tegen de wet als heilsweg, waar we het al over gehad hebben. De breuk op het punt van de besnijdenis is er niet zo zeer met de Schrift van het Oude Testament als wel met het contemporaine Jodendom en bepaalde groepen joodse christenen, voor wie de besnijdenis een teken van groepsidentiteit, biologisch gestructureerd, geworden was. Natuurlijk is er ook een duidelijk verschil tussen besnijdenis en doop in zoverre de doop verwijst naar de afwassing der zonden door het bloed van Christus. Maar ook nu ligt het accent meer op het vervullingsmotief: Christus als *het* zaad van Abraham in wie alle beloften worden vervuld, zie Handelingen 2:38-39, en waaraan men door de doop deel krijgt. Maar opnieuw kan geconstateerd worden dat deze contingentie in dienst staat van de coherentie van de ene heilsgeschiedenis als verbondsgeschiedenis. Het gaat om het ene en zelfde verbond vanaf Adam. Dat Paulus Abraham naar voren haalt, heeft te maken met de polemieken waar hij in gewikkeld was, en kan dus als een contingente factor gezien worden. Het verbond met Abraham was niet meer of minder

genadeverbond dan dat met Adam, Noach, Mozes of David. De contingente situatie bepaalde welke fase naar voren werd gehaald door een nieuwtestamentische schrijver.

4.4.5. Paulus over Adam.

In Romeinen 5:12vv stelt Paulus Adam tegenover Christus, wat volgens Beker (1980:100) neerkomt op een ontologisch dualisme van apocalyptische aard. Ook al is de tegenstelling tussen de eerste en de laatste Adam radikaal, het feit dat in Romeinen 4 Abraham opgevoerd wordt in Paulus' argumentatie, belet ons om te ver reikende conclusies te trekken terzake van de discontinuïteit van het verbond. Paulus' aanvaarding van de continuïteit hebben we al uitvoerig beargumenteerd. Maar dat neemt niet weg dat met Adam Paulus inderdaad het radikaal nieuwe van de nieuwe bedeling aan de orde stelt. Behalve Romeinen 5 zou ook 1 Korinthe 15:22vv besproken kunnen worden. We gaan voorbij aan de discussie over het historische karakter van Adam, maar we zijn het met Versteeg (1969) eens dat de gevolgen voor de soteriologie ingrijpend zijn bij ontkenning van dat historische karakter. Wij volgen Versteeg in zijn argumentatie en gaan uit van het historische karakter van de eerste mensen en van de zondeval, hoeveel vragen dat (natuur)-wetenschappelijk ook oproept. Maar in het kader van onze studie hoeft die discussie niet gevoerd te worden.

We hebben al uiteengezet dat de relatie tussen Adam en God in het paradijs als gunstverbond kan worden getypeerd. De heilshistorische relatie tussen Adam als type en Christus als antitype onderstreept dit alleen maar. De vraag die beantwoord moet worden is of de verbonden waar Adam en Christus voor staan, inderdaad antithetisch, in ontisch-dualistische zin, tegenover elkaar staan, of dat er toch ook iets meer en zelfs iets anders gezegd kan worden. Dat laatste is zeker het geval. Versteeg wijst erop dat in Romeinen 5:14 de overeenkomst tussen type en antitype er een is van belofte en vervulling (1969:34). Het gaat dan ook om een heilshistorisch bepaalde correlatie tussen Adam en Christus. Adam is maar geen leermodel of illustratie ter verklaring van Christus' werk maar een door God in de Schrift aangewezen figuur van profetisch karakter. Als type staat Adam op een bepaald moment in de heilsgeschiedenis en wijst van zichzelf af vooruit naar Christus. Achter dit in de heilshistorie gegronde typologische verband tussen Adam en Christus moet Gods heilsplan ter verlossing gezien worden, zo EE Ellis (Versteeg 1969:35). Versteeg geeft in dit verband een verhelderend citaat door van GN Lammens, die meent dat de relatie tussen type en antitype te danken is aan "de in de geschiedenis werkzame *constante* van de *trouw van Jahweh* die zijn verbond gedenkt en zijn ene heilswerk voortzet in telkens nieuwe daden, die vroegere overtreffen" (1969:35). Er zijn dus wel twee verschillende bedelingen maar die zijn heilshistorisch ook aan elkaar verbonden. De heilsgeschiedenis zet zich in een

progressieve spiraalbeweging voort van de ene naar de andere bedeling, zo Lammens. De hele argumentatie van Paulus in Romeinen 5 gaat niet uit van een absolute, zelfs ontologische, tegenstelling tussen beide bedelingen, maar van een tegenstelling die in het geheel van de ene heilsgeschiedenis ingebed is. Dat heft de scherpte en diepte van de tegenstelling niet op, maar wijst erop dat in het oude het nieuwe al verborgen aanwezig was, wat vanuit Christus gezien dan aan het licht treedt.

Het kwalitatieve onderscheid tussen Adam en Christus heft de gelijkheid in positie die ze innemen als verbondshoofd niet op. Hun handelen bepaalt hen die tot hen behoren; de structuur van het *een voor allen - allen door een* is bij beiden beslissend. Vandaar dat er dan ook een parallel is tussen het *in Adam* en het *in Christus* in 1 Korinthe 15:22 (Versteeg 1969:51v). Het gaat om het bepaald worden door enerzijds wat Adam in de zondeval gedaan heeft en anderzijds wat Christus gedaan heeft in kruis en opstanding. Het verschil is enerzijds radikaal: het oude is voorbij gegaan, zie, het nieuwe is gekomen. Tegelijk, en dat anderzijds, ligt het nieuwe duidelijk in het verlengde van het oude, roept het oude het nieuwe op. Adam zonder Christus omschrijft Paulus dan ook als een staat des doods. Terzake van het verbond menen we dan ook te mogen concluderen dat ondanks het zware accent op de discontinuïteit in de verbondsgeschiedenis dat Paulus hier legt, dat toch gebeurt in het kader van de continuïteit van de ene heilsgeschiedenis naar het ene heilsplan van God dat in Christus als laatste Adam zijn doel bereikte. Gunst- en genadeverbond vinden hun culminatiepunt in Christus, die behalve zoon van Abraham en zoon van David, vooral ook de laatste Adam genoemd wordt, de zoon van God.

4.5. *De katholieke brieven.*

4.5.1. De brief aan de Hebreëen.

Wie deze leerrede heeft geschreven en aan wie ze gericht was, valt niet meer met zekerheid uit te maken (zie Andriessen 1971; Klijn 1975; Versteeg 1987). Zeker is wel dat de eerste lezers christenen van de tweede of derde generatie waren, die terug dreigden te vallen in bepaalde vormen van de joodse religie, waarin ook engelenspeculaties van invloed waren (Vanhoye 1973). De heilshistorische lijnen vanuit het Oude Testament worden in deze Brief sterk doorgetrokken. Vandaar dan ook dat de Schrift van het Oude Testament regelmatig gezaghebbend wordt aangehaald. Tegelijk valt er ook een verticale lijn te ontdekken, een grote betrokkenheid op de hemel; hier zou via Philo van Alexandrië Platoonse invloeden te onderkennen zijn - bij voorbeeld de nadruk op het hemelse voorbeeld van de tabernakel als afbeelding ervan (Omanson 1985), maar omstreden is dit 'Platonisme' wel in de desbetreffende literatuur (Childs 1993:308).

Luz staat niet alleen in zijn benadrukken van de radikale tegenstelling tussen Oud en Nieuw Verbond in deze Brief (1967:329). Het oude is voorbijgegaan, het betere is gekomen in Jezus Christus. Veel meer nog dan Paulus neemt deze Brief afstand van het Oude Testament; Jeremia 31 krijgt dan ook niet echt een kans om naar de eigenlijke bedoeling te functioneren (zie ook Lehne 1990:31v). Luz erkent natuurlijk wel verbindingslijnen tussen Oud en Nieuw Testament, maar feitelijk niet tussen Oud en Nieuw Verbond. Lehne meent dat volgens deze Brief het Oude Verbond structureel ontoereikend was en niet effectief wegens de gebrekkige cultus (1990:53v). Het Oude Verbond kan niet meer vernieuwd worden, zoals Qumran nog dacht (1990:43vv), maar moet vervangen worden. De hele idee van een Nieuw Verbond was volgens haar vrij onbekend in het vroege christendom en wel omdat "the disturbing implication of a New Covenant affected the divine side of the relationship" (1990:58). De betrouwbaarheid van God zou op het spel komen te staan, zoals Paulus dat in Romeinen 9-11 onder ogen zag. Natuurlijk ziet ook zij continuïteit tussen Oud en Nieuw Verbond, anders zou het Nieuwe ook niet het betere verbond kunnen zijn, superieur aan het Oude; maar de discontinuïteit is fundamenteeler. En het gebruik van de metafoer van het Nieuwe Verbond heeft niet veel meer te maken met het Oude Testament in Jeremia 31. Zo sterk drukt König (1987:94v) zich niet uit. Het Oude Verbond is voor hem met name het met Mozes op Horeb gesloten verbond, en dat moest wijken voor wat in Christus aangebroken is. Vanuit het volmaakte werk en persoon van Christus komt de Brief tot de onvermijdelijke conclusie dat dit verbond wel moest worden afgeschaft. Maar zo kwam er juist ruimte voor het Abrahamitische verbond, dat zijns inziens het Nieuwe Verbond is. Binnen de continuïteit van het ene verbond wijst hij zo op de discontinuïteit tussen twee verbondsbedelingen. Naar aanleiding van Hebreeën spreekt hij van een "geweldige meerwaarde van die Nuwe Testament" (1995:48) boven het Oude Testament op het punt van de verzoening. Verschillende kanten van deze problematiek willen we belichten vanuit met name hoofdstuk 8. We volgen daarbij de studie van De Vuyst (1964)

In Hebreeën komt de term Nieuw Verbond verschillende malen voor, waar De Vuyst uitvoerig op ingaat. Vooral de uitdrukking een *beter* (κρείττων) verbond krijgt bij hem aandacht naar aanleiding van 8:6vv. Wie de termen op zich laat inwerken die in hoofdstuk 8 maar niet minder in 7, 9, 10, 12 en 13 worden gebruikt bij de omschrijving van de verschillen tussen oud en nieuw, lijkt wel tot de conclusie te moeten komen dat er hier sprake is van een absolute tegenstelling (zie ook König 1995:48-51). Het *nu echter* van 8:6 lijkt typerend. Toch moeten we een aantal dingen wel bedenken bij onze oordeelsvorming over wat deze Brief nu werkelijk zeggen wil. Allereerst dat hier vrijwel uitsluitend het cultische aspect van de wet van Mozes aan de orde komt; daar lag blijkbaar het gevaar waartegen gewaarschuwd moest worden. De heerlijkheid van de oudtestamentische cultus wordt niet onder stoelen of banken gestoken, maar zelfs vrij uitvoerig beschre-

ven. Er wordt niet op afgegeven, want het is een door God zelf ingestelde dienst ter verzoening van de zonden. De door het levitische priesterschap beheerde cultus maakte gemeenschap tussen God en Israel sinds de zonde met het gouden kalf, Exodus 32-34, mogelijk. De zwakte van de cultus kwam echter ook aan het licht: het kon als gevolg van de zonde geen permanente en volkomen gemeenschap tussen God en Israel bewerkstelligen, 7:11,19; 11:40. Daarom was een verandering van priesterschap nodig om een doeltreffender en krachtiger cultus tot stand te brengen, die via een eenmalig en volkomen offer de beloofde verbondsgemeenschap zou realiseren. Dit gebeurde door de persoon en het werk van de vlees geworden Zoon van God, de hogepriester naar de orde van Melchizedek. Daarom was het verbond dat hij vertegenwoordigde, waarvan hij de middelaar was, beter, dat is: krachtiger, effectiever (De Vuyst 1964:100vv). Ten gevolge van Christus en hem alleen was het verbond beter. De regeling van het verbond sinds Mozes werd vervangen door een betere regeling, nodig geworden door de volgehouden ontrouw van het volk. Met het verbond kwam ook de cultus in de impasse. Dat in 8:6 de beloften van het Nieuwe Verbond beter worden genoemd dan de woorden van het Oude Verbond, Exodus 24:8, wijst niet op een verschil wat de inhoud van de beloften betreft. Ook de woorden van het verbond in Exodus 24:8 waren niet van een minder gehalte of iets dergelijks. Het betere van de beloften van het Nieuwe Verbond is vastgehaakt aan de persoon van de verbondsmiddelaar, die in tegenstelling tot Mozes hen wel kon vervullen (De Vuyst 1964:107v). Juist vergelijking met Exodus 32 maakt het verschil tussen Mozes en Christus als middelaar duidelijk: mocht Mozes niet voor de zonden van het volk sterven, 32:32, Christus daarentegen wel. Hij was daarom een betere, een effectiever middelaar dan Mozes (zie ook König 1995:46).

Verder moeten we bedenken dat het Oude Verbond nooit als zodanig wordt veroordeeld. Een uitdrukking als *eerste en tweede verbond*, 8:7v, slaat niet op rangorde als zou het tweede van een betere orde zijn dan het eerste verbond; het duidt een chronologisch verschil aan, het eerste verbond is dat wat aan het tweede vooraf ging, zie ook 9:1 (De Vuyst 1964:114). Het moet opvallen dat het Oude Verbond als 'niet onberispelijk' (ἀμεμπτος) wordt getypeerd, 8:7. Dat is geen afkeurende diskwalificatie van Gods werk; het was een goed verbond, maar er bleef iets onvoldaan: dat het krachtige niet krachtiger was, en het goede niet beter (De Vuyst 1964:115v). Er was reden voor dankbaarheid voor het Oude Verbond inclusief de cultus, maar niet voor volstaanheid. Het was niet in staat door de zonde van het volk het volmaakte te bereiken, de volkomen gemeenschap tussen God en volk. Van de onvoldaanheid over het volk komt de Brief tot onvoldaanheid over het verbond. Zowel in Jeremia 31 als in Hebrëeën 8 wordt het volk berispt en niet het verbond zelf in gebreke gesteld. Er wordt niet gespeculeerd over de vraag hoe het kwam dat dit verbond niet krachtig en effectief genoeg was om de ontrouw van het volk te doorbreken. Vanuit de komst van Christus wordt geconstateerd dat het zo is, zie 8:7.

Tenslotte moet het citaat van Jeremia 31:31 in 8:8vv en 10:16vv onze aandacht hebben. Het is onwaarschijnlijk gezien de aard van deze Brief dat de schrijver Jeremia uit zijn hoofd citeert; hij zal de tekst, zij het in LXX-vertaling, voor zich gehad hebben. Met beroep op de gezaghebbende Schrift van het Oude Testament onderbouwt de Brief de stelling dat het met Christus aangebroken verbond iets heeft, wat ontbrak in de oude bedeling en aan de oude regeling. Het *nieuwe* wordt geheel en al heilshistorisch vanuit de komst en het werk van Christus gevuld. Hij heeft het volkomene gebracht, het doel werd zo bereikt, dat onder het Oude Verbond niet bereikt werd. Het nieuwe van het Nieuwe Verbond is niet zozeer dat dit verbond andersoortig is dan het Oude, andere dingen belooft dan het vroegere, maar het realiseert wat tot nu toe nog niet gerealiseerd kon worden (De Vuyst 1964:122). Opvallen moet ook dat er nu aandacht komt voor de verbondspartner *Juda en Israel* aan wie het verbond nu zal worden waar gemaakt. Ze hielden het Oude Verbond niet, zoals dat met Israel via Mozes gesloten werd, 8:9. Het was een genadeverbond want gekoppeld aan de uittocht uit Egypte, Gods genadedaad bij uitstek in het Oude Testament. Maar het toen nog ongedeelde Israel was ontrouw! Het volk werd gescheurd als gevolg van Gods toorn over deze ontrouw; het liep zelfs uit op de ballingschap. Maar tegen de ontrouw in kwam God met nieuwe beloften, waar we al over schreven naar aanleiding van de profetieën van Jeremia, II en III Jesaja. God zal het verbond niet ontbinden, maar vernieuwen op een radikaal nieuwe en totaal ongedachte wijze. Na iedere verbondskrisis kwam God met een nieuw en ongedacht initiatief om het verbond te herstellen; het nieuwe dat met Christus kwam, ligt in het verlengde daarvan. Door het werk van de hogepriester naar de orde van Melchizedek zal het verbond krachtiger gaan werken, zodat het effectief de ontrouw van het verenigde volk zal overkomen. In genade reageerde God, trouw aan zijn verbond, op de ontrouw van het volk (De Vuyst 1964:133vv).

Wat betekent dit nu inhoudelijk volgens deze Brief? Zijn citeren van het Jeremia-citaat maakt dat duidelijk, 8:10v. Twee dingen worden genoemd: de wet wordt het volk nu ingeprent zodat ze van nu af aan ter harte zal worden genomen; men zal er niet meer omheen kunnen; de wet wordt oriëntatiepunt van het volk. Duidelijk komt hier zo ook het bilaterale van het Nieuwe Verbond uit. Want de wet moet natuurlijk wel gedaan worden. Op dit punt is er geen verschil met het Oude Testament of met Paulus. Het verschil is dat de inprenting van de wet zoveel krachtiger geschieden zal dan onder het Oude Verbond mogelijk bleek, waarbij we kunnen denken aan de werking van de Heilige Geest. Het andere waar we op moeten letten, is het gebruik van de verbondsformule in vers 10c. Het wetsonderricht en -onderhoud staat in het kader van het in Christus herstelde en vernieuwde verbond. Wat vroeger steeds niet mogelijk bleek, de gemeenschap met God in het kader van het verbond, is door Christus mogelijk geworden. Het doen van de wet is uitdrukking van het bilaterale van het verbond.

In dit kader heeft ook vers 11 haar plaats. Er zal geen woordloosheid meer zijn, als in de dagen van Jeremia, toen het volk in ballingschap ging. God heeft gesproken in zijn Zoon op zodanige wijze dat iedereen God kent zoals hij werkelijk is: een God die zonden vergeeft, vers 12. Jeremia 31 is tot vervulling gekomen in het optreden van Christus. Het nieuwe van het Nieuwe Verbond in vergelijking met het Oude Verbond is dat de beloofde werkelijkheid van het verbond gekomen is in en door Christus (De Vuyst 1964:167vv). Christus is het nieuwe van het Nieuwe Verbond!

In 9:15 krijgen we nog de gedachte te verwerken dat de zonden onder het eerste verbond gedaan, en die door de cultus niet afdoende konden worden verzoend, door Christus' dood aan het kruis alsnog werden vergeven (De Vuyst 1964:226vv; Andriessen 1971:147v; König 1995:52v). De strekking van de woorden lijkt te zijn dat zo de superioriteit van Christus' offer boven die van de oudtestamentische cultus glashelder aangetoond is. Dus terugval in de joodse religie zou dwaasheid zijn. De Vuyst meent dat Christus' dood zo met terugwerkende kracht verzoening tot stand bracht tussen God en de gelovigen in de tijd van het Oude Verbond. Zo ontvingen ook zij dat waar ze naar uitgezien hadden, hoofdstuk 11, de vervulling van Gods beloften die al teruggingen op Abraham. De geldigheid van Christus' offer mag niet tot de tijd na het kruis worden beperkt, meent König (1995:52). Terecht wijst hij erop dat de adressanten van deze Brief hun hoop weer gingen stellen op de oudtestamentische offers, wat een bedreiging vormde voor de unieke kruisdood van Christus als finale en definitieve offer voor de zonden. Van hieruit komt hij dan tot de gedachte dat het offer van Christus met terugwerkende kracht ook de oudtestamentische offers verzoenende kracht verleende. Zo wordt iedere terugval in de vroegere cultische praktijken de pas afgesneden. De argumentatie heeft vooral een pastoraal motief. Dogmatisch lijkt deze gedachtengang als soteriologische hulplijn aanvaardbaar, ook al kan ze exegetisch niet sterk onderbouwd worden. In 9:15 hebben we onzes inziens te maken met een retrospectief argument ter onderstreping van de unieke betekenis van het offer van Christus.

Letten we er tenslotte op dat in 10:15vv de Heilige Geest als auteur opgevoerd wordt van het citaat uit Jeremia 31. Voor de schrijver van deze brief is er geen absolute tegenstelling tussen wat hij schrijft en wat Jeremia bedoelde. Wij vinden de conclusie van Lehne dat de vroege kerk weinig of niets afwist van een *nieuw* verbond in de zin van Jeremia, moeilijk aanvaardbaar. In de contingente situatie van de lezers van deze Brief was het accent op het definitieve van wat er met Christus was gekomen, noodzakelijk. Daardoor ontstaat er de indruk dat hij oud en nieuw contrasteert, wat onzes inziens echter niet het geval is; hooguit kunnen we stellen dat hij binnen de ene verbondsgeschiedenis een bepaald, zij het centraal, moment contrasterend beschrijft. We zullen de comparativus *beter* serieus moeten nemen. Het nieuwe is beter, omdat het realiseert wat onder het oude tevergeefs nagejaagd werd, maar het is niet anders. We zijn van overtuiging dat

het nieuwe in het kader van het oude, de discontinuïteit binnen de continuïteit wordt behandeld, ook door de schrijver van deze Brief. König (1995:53) gaat onzes inziens dan ook te ver, wanneer hij schrijft over "die negatiwiteit van die Ou Testament" in het oordeel van deze Brief. De schrijver is minder negatief dan hij denkt. Maar terecht wijst hij erop dat nu Christus gekomen is, en het volmaakte offer heeft gebracht, terugkeer naar enige vorm van de oudtestamentische cultus negatief moet worden beoordeeld (1995:54). Kortom, het gaat om het ene verbond vanaf de dagen van Adam, dat nu op Gods initiatief een radicale vernieuwing ondergaat om op ongedachte wijze het beloofde doel te realiseren en de beloofde bestemming te bereiken.

Vergeten we niet dat ook de verbondsstraf onder het Nieuwe Verbond blijft, 10:29. Het betere verbond gaat gepaard met een zwaardere straf voor hen die dit verbond verbreken. Dat blijkt een mogelijkheid te zijn, de verbreking van dit verbond, dat in 13:20 *eeuwig* wordt genoemd. Een duidelijker onderstreping van het bilaterale en conditionele karakter van dit verbond is niet mogelijk. Ook hierin is er continuïteit tussen oud en nieuw in de ene verbondsgeschiedenis.

4.5.2. De eerste Petrusbrief.

Kort gaan we in op 1:1-10, omdat het erop lijkt dat in deze pericoop het contrast tussen het oude verbondsvolk en de nieuwe verbondsgemeente scherp getekend wordt. De gemeente ontvangt allerlei kwalificaties die in het Oude Testament aan het volk Israel worden toegekend, 1:5,9, zie Exodus 19:6; Jesaja 43:20-21, zie verder Openbaring:1:6; 5:10. De gemeente als de heilige priesterschap is geroepen *geestelijke* offers te brengen in het geestelijk huis - niet: tempel - waarvan Christus de hoeksteen is en de gelovigen levende stenen. Het citaat uit Psalm 118 lijkt dit te bevestigen: zij die Christus verworpen hebben, maken er geen deel van uit. Toch wijst de kwalificatie van de gemeente met benamingen die in het Oude Testament aan het volk Israel werden gegeven, vers 9, erop dat er sprake is van identiteit tussen het volk van het Oude en dat van het Nieuwe Verbond. De breuk is er binnen het ene volk van het verbond, veroorzaakt door de verwerping van Christus, Psalm 118. Wat Petrus hier schrijft, wijkt niet zo veel af van wat Paulus in Romeinen 9-11 over het volk Israel in haar relatie tot de christelijke gemeente schreef. Het vervullingsmotief is hier duidelijk aanwezig: wat het volk van het verbond altijd al had moeten doen volgens Exodus 19:6, zal nu gebeuren, omdat men nu gefundeerd is op de verworpen hoeksteen Jezus Christus. De kern van de priesterdienst, die de verbondsgemeente aan de wereld te verrichten heeft, bestaat uit het verkondigen van Gods grote daden, de missionaire verkondiging; maar de sociale zorg, die juist uit Exodus 19vv bleek, mag in deze dienst uiteraard niet ontbreken (zie verder Van Houwelingen 1991). Onze conclusie mag zijn dat in 1 Petrus er gedacht wordt vanuit het verbond dat een geschiedenis doorlopen heeft en in Christus nu tot haar bestemming

is gekomen en haar doel heeft bereikt.

4.6. *Het Noachitische verbond in het Nieuwe Testament.*

De vraag die wij in deze laatste paragraaf van ons nieuwtestamentische onderzoek willen stellen, is die naar de al dan niet functionering van het Noachitische verbond in het Nieuwe Testament (Wielenga 1996a). Palmer Robertson (1980:121) meent dat dit verbond ook voor de tijd van het Nieuwe Verbond van betekenis blijft niet alleen als voorwaarde voor de ontwikkeling van de heilsgeschiedenis, maar vooral ook als aanduiding dat heil bijbels gesproken niet soteriologisch-individualistisch versmald mag worden. Hij wijst er op dat dit verbond op de achtergrond gezien moet worden van de bekende passage van Paulus in Romeinen 8:19-22. We herinneren eraan dat kenmerkend voor het Noachitische verbond was het samengaan van heil voor de mens en zegen voor de schepping. Mens en schepping kunnen in dit verbond niet van elkaar losgemaakt worden. Deze stand van zaken vinden we terug in deze passage van Paulus over de bevrijding van de mens samen met die van de schepping. Thematisch is er inderdaad een sterke overeenkomst tussen dit verbond en wat Paulus hier te berde brengt, zodat we mogen concluderen tot het blijvend functioneren van dit verbond in de nieuwtestamentische verbondsbedeling.

Wij gaan aan de hand van een artikel van Versteeg (1975) nader in op deze passage, waarna we nog kort even nagaan of in het boek Openbaring er materiaal gevonden kan worden dat verwijst naar het Noachitische verbond, zij het niet terminologisch maar dan wel thematisch.

4.6.1. Paulus over de schepping in Romeinen 8:19-22.

Allereerst is het goed te bedenken dat deze passage joods-apocalyptische beïnvloeding verraadt (Versteeg 1975:84vv). Dat is niet verwonderlijk als we bedenken dat Paulus als leerling van de rabbijnen vertrouwd was met de apocalyptiek, die in de tweede eeuw vC geboren werd uit de nood der tijden (Beker 1980; 1982). Wel paste Paulus dit oorspronkelijk joodse gedachtegoed in een christologisch raamwerk in. Beker karakteriseert dit als volgt (1980:135): "The coherent centre of Paul's gospel is constituted by the apocalyptic interpretation of the Christ-event." (zie ook Kraftchick 1987). We vinden de bekende themata van de joodse apocalyptiek, christologisch bemiddeld, terug in de passage onder bespreking. We wijzen op het volgende.

1. In vers 22 vinden we het dualisme terug tussen deze en de komende aeon: *tot nu toe*. Als gevolg van de opstanding van Christus is de komende aeon al aan- en doorgebroken in deze aeon, wat ook uit het geheel van hoofdstuk 8 duidelijk blijkt (Beker 1982:35v). Zolang de schepping nog zucht, is de komende aeon echter nog niet finaal en definitief gekomen.

2. De universeel-kosmische dimensie van de joodse toekomstverwachting wordt door Paulus in dit gedeelte ook duidelijk geleerd. Op de dag van Gods heerlijkheid in Christus zullen de kinderen Gods openbaar worden samen met de bevrijding van de zuchtende schepping van haar huidige vruchteloosheid en machteloosheid, waaraan zij door de schuld van de mens onderworpen is geworden, wat terugverwijst naar Genesis 3:17 (Versteeg 1975:87). Dit wordt nog onderstreept door de thematische verbondenheid van Romeinen 1, waar de rebellie van de mens in de schepping wordt beschreven, en Romeinen 8, waar de bevrijding van de schepping van de gevolgen van deze rebellie gethematiseerd wordt (Kraftchick 1987). De mens wordt niet uit maar samen met de schepping bevrijd door God (König 1989:215).

3. Uit het joods-apocalyptische gedachtegoed is ook het zuchten van de schepping bekend, zie 4 Ezra 4; vergelijk ook de weeën in Markus 13:8 of Matheus 19:28 (Versteeg 1975:89). Dit zuchten duidt op de urgentie en de imminentie van de dag der bevrijding. Gezien de nood der tijden, die juist geboorte heeft gegeven aan de apocalyptiek in de eerste plaats (Beker 1980:136v), is er een urgentie in het uitzien naar de dag van het openbaarworden van de kinderen Gods. De terugkomst van de opgestane Heer, wat de grote bevrijding zal inluiden, is dringend nodig. Maar zij is nabij, ook al is ze niet te berekenen. Met geduldig ongeduld mag ze verwacht worden, gegrond als deze verwachting is in de opstanding van Christus (Berkhof 1968). De vraag of dit apocalyptische spreken over de imminentie van de bevrijding van mens en schepping door moderne mensen na bijna twintig eeuwen nog meegemaakt kan worden, laten we rusten. We stemmen Beker en Kraftchick toe dat de zekerheid van de verwachting van meer belang is dan welke tijdsberekening in chronologische zin ook. Tegelijk menen we echter dat de imminentie niet opgelost mag worden in een onbeperkte tijdsduur; de urgentie van de verwachting zou dan ook verloren gaan, en de grond onder de zending worden weggeslagen, zoals we nog zullen zien.

Kortom, de schepping, de wereld waarin de mens woont en werkt - wat dus meer is dan alleen natuur, cultuur en geschiedenis zijn inbegrepen - wordt samen met de mens verlost, tot volkomenheid gebracht, zodat ook de schepping samen met de mens het door God gestelde doel bereikt zal hebben. Deze passage onderstreept, wat we keer op keer gezien hebben, dat verbond niet alleen heil maar ook zegen betreft, niet alleen de mens als individu maar als deel uitmakend van de schepping. De bevrijding van de een hangt samen met die van de ander. Omgekeerd houdt dit echter tevens in dat verzet aangetekend dient te worden tegen eco-theologische visies waarin de mens aan de natuur onderworpen wordt gemaakt. Maar in ons volgende hoofdstuk komen we hier nog op terug.

4.6.2. Verbond en schepping in Openbaringen.

De verbondsvisie, die we elders in het Nieuwe Testament op het spoor zijn gekomen, vinden we ook in het laatste bijbelboek terug. We verwijzen naar 3:7, 5:5 en 22:16 waar Christus als de vervuller van het Davidische verbond wordt gezien (Van Schaik 1971:63) in aansluiting ook bij profetische tradities als in Jesaja 11:1vv en 22:22. In 11:15-19 komt het Mozaïsche verbond ter sprake, wanneer de troon van God in de hemel - de ark van het verbond - zichtbaar wordt gemaakt (Van Schaik 1971:123). De natuurverschijnselen, die deze theofanie begeleiden, herinneren aan de theofanie in Exodus 19:16 beschreven. De natuur brengt als het ware een eresalut aan de God van het verbond die getrouw blijft aan zijn beloften van ouds, en aan zijn gezalfde die gemachtigd is de toekomst van de geschiedenis te openbaren, maar die er ook over in beheer blijft. En het loopt uit op de nieuwe hemel en aarde van hoofdstuk 21:1vv, waar God met de zijnen zal zijn - de essentie van het verbond vanaf den beginne. Geen tempel zal er meer zijn, want de aarde zal tempel zijn, de hemel op aarde. Op de nieuwe aarde zullen de goede werken op de oude aarde gedaan, terug gevonden kunnen worden, 14:13, samen met de heerlijkheid van de koningen die daar heersten, 21:24. Er is al vaak opgewezen dat de tuin van Genesis 1vv in Openbaringen 21 een tuinstad is geworden, waar mens en natuur in harmonie zullen zijn. De vervulling van de beloften van het verbond heeft radikaal-nieuwe gevolgen voor de mens niet alleen, maar voor de schepping - natuur en cultuur - niet minder. Ook het Noachitische verbond vindt haar definitieve realisering, wanneer het laatste doek over deze geschiedenis valt en opgaat voor wat er dan volgt.

4.7. *Conclusies.*

In deze slotparagraaf willen we onze conclusies uit ons nieuwtestamentisch onderzoek samenvatten. Voorop plaatsen we de belangrijkste conclusie, namelijk dat ook in het Nieuwe Testament het verbond een centraal thema is. De nieuwtestamentische behandeling ervan sluit nauw aan bij wat het Oude Testament erover te berde brengt. We menen zelfs te moeten benadrukken dat er sprake is van één verbondsgeschiedenis die een aanvang nam in het paradijs en doorloopt naar het nieuwe paradijs, van Genesis 1vv tot en met Openbaringen 22. Dat in deze ene verbondsgeschiedenis vele breuklijnen aan te wijzen zijn, hadden we al gezien; dat sinds de komst van de messias er sprake is van een onoverbrugbare discontinuïteit meenden we te moeten tegenspreken. Er is veeleer een spanningsvol samengaan van continuïteit en discontinuïteit in de ene verbondsgeschiedenis, wat in het gehele Nieuwe Testament aantoonbaar is. Het nieuwe, waar in II en III Jesaja sprake van was, en dat met Christus gekomen is, staat nergens tegenover het oude. Dat is onzes inziens ook niet het geval waar de cultus ter sprake komt, zoals in de Hebreeënbrieff, bij de behandeling waarvan we aandacht vroegen voor de kwalificatie *beter* van het nieuwe verbond.

Een beter verbond is nog geen ander verbond.

Ook wat de structuur van het verbond in het Nieuwe Testament aangaat, is er sprake van een en hetzelfde verbond. Ook in het Nieuwe Testament is het verbond de formalisering van een relatie die door God unilateraal wordt aangegaan en bilateraal wordt onderhouden. Het unilaterale aspect komt nergens duidelijker aan het licht dan in het leven en werk van de messias. Het zware accent op de genade tegenover de wet in de soteriologie is niet anders dan onderstreping van het verbond als een relatie die verworteld is in Gods soevereine liefde. De Avondmaalswoorden van het Jeruzalemse kerugma zijn daar een duidelijke illustratie van. Tegelijk is de handhaving van de wet in de pneumatologie niet anders dan een onderstreping van het bilaterale karakter van het verbond, dat nu gehouden kan worden op grond van wat Christus voor de zijnen gedaan heeft en waartoe zij door zijn Geest in staat gesteld worden. Vanuit het nieuwe dat met de komst van Christus is aangebroken, wordt het oude niet gediskwalificeerd; wel komt het ontoereikende van het oude in het licht van het nieuwe duidelijk aan de orde. Terzake van het functioneren van de wet zouden we willen formuleren dat de wet haar verbondsbewarende potentiaal onder de oude bedeling van het verbond niet bereiken kon, waardoor de aanklagende functie van de wet toen de overhand kreeg; maar in het door Christus en zijn Geest beheerste verbond verliest de wet heilshistorisch gesproken deze functie, maar de wet als leefregel der dankbaarheid blijft behouden, wat overigens de aanklagende functie van de wet in heilsordelijke zin nog niet uitsluit. Een bilateraal verbond sluit in dat het verbreekbaar is, zoals we gezien hebben. Dat dit vragen oproept over de verhouding tussen verkiezing en verbond, is voor geen tegenspraak vatbaar; op deze relatie komen we in een aparte paragraaf terug. Wel moet het eschatologische voorbehoud bij de verwerkelijking van het Nieuwe Verbond in rekening worden gebracht, zoals we dat zagen aangeduid in de Avondmaalswoorden bij de Synoptici, maar niet minder in Romeinen 8. Juist het pneumatologische kader waarin over de wet in het Nieuwe Verbond gesproken wordt, duidt op voortgaande strijd bij de vervulling van de wet, die dan ook een aanklagende functie in heilsordelijke zin blijft behouden, zoals we al opmerkten.

Tegelijk blijft ook het forensische aspect van het verbond een rol spelen: het verbond is een verbintenis met beloften maar niet minder met sancties, zoals uit Hebrëen 10:29 blijkt. Tegelijk kan de doop gezien worden als de publieke inlijving in het verbond, dat in het bloed van Christus gegrond is. Dat het verbond inclusief is, hoeft vanuit het Nieuwe Testament niet verder te worden aangetoond. De doop functioneert in geloofsverbanden en niet in biologische kaders, wat een breuk meebracht niet met de oudtestamentische prediking maar met het contemporaine Jodendom. De doop constitueert een volk dat bestaat uit de Rest van Israel samen met de gelovigen uit de heidenen, waaraan de kwalificaties van oudtestamentisch Israel worden toegekend. Het is goed

in dit verband te bedenken dat juist de doop ook een knooppunt is van het collectieve en individuele aspect van het verbond. Verbond betekent volk van het verbond dat ook in de lijn der geslachten wordt gebouwd, zij het dat dit biologische aspect duidelijk in geloofskaders moet worden ingebouwd; daarom dat het verbond tegelijk ook vraagt om een persoonlijke keuze van ieder lid van het volk; niemand kan automatisch, ook niet krachtens geboorte alleen, deel uitmaken van het verbondsvolk. Dat juist ook hier de verkiezing een rol is gaan spelen in de gereformeerde theologie, laat zich verstaan. Maar ons is gebleken dat de hoofdlijn in de Schrift van het Oude en Nieuwe Testament verbondsmatig en niet predestinatiaans van aard is. In een aparte paragraaf zullen wij betogen dat theologisch de uitverkiezing het beste als monopleurisch aspect van het verbond kan worden behandeld.

Dat ook in het Nieuwe Testament de schepping niet buiten de verbondsgeschiedenis gehouden wordt, blijkt uit Romeinen 8:19vv duidelijk. Deze geschiedenis loopt uiteindelijk uit op de nieuwe hemel en aarde, waarvan in III Jesaja al sprake was. De mens wordt samen met de schepping - natuur en cultuur - bevrijd tot een totaal nieuwe bestaanswijze, waarin echter ook het oude, gezuiverd en verheerlijkt, terugkomt, zoals uit het boek Openbaringen blijkt.

Alle verbonden waar in het Oude Testament sprake van is, vinden hun bestemming en vervulling in het leven en werk van Christus op aarde, en zullen hun uiteindelijke voltooiing vinden, wanneer zijn werk in de hemel tot afronding is gekomen. Het Nieuwe Testament kon hiervoor aansluiten bij de Knechttraditie uit II Jesaja, die dan ook op centrale momenten functioneert in het Paulinicum bijvoorbeeld. Dit roept de vraag op wat precies de plaats en functie van Christus is binnen het verbond. Duidelijk is dat Christus als de middelaar van het Nieuwe Verbond wordt gezien, die niet alleen de verzoening met God bemiddelt maar ook de gave van de Geest. Wanneer we ons de Knechtsliederen in II Jesaja herinneren, kunnen we stellen dat hij plaatsvervangend het verbond vervuld heeft, zodat in hem ook wij door de Geest in de verbondsvervullingen mogen delen. In hem ontvangen we niet alleen onze gerechtigheid maar ook onze heiligheid. Of dit ook moet inhouden dat hij de middelaar van het Oude Verbond was, zouden wij ontkennend willen beantwoorden. In het Oude Testament was Mozes de middelaar, en later ook het levitische priesterschap, maar niet Christus als de Logos sarkikos. Wel wordt vaak gesteld dat Christus de grondslag van het verbond was, dus niet van het Nieuwe Verbond alleen, maar met terugwerkende kracht van het hele verbond vanaf den beginne. Dat laat zich uit het Nieuwe Testament zo niet aflezen. Dat de Zoon als de tweede Persoon in de Drie-eenheid ten volle betrokken was bij de verbondsgeschiedenis vanaf het begin, en dat hij daarin werkzaam is geweest op een wijze die geheel en al overeenkomt met die we van hem hebben mogen leren kennen uit het Nieuwe Testament, lijkt ons dogmatisch voor geen tegenspraak vatbaar. Maar door Christus als Logos

sarkikos tot grondslag te verklaren van het ene verbond in Oud en Nieuw Testament, wordt de spanning tussen continuïteit en discontinuïteit in de verbondsgeschiedenis opgeheven. We vragen ons ook af of op deze wijze wel voldoende recht gedaan kan worden aan het definitieve en finale ingrijpen van God in de verbondsgeschiedenis door de incarnatie. Onzes inziens wordt zo aan de zin en betekenis van de incarnatie tekort gedaan. Gods zoon *werd* mens en zo tot grondslag gemaakt van het verbond, wat hij als Logos asarkikos, dogmatisch gesproken, al was.

We zijn in onze behandeling van het Nieuwe Testament aan de betekenis van de hemelvaart van Christus voorbijgegaan; juist op dit punt zou de vervlochtenheid van het verbondsthema met dat van het Koninkrijk aangetoond kunnen worden: hemelvaart is de troonsbestijging van de Knecht die van nu af door zijn Geest zijn Rijk in de weg van het verbond laat komen. Dat de hemelvaart de verbondsgeschiedenis in een stroomversnelling heeft gebracht, is buiten kijf. Zij vormt ook de basis onder het spreken over urgentie en imminentie van Christus' parousia. De tijd is apocalyptisch van aard geworden en de periode van de Geest, met wie het tijdvak van centrifugale zending is aangebroken, heeft een aanvang genomen.

4.8. *Confrontatie met de gereformeerde theologische traditie.*

4.8.1. Bijbeltheologische evaluering van de gereformeerde verbondstraditie.

Aan het einde van dit hoofdstuk willen we kort op enkele hoofdpunten een vergelijking treffen tussen wat in de klassiek-gereformeerde theologie over het verbond werd geleerd en de conclusies van ons bijbeltheologische onderzoek. Duidelijk kan zijn dat de verbondstheologie, zoals die vanaf de dagen der Reformatie in de gereformeerde traditie ontwikkeld werd, bijbeltheologisch op een aantal punten moet worden bijgesteld. We wijzen op een paar saillante verschilpunten tussen deze historisch-theologische traditie en het bijbeltheologische onderzoek dat wij hebben verricht.

Sinds Calvijn is het verbond meer en meer onder beheersing van de uitverkiezing gekomen, zoals dat in de Schrift van Oud en Nieuw Testament zelf niet gebeurt; we zouden hier van overcontextualisatie kunnen spreken. De bijbelse tekst werd vanuit de eigen context beheerst, waartoe de toenmaals gehanteerde hermeneutiek opening voor gaf. Een gunstige uitzondering vormde Bullinger, die theologisch echter op een zijspoor werd gerangeerd. Schilder, die sterk vanuit de dubbele predestinatie theologiseerde, ontwikkelde zijn verbondsleer merkwaardig genoeg op dit punt in nauwer aansluiting bij de bijbel dan bij de traditie van de Gereformeerde Orthodoxie.

De betekenis van de geschiedenis voor de verbondsleer heeft Schilder dan ook terecht scherper gezien dan de theologische traditie waarin hij stond. Zoals we hebben gezien, werd de eenheid van het verbond heilsordelijk en niet heilshistorisch geconcipieerd. De uitverkiezingsproblematiek bracht deze heilsordelijke reductie van de verbondsleer met zich mee. Dit brengt ons tot een andere opmerking in verband met de geschiedenis en het verbond. Ondanks het feit dat de gereformeerde theologie altijd sterk oudtestamentisch geïntereerd is geweest, heeft zij de wezenlijke eenheid tussen Oud en Nieuw Verbond niet voldoende weten te handhaven. Oud en nieuw kwamen vaak ook in deze theologie tegenover elkaar te staan, zij het op andere wijze dan in de door Luther geïnspireerde theologie. Dat dit gevolgen kan hebben voor bijvoorbeeld de handhaving van de kinderdoop als legitieme doop laat zich makkelijk verstaan.

Wie het historisch karakter van het verbond te weinig onderkent, kan in allerlei theologisch complexe problematieken terecht komen. We wijzen ter illustratie op de relatie tussen Christus en het verbond in de oude bedeling. De stelling vond al meer ingang dat Christus als de mensgeworden Zoon van God fundament van het verbond ook in die verbondsfase geweest moet zijn; anderen meenden dat hij als Logos sarkikos hoofd of zelfs ook middelaar was van het verbond in zijn oudtestamentische fasen. Dit lijkt ons vrucht van een a-historisch lezen van de Schrift. Als Logos sarkikos trad Christus op in de volheid des tijds, in een concrete historische situatie, als Gods antwoord op de, menselijk gezien, onoplosbare crisis waarin het verbond, en zo ook de schepping, terecht gekomen was. Dat in het Nieuwe Testament, men na de menswording van Christus hem ook al werkzaam zag onder de oude bedeling van het verbond, is buiten kijf. Hem, die zij als de Logos sarkikos kenden, zagen zij als Logos asarkikos al aan het werk: dezelfde persoon, zij het in een totaal verschillende openbaringsfase en met dezelfde stijl van werken met het oog op het zelfde doel.

Dat geldt trouwens ook van de Geest: ook die zag men al aan het werk in de geschiedenis vanaf de schepping tot op Christus' komst op aarde. We zullen hier in ons volgende hoofdstuk nog op terug moeten komen. Maar het verbond a-historisch en predestinatiaans concipiëren, moet wel leiden tot een onderwaardering van het Oude Testament met consequenties voor de functionering van het verbond (de doop) en de wet.

Dat we ook de theologoumena van het vredes- en werkverbond in het licht van ons bijbels-theologisch onderzoek niet kunnen handhaven, zal verder niet veel betoog behoeven. Het gebruik van koopmanstaal bij de formulering van juist deze verbonden wijst op een tekort aan bijbelse fundering ervan en kan als bewijs dienen voor de overcontextualisatie van de toenmalige verbondsleer. Dat Schilder deels daarmee gebroken heeft, pleit voor zijn theologie.

Dat intussen de discontinuïteit tussen oud en nieuw wegens het ongekend nieuwe van de komst van de messias, die de Zoon van God bleek te zijn, benadrukt moet worden, is uit ons onderzoek wel gebleken. Het is met de relatie tussen continuïteit en discontinuïteit in de Gereformeerde Orthodoxie merkwaardig gesteld. Aan de ene kant wordt de continuïteit sterk benadrukt, doordat men in het Oude Testament Christus al helemaal voorafgeschaduwd zag. Vanuit Christus zag men alles al van vóór de grondlegging der wereld in elkaars verlengde liggen. Tegelijk betekende dit een zwaar accent op de discontinuïteit tussen wat men dan de *administraciones foederis* noemde; de vraag is echter of het (oude) verbond zelf, en zo de eenheid van het verbond, er niet bij ingeschoten is. Op dit punt kwam het tot een onverantwoorde discontinuïteit, is ons gebleken. Ook Schilder is hieraan niet ontkomen. De vraag is ook of de term administratie ter onderscheiding van de verschillende verbondsfasen wel gehandhaafd kan worden. Ze is te statisch om aan de veelkleurigheid en situationele concreetheid van de verbondsgeschiedenis recht te kunnen doen. We gebruikten dan ook de term contingentie, een flexibeler term, die meer recht kan doen aan de dynamiek van de verbondsgeschiedenis.

Dat nergens in de gereformeerde traditie het Noachitische verbond als genadeverbond is herkend, behalve bij De Graaf (1954) zover wij weten, maar slechts als bewaringsverbond met het oog op het genadeverbond een rol werd toebedeeld, kan vanuit ons bijbelstheologisch onderzoek alleen maar worden betreurd. Deze blinde vlek kenmerkt overigens de meeste confessionele tradities! Dit vraagt om een nieuwe doordinking van de relatie tussen schepping en verbond, waaraan we in ons nu volgend hoofdstuk aandacht zullen geven.

4.8.2. Verbond en verkiezing.

Voordat we echter een begin maken met ons dogmatisch-theologische hoofdstuk, willen we een korte - en meer ruimte hebben we er niet voor - paragraaf wijden aan de relatie tussen verbond en verkiezing. De grote nadruk op de verkiezing ten koste van het verbond in de Gereformeerde Orthodoxie moet bijbelstheologisch toch ergens vandaan komen (Van Gelder 1994). Duidelijk is dat men een bijbels aangrijpingspunt had in het Nieuwe Testament. Er kan geen twijfel over bestaan dat iemand als Paulus, maar hij is niet de enige, een persoonlijk-individuele predestinatie leerde. Er is wel eens gesuggereerd dat er op dit punt een contrast bestaat tussen wat het Oude Testament leert over de verkiezing en wat we in het Nieuwe Testament erover vinden. In het Oude Testament zou het om een volksverkiezing gaan, in het Nieuwe om een persoonlijk-individuele. Maar terecht zwakt Oosterhoff (1987:33vv) dit af. Zeker staat in het Oude Testament de verkiezing van Israel als volk centraal, maar uit de Psalmen blijkt wel dat de individuele gelo-

vige niet in dat volk als een massa opging. Te denken valt ook aan de Rest-gedachte bij de profeten: niet alles is Israel wat zich Israel noemt, Romeinen 11:5. In het Nieuwe Testament wordt de gemeente als verkoren in Christus getekend, en zo ook de individuele gelovigen, Efeze 1:4vv. Ook de stijl van Gods verkiezend handelen is dezelfde in Oud en Nieuw Testament, wat we onder formule kunnen brengen als 'uit genade en niet door verdiensten'. Stemmen we Oosterhoff dit toe, toch blijft een feit dat de aandacht voor de persoonlijk-individuele predestinatie meer nieuw- dan oudtestamentisch is (Bavinck 1967:2/308), wat onzes inziens alleen verklaard kan worden uit de ontmoeting met Jezus Christus, de Logos sarkikos. De ontmoeting met hem, en de massale afwijzing van hem door zijn eigen volksgenoten, heeft gedwongen tot een diepgaande bezinning op zin en betekenis van de geschiedenis van God met Israel, op de implicaties van de belijdenis dat de eeuwige Zoon van God mens werd. Maar bedacht moet blijven worden dat iemand als Paulus zich zo slechts concentreerde op één, hoe belangrijk ook, onderdeel in het geheel van het bijbelse spreken over de verkiezing. De persoonlijk-individuele predestinatie moet wel in verband met het geheel van Gods verkiezend handelen met de wereld, Israel en de kerk gezien worden.

De relatie tijd - eeuwigheid, waar de Gereformeerde Orthodoxie zo intens mee bezig is geweest en die de hele verkiezingsstrijd zo diepgaand heeft beïnvloed (cf Graafland 1985:118vv; 1987:601), speelt ook in het Nieuwe Testament een duidelijke rol, meer dan in het Oude Testament, zonder dat er geprobeerd wordt die relatie in een rationeel kloppend systeem te brengen. Beide polen van die relatie zullen in een creatieve spanning bijeen gehouden moeten worden op straffe van of de tijd te aeterniseren of de eeuwigheid te historiseren. Men zal met twee woorden moeten leren spreken, al kan dat niet altijd tegelijkertijd. In onze studie concentreren we ons op het tweede woord, dat van de tijd. Want een theologische prioriteit heeft de eeuwigheid wel boven de tijd, en zo ook de verkiezing boven het verbond. Misschien dat we hier ook de formule zouden mogen toepassen die we gebruikt hebben bij de beschrijving van de relatie tussen hemel en aarde: het gaat wel om het verbond in de Schrift, maar het draait om de verkiezing; ook al draait het om de verkiezing, het gaat om het verbond in de bijbel. Om dat laatste iets nader uit te werken, geven we kort aan hoe wij de relatie tussen verkiezing en verbond zien (zie ook Verboom 1996).

Zoals al aangeduid zouden wij de verkiezing theologisch vooral willen behandelen als het unilaterale structurelement van het tweezijdige verbond. Verkiezing en verbond zijn dan op elkaar betrokken, zodat Oosterhoff (1987:23v) kan schrijven dat ... "Gods verkiezing gestalte krijgt in het verbond." Verkiezing is dan aangelegd op verantwoordelijkheid als het bilaterale structurelement van het verbond. Verkiezing wil in verantwoordelijkheid gestalte krijgen. Verkiezing wordt openbaar, waar mensen in geloof en bekering zich verantwoordelijk tonen voor Gods gaven en opgaven in deze wereld. Vandaar de oproep van Paulus de verkiezing vast te ma-

ken met vrees en beven, Filipenzen 2. De verkiezing op zich behandelen, los van de verbondsmatige structuur waarin ze ingebed is, leidt tot speculatie, waarin God en zijn decreten makkelijk in een causaal-deterministische theorie worden ingepast. We menen dat hier de Gereformeerde Orthodoxie zeker uitgegleden is. Tegelijk moet bedacht worden dat de verkiezing rust in Gods heilsplan van eeuwigheid, waaraan de Drie-enige God op unieke wijze samenwerkte tot heil van mens en wereld, waarin ook ter dege sprake was van de persoonlijk-individuele predestinatie. Dat hier slechts retrospectief over gesproken wordt in de Schrift vanuit de ontmoeting met Christus, is onzes inziens voor geen tegenspraak vatbaar. Vandaar dat deze retrospectie veelal doxologisch wordt verwoord, omdat rationeel-theologische taal ten ene male te kort schiet. Slechts doxologisch kan de spanning tussen tijd en eeuwigheid in het leven van het geloof, maar niet minder in de theologische bezinning, uitgehouden worden. De grens tussen theologie en doxologie behoort dan ook veel vloeiender te zijn dan in een academische omgeving mogelijk is; we zagen dan ook al in ons inleidende hoofdstuk dat de academie niet de eigenlijke habitat van de theologie kan zijn.

Gods soevereine uitvoering van zijn heilsplan is op ondoorgrondelijke wijze samengeweven met het menselijke aandeel daarin, waartoe mensen ook van Godswege worden bekwaam gemaakt. Retrospectief trekken de nieuwtestamentische auteurs vanuit hun ontmoeting met Jezus Christus als Gods zoon de lijnen terug tot achter de schepping zonder in speculatie te vervallen over Christus' rol in de tot standkoming van het heilsplan en in de uitvoering ervan in schepping en geschiedenis vóór de incarnatie. Zeker, ze identificeren de Christus die zij ontmoet hebben met de Zoon die van vóór de grondlegging der wereld af betrokken is geweest in liefde en goedheid in Gods heilsplan. Maar daar volgt nog niet uit dat zij menen dat de Zoon als vlees geworden Woord al betrokken was bij schepping en geschiedenis voordat hij mens werd. Het aloude dogmatische onderscheid tussen Logos asarkikos en sarkikos dient gehandhaafd te worden, anders wordt de geschiedenis die op schepping en zondeval volgde, geaeterniseerd.

Hoewel het verbond als unilaterale beschikking van God op verkiezing berust, die in Gods heilsplan van eeuwigheid verworteld is, en dus de heilsordelijke vraag naar de ruimte van het verbond legitiem is, toch zijn we van mening dat inperking van het verbond vanuit een verkiezingstheorie, die zich baseert op een selectie zogenaamde verkiezingsteksten, ongeoorloofd is. Hoewel het verbond als bilaterale verhouding tussen God en mens op verantwoordelijke participatie van de mens berekend is, moet toch Gods heilsinitiatief en verkiezende genade in geloof erkend worden. Er was reden in de 17e eeuw om het Arminianisme te verwerpen, evenals vandaag.

We menen het bij deze ontoereikende opmerkingen en kanttekeningen te mogen laten in een studie die over de relatie tussen verbond en zending gaat. We willen het één benadrukken, het

verbond, zonder het andere te ontkennen, de verkiezing. Het verbond leent zich meer voor theologische bezinning dan de verkiezing, die veeleer voorwerp van doxologie behoort te zijn. We zeggen hiermee overigens niet dat de verkiezing daarom niet theologisch mag worden verwerkt. Maar omdat we hier op de grenzen van het openbaringsgetuigenis stuiten, past hier niet alleen meer schroom; we beschermen ons meer tegen rationaliserende uitglidingen op bijbelsdogmatisch ijs, wanneer we de verkiezing pas aan het einde van het dogmatische leerproces behandelen, waar het hart verder mag gaan dan voor het verstand mogelijk is.

5. DOGMATISCHE ORIENTATIE

5.1. Inleiding.

Tot nu toe hebben we onderzocht hoe in de gereformeerde traditie over het verbond werd nagedacht, en we hebben dat bijbeltheologisch gecontroleerd. We kwamen tot de conclusie dat deze traditie op meer dan één punt behoort te worden bijgesteld. In dit hoofdstuk willen wij die bijstelling onder woorden proberen te brengen, waarbij we bedenken dat onze interesse missiologisch van aard is. We meten de resultaten van ons bijbeltheologisch onderzoek dogmatisch door met de bedoeling tot een verantwoorde missiologische theorie te komen, die zoveel mogelijk recht doet aan het relevante bijbelse materiaal en bruikbaar is in de missionaire praktijk.

Uit onze bijbeltheologische evaluering van de gereformeerde verbondstraditie (zie 4.8.1) blijkt dat wij veel waarde hechten aan de geschiedenis die het verbond doorlopen heeft en nog doorloopt. Er kan niet goed over het verbond in zijn theologische betekenis voor dogmatiek en missiologie worden gesproken zonder de heilsgeschiedenis voortdurend in rekening te brengen; behalve bij Schilder hebben wij op dit punt vooral bij Berkhof aansluiting gevonden. We wezen op de negatieve effecten op de verbondstheologie van een exclusief heilsordelijk verstaan van het verbond binnen een predestinatie raamwerk. In dit hoofdstuk willen we letten op de positieve effecten op de verbondstheologie van een heilshistorisch verstaan van het verbond. Daarbij zullen we de inzichten van andere dogmatici verrekenen zonder dat we uitvoerige exposés van hun geschriften zullen bieden. Dat neemt te veel ruimte in beslag en helpt de ontwikkeling van ons eigen standpunt niet wezenlijk verder. We maken deels een uitzondering voor Barth, omdat zijn verbondsleer de achtergrond vormt voor ons eigen ontwerp, zoals dat ook het geval is bij König, bij wie we in veel opzichten ons aansluiten.

5.2. Verbond en schepping: de theologische volgorde.

Niemand betwist dat de chronologische volgorde tussen schepping en verbond niet kan worden omgedraaid. Op zijn minst was de schepping het startpunt voor het verbond in de tijd. Vandaar dan ook dat König (1988:147) de schepping fundamenteeler noemt dan de verlossing, al is dan de verlossing sinds de zondeval (1988:148) belangrijker dan de schepping. Maar kan de theologische volgorde tussen schepping en verbond worden omgedraaid, zodat het verbond feitelijk aan de schepping vooraf ging? König zal dat beaamen maar dan met deze specificatie dat verbond en verlossing niet identiek zijn. Verbond is meer dan verlossing. Bij hem gaat theologisch het verbond wel aan de schepping vooraf maar niet de verlossing zoals bij Barth het geval is, die verbond

soteriologisch reduceert. Zakelijk gaat de verzoening aan de schepping vooraf bij Barth (KD IV/1, 49; Link 1991:266). Zijn christocentrisch gestructureerde scheppingsleer bepaalt de interpretatie van zijn beroemde formulering van de relatie tussen verbond en schepping (KD III/1, 68,103,261): de schepping is "die äussere Grund des Bundes, der Bund aber der innere Grund der Schöpfung." Barth volgde de oudtestamenticus Von Rad, die stelde dat de scheppingsleer in het Oude Testament maar een zijlijn was, die pas vrij laat in confrontatie met de Assyrisch-Babylonische scheppingsleer ontwikkeld werd (zie Vriezen 1966). Von Rad meende dan ook dat in het Oude Testament de schepping vanuit de Exodus-ervaring, de verlossing, werd verstaan, en dus Genesis 1 vanuit II Jesaja moest worden uitgelegd. Schepping wordt zo dus voluit een soteriologisch bepaalde genadedaad van God. En genade is verlossing in en door Jezus Christus, hoofd en grondslag van het verbond dat niet anders dan genadeverbond kan wezen. Terzijde merken we op dat wel de dogmatici (Moltmann 1985; Van de Beek 1987; 1996) de schepping en de Heilige Geest op elkaar betrekken, maar dat bijbelwetenschappers (zie Westermann 1981) hier uiterst terughoudend zijn.

Er zit vrij veel vast aan de theologische omkering van schepping en genadeverbond. Het legt een onlosmakelijk verband tussen de schepping en Jezus van Nasareth, het vleesgeworden Woord. Voordat we daar nader op ingaan, willen we eerst een paar vooronderstellingen bespreken die in deze theologische omkering doorwerken.

5.2.1. *Schepping zonder zondeval.*

Allereerst valt bij Barth (Berkouwer 1950:65v) zoals ook bij Moltmann (1985), Berkhof (1993) en Van de Beek (1996) de historische zondeval weg. Zij kunnen die niet rijmen met de wetenschappelijke stand van zaken, die uitgaat van een wereld die nooit een paradijselijke periode heeft gekend. De wereld zoals wij die nu kennen, in al haar gebrokenheid en verworping, met het lijden en het kwaad dat erin te vinden is, is nooit anders geweest dan zij nu is. Het *goed* van Genesis 1:31 ontvangt bij hen dan ook een andere vulling dan in de klassiek-reformatorische theologie het geval was. Bij het ontbreken van een werkelijke breuk in de geschiedenis als gevolg van de zonde, die als schuld de mensen kan worden aangerekend, moeten schepping en verlossing wel direct op elkaar aangesloten worden, wil de schepping toekomst hebben, wil ook de eer van God, die de vader van Jezus Christus is, ongeschonden blijven en zijn heilige naam niet ontheiligd worden. In de christelijke geloofstraditie is het onmogelijk deze God als schepper van de wereld zoals zij thans is, te aanvaarden. Zeer ver gaat Van de Beek trouwens in deze richting wel (zie ook Kuitert 1992). In navolging van Moltmann die *der gekreuzigte Gott* (1972:172v) de schepper noemt, meent hij dat zo de donkere en dreigende kanten van de schepping in het juiste licht gezien kunnen

worden. Omdat de gekruisigde Heer de schepper is, horen de breuken en barsten bij de schepping. Omdat het kruis deel uitmaakt van de schepping, is er niet alleen vreugde aan de schepping te beleven (*contra* van Ruler), al is er die vreugde ook (1996:347), maar het pokkenvirus of de tsetse vlieg is er ook. Veelal is ons bestaan wankelen op de rand van de afgrond; de momenten van vreugde aan de schepping beleven we slechts wanneer we even met onze rug naar de afgrond gaan staan (1996:202v). Hij verwerkt deze gedachte ook pneumatologisch: de Geest, door wie God in deze wereld woning gemaakt heeft, is de Lijdende met de schepping, Romeinen 8:18vv, maar ook degeen die de schepping chaotiseert. De Geest is niet alleen een positieve kracht in de schepping (1987:210vv). Er kan niet alleen vanuit de christologie en pneumatologie positief naar de wereld gekeken worden. Maar juist zo kan de Geest ook als Trooster worden beleden, en Christus als verzoener.

Vergelijken we deze visie kort met Barth's idee van *das Nichtige*. Bij Barth wordt het neen van God tegen de wereld al in zijn eeuwig ja opgeheven; Buskes kan in Barth's lijn een boek schrijven met de titel *Hoera voor het leven*. Wel ontwikkelt ook Barth een theorie om de relatie tussen God als schepper en het kwade in de schepping te bemiddelen: zijn leer van *das Nichtige* (KD III/3; zie Berkhof 1993:157). Het is dat wat God niet wilde, waaraan hij voorbijging, wat bestaat krachtens zijn verwerping door God. Ook Gods niet-willen werkt krachtig. Zo wordt het mogelijk zonder zondeval te postuleren, het kwade in Gods goede schepping te situeren. De schepping is niet als zodanig zondig (Berkhof 1993:199), maar het kwade is er wel en oefent zijn zuigkracht uit; het behoort zo ook tot de schepping. Gecompliceerd liggen de dingen uiteindelijk toch wel bij Barth. Van de Beek legt dus een nog nauwere relatie tussen God de schepper en deze wereld, zonder dat hij overigens de zonde en de schuld van mensen wil vergeten. De verbinding tussen God en het lijden wordt wel nauw gelegd maar is niet een ongecompliceerde, monistische relatie; er blijft bij Van de Beek sprake van dualiteit tussen God en het kwaad. Maar hij is niet uit op een kloppende theorie waarin alle stukjes van de theologische legpuzzel precies in elkaar passen (1996:72, 136vv). Hij waarschuwt tegen het logisch-consistente betoog in de theologie. We zouden hem daarin willen bijvallen voor zover het niet ten koste gaat van eerlijk argumenteren: waarom moet op dit of dat punt afgezien worden van het logisch-consistente betoog? Het wegvallen van de zondeval noodzaakt tot een nieuw nadenken over de relatie tussen de goede schepper en het kwaad en lijden in zijn schepping. Kuitert spreekt Van Ruler na dat God ruiger is dan wij mensen waar willen hebben (1992:97vv). Bij Van de Beek is dat niet anders.

Wij zijn van mening dat bij het wegvallen van de zondeval als breuk in de (heils)geschiedenis er een noodzaak is schepping en verlossing ineen te vouwen. En dan kan Barth dat protologisch doen, en Moltmann eschatologisch, maar zij hebben geen andere keuze dan de schepping soterio-

logisch te interpreteren, willen zij tenminste in de christelijke geloofstraditie blijven staan. Het lijkt ons overigens niet juist om bij theologische ontwerpen als van Barth of Moltmann te spreken van supralapsarisme (zo Brinkman 1989); bij het ontbreken van een *lapsus* verliezen voorvoegsels als *supra* en *infra* hun betekenis. Wel kan gevraagd worden naar het bijbeltheologisch gehalte van deze en dergelijke soteriologische scheppingstheologieën. Nieuwer onderzoek (Van der Woude 1969; Westermann 1971; de Moor 1990) heeft het aannemelijk gemaakt dat de scheppingsleer al vrij vroeg tot Israëls gedachtengoed heeft behoord, en bepaald geen zijlijn was, die als een extrapolatie uit de hoofdlijn der verlossing moet worden verklaard. De Moor verwijst naar de scheppingsleer die in Egypte in de 14e eeuw v.C. ten tijde van Amenhotep IV (Veenhof 1981:345) al verwoord werd. Onder zijn bewind werd de zonnegod Aton als de enige god vereerd. Uit de hymnologie van deze tijd citeert De Moor het volgende voorbeeld van scheppings-theologische bezinning: "Thou art the one who created when nothing was there, who created everything as it came from thy mouth" (1990:42). Ook in het toenmalige Oegariet en Mesopotamië werd er theologisch nagedacht over de schepping. Het laat zich moeilijk indenken dat Israel daartoe niet in staat zou zijn geweest, en dat te meer als we bedenken dat al lang vóór de ballingschap er uitwisseling van ideeën was tussen Israel en haar *Umwelt*; te denken valt bijvoorbeeld aan de Salomonische tijd, zie als voorbeeld Psalm 104! Dat er inderdaad meer over de verlossing dan over de schepping werd nagedacht in Israel, zou wel eens kunnen komen door het gegeven dat in Israel de schepping eerder *Denkvoraussetzung* dan *Glaubensgegenstand* (Westermann 1971: 162) was, zoals ook nog het geval was ten tijde van de Reformatie (Link 1991), maar juist niet meer in de moderne tijd sedert de Verlichting (Van de Beek 1996).

Bovendien is sedert 1973 - de oliecrisis in het Westen en de verschijning van het rapport van de Club van Rome over de eindigheid van de natuurlijke hulpbronnen - de ecologische bewustwording alleen maar toegenomen, waardoor het anthropocentrische van Barth's scheppingsleer, maar niet minder die van Berkhof (1993), in toenemende mate als ontoereikend werd ervaren (zie echter al De Jong 1966). Schepping is meer dan mensen kunnen omvatten en bevatten, zoals Van de Beek (1996) terecht beklemtoont. Er is ook een niet-menselijke component van de schepping die intern-functioneel is, ook al hebben wij als mensen daar geen weet van. Al zouden de mensen de kroon van de schepping genoemd kunnen worden, ze blijven laatkomers op het scheppings-toneel, ook in Genesis 1. Waarmee we overigens niet willen zeggen dat iemand als Barth niet van de schepping genieten kon, gezien zijn liefde voor Mozart (Brinkman 1989). Maar om welke natuur ging het bij Barth eigenlijk in zijn verzet tegen bij voorbeeld de natuurlijke theologie? Zou hij gezien de christocentrische structuur van zijn theologie, die theologie van het Woord was, ook ruimte hebben kunnen inbouwen voor de schepping als natuur, als ervaarbare empirie (zie Van de Beek 1996:43), zoals die in de Schrift zelf wel ter sprake komt in vrijwel alle tradities van

Oude en Nieuwe Testament? We laten de vraag rusten of de schepping in het ontwerp van Moltmann er beter van afkomt, ook al verraadt hij een grote gevoeligheid voor de ecologische problematiek. Maar het accent ligt bij hem zo zeer op de nieuwe schepping, het toekomstige Rijk der heerlijkheid, waarvan in de huidige schepping slechts anticipaties aanwezig zijn (1964:75v), en waarvan de huidige schepping slechts een parabel is (1985:62), dat de vraag opkomt: wat van deze schepping? Wat blijft ervan over in het toekomstige Rijk, als de breuk tussen het heden en de toekomst zo radicaal is, als Moltmann in het voetspoor van Bloch voorgeeft (zie Geertsema 1980:62,69)? De categorie *novum* uit Bloch's *Das Prinzip Hoffnung* (zie Geertsema 1980), die bij Moltmann zo'n centrale rol speelt (1964; 1970), staat haaks op de spanningsvolle relatie tussen het oude en het nieuwe, tussen continuïteit en discontinuïteit in de verbondsgeschiedenis, zoals we die tegengekomen zijn bij II en III Jesaja. De eschatologische verbinding tussen schepping en verlossing, die het wegvallen van een historische zondeval veronderstelt, biedt geen betere bescherming aan de schepping zoals wij die thans kennen. Wel is het zo dat door de sabbat als doel der schepping te poneren (Moltmann 1985:285), als vredesorde van de schepping en zo een anticipatie van de eeuwige sabbat, hij de soteriologie heel wat ruimer kan definiëren dan Barth (zie Van de Beek 1996:244). Zo kan hij zelfs het sabbatsjaar, Leviticus 25, ter sprake brengen (1985:289), die een weldaad voor de schepping bedoelde te zijn (zie ook Wielenga 1996a).

Bij het wegvallen van de zondeval is er ook geen noodzaak tot restauratie van de schepping, een uiting van oorsprongsdenken dat Moltmann verafschuwt en ook aan Barth verwijt. Nu is het de vraag of er bij Barth slechts van restauratie van de schepping sprake is. Het resultaat van de restauratie is altijd meer dan het oorspronkelijk was. Restauratie is niet maar renovatie, niet bij Barth maar ook niet bij de orthodox-gereformeerde theologen (zie Schilder 1954; Wentsel 1987; Van Genderen 1992). König (1988; 1990) wijst terecht op het kwalitatieve verschil tussen de tuin uit Genesis 3 en de tuinstad uit Openbaring 21. König (1988:159) kan in aansluiting bij de klassiek-gereformeerde traditie schrijven dat de schepping wel goed maar niet compleet en af door God geschapen werd (zie ook Schilder 1954). Dit impliceert dat het herstel de bereiking van het doel der schepping inhoudt, dat bij de schepping zelf nog niet gerealiseerd was. Het eschaton is altijd meer dan het proton. De schepping is het begin van een verbondsgeschiedenis, wat wijst op dynamiek, op ontplooiing en ontsluiting van de schepping in het kader van het verbond. Berkhof vervangt het restauratie-model met het elevatie-model: de aarde verhemelst in een evolutionair verlopende geschiedenis (1993:166; zie Van de Beek 1987:228vv). Maar daartegen kan worden ingebracht dat het empirisch er niet op lijkt dat het nieuwe in Christus' opstanding aangebrokene in zo'n evolutionair proces zich zal doorzetten. De diepte van de gebrokenheid van de schepping, Romeinen 8:18vv, en de menselijke verwording die in de geschiedenis openbaar wordt, Openbaring 17, lijkt zo niet voldoende ernstig genomen te kunnen worden (Van de Beek

1987:230), terwijl de bijbel het einde van de geschiedenis in apocalyptische termen beschrijft: door het oordeel heen zal de nieuwe schepping er komen, die met alle vezels verbonden zal zijn met de oude; er zal sprake zijn van een afrekening waardoor de slachtoffers van de geschiedenis aan hun recht zullen komen en de uitbuiters aan hun trekken. In het elavatie-model wordt Auschwitz of Rwanda niet ernstig genoeg genomen (zie Van de Beek 1996:212vv). De vraag zou gesteld kunnen worden of dit apocalyptisch spreken, waar Van de Beek een pleidooi voor voert, in navolging van Beker (1980; zie Van de Beek 1996:235) in de bijbelwetenschap, niet een zondeval veronderstelt, de restauratie-gedachte inbegrepen, tenzij natuurlijk het apocalyptische niet meer dan een literair genre is en niet de de tijd zelf kwalificeert; wij komen er in ons slothoofdstuk nog op terug. Restauratie en retributie zijn complementaire begrippen in het bijbelse spreken. Oordeel is de keerzijde van de verlossing.

Het is niet zonder goede reden dat Kuitert (1992:72v) de zondeval theologisch wil handhaven. Hij vindt wel dat de historische volgorde tussen schepping en zondeval vandaag niet meer kan worden verdedigd; maar het levert wel een makkelijk hanteerbaar schema op maar "meer dan een 'leermodel' kan je er niet van maken" (zie Versteeg 1969 over Adam als leermodel bij Kuitert). De drieslag schepping, zondeval en verlossing duiden karakteristieken aan van onze werkelijkheid. Schepping is Gods creatieve inzet: "mens en wereld zijn Zijn inleg in de geschiedenis." De zondeval is daarentegen onze inleg: het wijst op het kwaad dat door mensen wordt bedreven en het lijden waarin ze verstrikt zijn. Maar de schepper is ook onze verlosser - dat is de boodschap van het evangelie dat in de kerk te beluisteren valt. We moeten deze drie werkzame machten in onze wereld wel uit elkaar houden. Zo kan ook recht gedaan worden aan het bijbelse gegeven dat het kwade van de mens afkomstig is (1992:73). Natuurlijk is er meer aan kwaad in de wereld dan wat door mensen veroorzaakt wordt. Kuitert spreekt van "het bittere raadsel van de goede schepping", waarmee hij wil zeggen dat "in de van God geschapen wereld ook kwaad, bitterheid, gruwelijkheid zonder weerga" (1992:74) zit. "Van God kan kennelijk ook iets komen dat niet goed is." Wij herkennen hier een lijn die ook Van de Beek ontwikkelt, zij het via het kruis van de schepper. Duidelijk is dat in de klassiek-gereformeerde theologie dit Kuitert niet na wordt gezegd. Ze houdt met Kuitert schepping, zondeval en verlossing uit elkaar, niet alleen omdat we anders samen met Barth en Moltmann theologisch in speculatieve vaarwaters terecht komen met bijzonder weinig bijbelse diepgang, maar vooral ook omdat men de Schrift in Genesis 1vv in historische zin uitlegt, wat wel ingaat tegen de moderne bijbelwetenschap maar daarom nog niet als fundamentalisme kan worden afgedaan. In hoofdstuk I zijn we op deze vragen al ingegaan. Al zit er zeker wel iets waars in Kuiterts opmerking over het bittere raadsel van de goede schepping, over de zonde niet alleen als daad maar ook als doem, de klassieke uitleg laat meer recht geschieden aan zonde als schuld, zoals Paulus in Romeinen 5:1vv benadrukt. In Genesis 3 kan de zonde

niet anders dan als verbondsbreuk worden uitgelegd, hebben we al gezien in ons bijbeltheologisch onderzoek. Maar verbond is in Genesis 1vv meer dan alleen de relatie tussen God en mens; het gaat om de relatie tussen hemel en aarde; de hele schepping heeft een verbondsstructuur. Wanneer het op het ene veld van de verbondsrelatie mis gaat, gaan er ook dingen op de andere velden fout. In de taal van Genesis 3 wordt dan de toekomst van mens en wereld bedreigd: de voortgang der generaties in het geboorteproses gaat gevaar lopen; dorens en distels bedreigen de natuur; en altijd is er de dreiging van de chaotiserende watermachten, die bij de zondvloed losgelaten werden. Tegenover Kuitert houden wij dus vast aan een werkelijke breuk in de verbondsgeschiedenis die gevolgen had ook voor de schepping en die niet allemaal op rekening van individuele mensen geschreven kunnen worden. König (1988a:114vv) wijst er trouwens op dat in de klassieke theologie met deze problematiek geworsteld werd in het leerstuk van de erfzonde. We gaan daar verder niet op in. Uiteraard ontkennen wij niet dat ook in de orthodox-gereformeerde theologie vanuit een supralapsarisch verstante uitverkiezingstheorie God en het kwade dicht bijeen gehouden worden in zijn eeuwige Raad (zie Berkhof 1993:198). In deze theologie is er soms een godsbeeld ontwikkeld waarin in God een evenwicht werd gedacht tussen zijn eeuwige liefde en zijn eeuwige haat (zie voor Schilder: Veldhuizen 1995). Het wordt dan moeilijk de goede schepper en deze verworpen wereld en zuchtende schepping uiteen te houden. Maar meestal is toch de onbegrijpelijkheid van de zonde benadrukt: het onmogelijke bleek hoe dan ook toch mogelijk, wat de schuld van de mens alleen maar groter maakte en de diepte van de genade alleen maar accentueerde (König 1990; Berkouwer 1958). God is nooit tot auteur van de zonde verklaard. Beter het bittere raadsel van de goede schepping te belijden dan een verklaring te geven die te kort zou doen aan God zoals hij door de Schrift wordt getekend: de God van het verbond die de schepping in liefde gewild heeft. Uit de handen van deze God kan geen schepping voortgekomen zijn, zoals die thans is. Het zou tot een dubbel godsbeeld kunnen leiden en de terecht verworpen gedachte van een *deus absconditus* nieuw leven in kunnen blazen.

5.2.2. *Schepping als voorzienigheid.*

De andere grote vooronderstelling van de modernere scheppingstheorieën is dat de aandacht verschoven is weg van de schepping als begin naar de schepping als *creatio continua* en *nova*: de voorzienigheid vormt zo het hart van de scheppingsleer. We vinden dat vooral terug bij Van de Beek en Moltmann. Barth en Berkhof blijven onderscheiden tussen schepping en voorzienigheid, maar ze komen toch anders uit dan de reformatische traditie zoals door Berkouwer verwoord, omdat de zondeval als theologisch gegeven geen rol meer speelt, waar we al op ingegaan zijn. Het ineen schuiven van schepping als begin en als voorzienigheid levert een andere scheppingsleer op, en biedt onzes inziens ook meer ruimte voor een pneumatologische scheppingsleer, zoals bijvoor-

beeld Van de Beek heeft ontwikkeld (1996).

Nu kan men zeggen dat ook in de scheppingstheologie van de Reformatoren het hart van de scheppingsleer werd uitgemaakt door de schepping als voorzienigheid of onderhouding. Luther ging uit van zijn ervaring van de wereld als schepping *coram deo* (Link 1991:31). En zo loopt bij hem de schepping haast vanzelf over in de onderhouding, die aan het werk van de Heilige Geest wordt toegeschreven. Bij Calvijn zien we iets dergelijks gebeuren. De wereld als schepping is *theatrum gloriae dei* en dus moet de schepping onderhouden worden door de kosmische werkzaamheid van de Geest, de *Creator Spiritus* als de uitvoerende arm van de Logos, met het oog daarop (Link 1991:124v). Daarom kan in zekere mate (Van der Linde 1976:60) deze *gloria dei* dan ook al aan de schepping worden afgelezen. Maar de achtergrond hiervan vormt het onproblematieke van de schepping als begin. Het 'in den beginne' werd in deze prae-moderne tijd nog volop serieus genomen in aansluiting op het normatieve spreken van het Nieuwe Testament over het begin (Ridderbos 1987). Schepping als begin en schepping als voorzienigheid werden onderscheiden, zoals ook de Heid. Catechismus laat zien: in Zondag 9 komt de schepping aan de orde, en in Zondag 10 de voorzienigheid. Berkouwer schrijft een apart boek over de voorzienigheid, terwijl hij nooit een boek over de scheppingsleer heeft geproduceerd.

Dit onderscheid tussen schepping en voorzienigheid levert natuurlijk een andersoortige scheppingsleer op dan bij Moltmann of Van de Beek, voor wie de schepping als begin een probleem geworden is. We nemen als voorbeeld Berkouwer (1950). Schepping en voorzienigheid worden onderscheiden gezien door de sabbat, Genesis 2:2 (zie ook Bavinck 1967:2/551), waarop God ophield te scheppen (1950:61vv). In het taalgebruik van Genesis 2 zouden we kunnen zeggen: de voorzienigheid begon op de achtste dag, of, wanneer dat te kras is uitgedrukt, toch op de zevende dag; maar de scheppingsarbeid werd in zes dagen afgerond. Berkouwer verwerpt dan ook de term *creatio continua* (1950:67). Bij hem worden de schepping en de verlossing niet in een direct verband geplaatst, maar de voorzienigheid en de verlossing. Bij Berkouwer is de voorzienigheid geheel en al soteriologisch gericht (1950:37v,51). Zelf hebben we in ons bijbelstheologische onderzoek (zie 3.2.1.2) gewezen op de ontwrichtende gevolgen van de zondeval voor de toekomst van de schepping en zo van het verbond. Maar God gedacht zijn verbond, zoals ook later bleek bij de zondvloed, Genesis 6-9, en onderhield zijn schepping met het oog op het verbond. Voorzienigheid is een verbondscategorie (zie ook De Graaf 1954:78), zoals juist het Noachitische verbond als vredesverbond laat zien (Wielenga 1996a). Voorzienigheid veronderstelt de schepping. Natuurlijk komt dan de vraag op naar de plaats van de verlossing. Is verlossing dan alleen maar een reactie op de zondeval? Is verlossing van meetaf aan bedoeld, zoals Barth wil, maar niet minder Moltmann en Van de Beek? In de orthodoxe theologie wordt hier met twee

woorden gesproken: de verlossing is reactie op de zondeval, zodat de schuld van de mens ten volle wordt onderstreept; tegelijk zegt bijvoorbeeld De Graaf (1954:173, 212) dat in Gods eeuwige Raad de verlossing wel tevens is opgenomen ter bescherming van Gods verbond; God nam bij wijze van spreken geen risico. Het lijkt er onzes inziens op dat het Oude Testament veeleer infralapsarisch over de verlossing spreekt: verlossing is Gods genadige reactie op de verbondsbreuk van de mens. De schuld van de mens komt zo aan het licht. Het Nieuwe Testament spreekt veeleer supralapsarisch: de verlossing is er al van eeuwigheid om zo de zekerheid van het geloof te funderen en garanderen. Het zijn twee verschillende invalshoeken die allebei recht van bestaan hebben; ze functioneren in een verschillend verwijzingsraamwerk, die niet te scheiden maar wel te onderscheiden zijn. Maar zowel in de orthodox-gereformeerde theologie als bij Barth en Moltmann heeft het 'supralapsarische' standpunt het gewonnen, waarbij natuurlijk het wel een verschil maakt dat de orthodox-gereformeerden een deterministische predestinatie-theorie (de *mensus clausus*, het beperkte aanbod der genade) hebben laten heersen over het verlossingsbesluit in Gods eeuwige Raad.

Natuurlijk is de stand van zaken bij Moltmann en Van de Beek heel anders, niet zo zeer bij Barth (Link 1991:268v). Barth onderscheidt scherp tussen een theologische verantwoording van het scheppingsgeloof en een natuurwetenschappelijke verklaring van het ontstaan van de schepping. In zekere zin schaart hij zich zo in de traditie van de Reformatoren die onproblematisch met de schepping als begin omgingen; dat was voor hen *Denkvoraussetzung*, voor Barth was het eerder een *Glaubensgegenstand*, waardoor hij de wetenschappelijke problematiek buiten zijn geloofsverantwoording kan laten. Natuurlijk gingen de Reformatoren uit van de historiciteit van de scheppingsverhalen, terwijl Barth hier van sagen sprak, zodat de zondeval wegviel, waarvan we de gevolgen voor de scheppingsleer al besproken hebben. Bij Barth wordt trouwens de voorzienigheid in het kader van zijn verbondsleer behandeld. De schepping als *äussere Grund des Bundes* wordt met het oog op het verbond onderhouden door God; dus het verbond als *innere Grund der Schöpfung* garandeert de onderhouding van de wereld. We merken nog op dat Berkhof wezenlijk het spoor van Barth volgt door toch te blijven onderscheiden tussen schepping en onderhouding (1993:21 lvv) en dat vanwege de ernst van de zonde en de schuld van de mensen, wat een wezenlijke caesuur opleverde in de verder evolutionair verstaane scheppingsgeschiedenis. De mens is als een riskant wezen geschapen, en het is fout gegaan (1993:189; zie Van de Beek 1996:106). We hebben er al op gewezen dat Berkhofs elavatie-model juist weer tekort doet aan de diepte van zonde en schuld; we constateren een interne spanning op dit punt in Berkhofs theologische ontwerp. Kuitert neemt een eigen positie in door wel te onderscheiden tussen schepping en voorzienigheid maar anders dan Barth en Berkhof (1992:97vv) doen.

Hoe zien de dingen er nu uit bij Moltmann en Van de Beek?

Ten aanzien van Moltmann vallen de volgende dingen op, waar we deels al op gewezen hebben. Allereerst is zijn scheppingsleer sterk pneumatologisch geïntereerd (1985:14vv). Door de kosmische Geest is God in zijn schepping aanwezig en leidt hij alles naar zijn doel, het toekomstige Rijk der heerlijkheid, de *creatio nova*. De aandacht voor de kosmische Geest brengt ook een grotere aandacht met zich mee voor de schepping als *creatio continua*. Moltmann verwierpt ieder oorsprongsdenken en denkt vanuit de toekomst, zoals we reeds zagen. Hij ziet dan ook de *creatio originalis*, *creatio continua* en *creatio nova* samen in één perspectief: het is een proces van de oorspronkelijke schepping naar de nieuwe schepping via de *creatio continua*, waarop dan ook alle aandacht valt vanuit de kosmische Geest gedacht (1985:55v). Het gaat om de *creatio nova* als doel van de *creatio continua*, waarvan de *creatio originalis* slechts een parabel is. De verlossing is ook bij Moltmann geen reactie op een zondeval, maar ligt in de toekomst, die in de opstanding van Christus al is aangebroken, en waartoe al vóór de schepping door God was besloten. Op Moltmanns christologische scheppingsleer komen we nog terug, maar we constateren dat deze vooronderstelt dat de *creatio originalis* niet meer is dan een aanloop naar de eigenlijke scheppingsleer, waarvan het hart de *creatio nova* is, die in de *creatio continua* wordt geanticipeerd. Schepping als begin kan principieel Moltmanns aandacht niet hebben.

Bij Van de Beek kunnen we het volgende opmerken.

Natuurwetenschappelijk is schepping als begin een probleem. Uitgangspunt voor een christelijke scheppingsleer, waarin het gaat om het belijden van het *dat* van de schepping en niet om het verklaren van het *hoe* van de schepping (1996:50v), moet zijn de schepping op te vatten als onze ervaringswereld in relatie tot God de schepper. Natuurlijk, de schepping heeft een begin; er was eens geen schepping totdat God besloot te scheppen. Het kan echter niet uitsluitend gaan om dat begin in het verre verleden, het gaat om het heden waarin wij de schepping ervaren *coram deo*, waardoor ook Van de Beek schepping en onderhouding of voorzienigheid vrijwel in elkaar schuift. In zijn scheppingsleer besteedt hij dan ook verreweg de meeste ruimte aan de voorzienigheid, de onderhouding van de wereld door de kosmische Geest die van de Vader is uitgegaan (1987:181,281), door wie de Vader dan ook in de schepping woning gemaakt heeft en zo ook onderhoudt. In een christelijke scheppingsleer moet het over God gaan die onophoudelijk de kosmos draagt, en moeten er niet uitspraken gedaan worden over hoe de wereld tot stand gekomen is. Dan begeeft de scheppingsleer zich op het veld van de (natuur)wetenschappen, waar ze moet concurreren met andere verklaringstheorieën, tegen wie ze het zal moeten afleggen, als bijvoorbeeld het creationisme in oppositie tegenover het evolutionisme. Vandaar dat hij Berkhofs vasthouden aan het onderscheid tussens schepping en voorzienigheid niet begrijpt gezien diens aanvaarden van de evolutieleer als raamwerk voor de scheppingsleer. Juist de evolutieleer maakt

zo'n onderscheid overbodig (Van de Beek 1996:106). Berkhofs motief ervoor, de caesuur veroorzaakt door de komst van de mens met de zonde in de wereld, is voor Van de Beek niet doorslaggevend wegens zijn christologische perspectief op de schepping en de zonde. De gekruisigde God is de schepper; van meetaan staat de schepping inclusief het kwaad en het lijden in het teken van het kruis en dus de verzoening. Tegen deze achtergrond is inderdaad de caesuur die de zonde gemaakt heeft, minder ingrijpend. Maar zo wordt wel duidelijk dat het ineenschuiven van schepping en voorzienigheid bij Van de Beek gevolgen heeft voor zijn verlossingsleer. Het correspondeert met zijn ontkenning van een historische zondeval; het doet afbreuk aan de diepte van de menselijke schuld aan de toestand van de wereld zoals ze nu reilt en zeilt; de genade dat de wereld ondanks schuld en zonde toch door God onderhouden wordt met het oog op het realiseren van zijn scheppingsdoel, vervlakt ergens toch. Van de Beek is bang dat in de scheppingstradities van de Schrift historische betogen worden vernomen die als pseudo-wetenschappelijke verklaringen gaan functioneren, een gevaar waar we inderdaad bedacht op moeten zijn. Maar om belijden en verklaren zo antithetisch tegenover elkaar te stellen, is behalve onnodig ook onwenselijk, als we erop letten wat voor gevolgen het heeft voor de soteriologie, en niet te vergeten de pneumatologie. Het moet toch opvallen dat Van de Beek spaarzaam aandacht besteedt aan de oudtestamentische prediking over het kosmische werk van de Geest. De teksten die geciteerd worden, stammen allemaal uit de jongste tradities van het Oude Testament (zie ook Westermann 1981). En wanneer het er dan op gaat lijken in bijvoorbeeld II en III Jesaja dat de Geest meer een eigen zelfstandigheid gaat krijgen ten opzichte van God, hypostaseert, wordt hij juist verbonden met de Knecht als de Geest-begaafde van de toekomst. In het Nieuwe Testament is de aandacht voor de kosmische Geest verwaarloosbaar vergeleken met die voor de Geest als de Geest van de opgestane Christus. Als de Geest van Christus is hij thans werkzaam in de wereld. Om het *ePatre* van het uitgaan van de Geest te verzelfstandigen ten opzichte van het *eFilio* lijkt ons bijbeltheologisch niet goed te verdedigen. De systematische theologie zou zich dichter moeten aansluiten bij de bijbelse, of om het met Berkouwer te zeggen: zou zich aan de begrenzingen van de Schrift moeten houden. Maar deze visie op dogmatiek is niet onaangevochten; Van Ruler bepleitte onbeschaamd voor speculatieve theologie. Wij voor ons zien daar geen kans toe, al zal ieder theologisch ontwerp, hoe orthodox ook, wel iets van het speculatieve behouden; maar men moet niet met Van Ruler van deze nood een deugd maken.

5.2.3. *Christus en de schepping.*

Een van de moeilijkste opdrachten voor de scheppingsleer is de relatie tussen Jezus Christus en de schepping te doordenken. Vanuit een trinitarische invalshoek is het onmogelijk scherp te onderscheiden tussen de verschillende werkzaamheden van de Vader, de Zoon en de Heilige

Geest. Deze problematiek wordt ernstig verzaamd door het verschil tussen Oude en Nieuwe Testament terzake van de scheppingsleer. De relatie tussen bijvoorbeeld de schepping als begin en de Heilige Geest ontvangt vanuit het Oude Testament weinig of geen steun, ook niet in Genesis 1:2, waar de term *geest* op geen enkele manier wordt gehypostaseerd; we zagen al dat deze hypostasering van de Geest van God pas een late ontwikkeling is in het Oude Testament (Westermann 1981). Het is ook moeilijk vanuit het Oude Testament te verdedigen dat Christus werkzaam bij de schepping betrokken was; de christologische exegese die Moltmann van Genesis 1vv biedt, heeft weinig meer met uitleg van de bijbel te maken maar alles met een filosofisch-theologisch geïnformeerde inlegkunde. We zullen ons dienen te concentreren op het Nieuwe Testament, en moeten nagaan, in hoeverre daar de oudtestamentische scheppingstradities zijn gebruikt en christologisch bemiddeld.

We beginnen deze paragraaf met een korte discussie van de christologische scheppingsteksten van het Nieuwe Testament om oog te krijgen voor de problematiek, voordat we weergeven wat in de orthodox-gereformeerde scheppingsleer over de relatie tussen de schepping en Christus is opgemerkt; het verschil met de ontwerpen van Barth, Moltmann en Van de Beek treden dan vanzelf aan het licht. We sluiten de paragraaf af met enige korte conclusies voor ons eigen ontwerp. Onze invalshoek is geen scheppingstheologische, maar een verbondsmatige met het oog op de missiologie. Dat maakt een breedvoerige bespreking van dit thema in het kader van onze studie overbodig.

5.2.3.1. Christologische scheppingsteksten.

Uit het Nieuwe Testament blijkt onzes inziens duidelijk dat Jezus beleden wordt als de praë-existente Zoon van God, Filipenzen 2:6vv; Kolossenzen 1:16vv; Johannes 1:1vv. De verhoogde Heer wordt getekend als de eeuwige Zoon van vóór de grondlegging der wereld. Het zijn van Jezus als de Zoon gaat niet op in zijn openbaring als de Zoon (Ridderbos 1966:68). Daarom ook dat de wederkomst niet het einde kan betekenen van Jezus als de Zoon, 1 Korinthe 15:28. Maar iemand als Paulus spreekt over het eeuwige Zoonschap van Jezus altijd tegen een heilshistorische achtergrond: vanuit het heden der genade trekt hij de lijnen belijdend en vaak in hymnologische context terug tot achter de schepping. Dit houdt een duidelijk anti-speculatieve strekking in van zijn spreken over de praë-existentie van Jezus. Volgens het Nieuwe Testament *werd* de Zoon mens, Johannes 1:1vv; Filipenzen 2:6vv. Hij was dus niet de praë-existente God-mens in de hemel (zie Ridderbos 1966:77; *contra* Troost 1995). Wel is het zo dat iemand als Paulus over de Zoon in termen schrijft die ontleend zijn aan zijn kennis van Jezus als de Christus, waardoor hij in de Zoon al terugvindt, wat hij in hem als Jezus Christus heeft leren kennen. Daardoor ontvangt de

prae-existentie van de Zoon een heilshistorische, en zo anti-speculatieve strekking. De vraag is nu hoe Jezus Christus, de Zoon, zich tot de schepping als begin verhoudt. Zeker een trinitarisch gestructureerde theologie als de orthodox-gereformeerde wil zijn, zal deze vraag als klemmend moeten ervaren.

Soms wordt deze vraag beantwoord met behulp van oudtestamentische teksten als Spreuken 8:22 over de Wijsheid, terwijl er dan ook veelal naar Philo van Alexandrië wordt verwezen (Ridderbos 1966:80; 1960:132vv). Maar we zijn met Ridderbos van overtuiging dat een relatie tussen de Wijsheid en Jezus als Logos, die zo bij de schepping betrokken was, niet hard te maken valt, te meer daar Spreuken metaforisch spreekt over de Wijsheid, die geen eigen substantie, laat staan hypostase ontvangt. Een messiaanse interpretatie van Wijsheid is in het Jodendom ook niet onbetwistbaar duidelijk aantoonbaar, maar evenmin bij Johannes of Paulus (Anders: Childs 1993 :286, 393; Gese 1977).

Wel wordt er door Paulus in teksten als Kolossenzen 1, zie ook Johannes 1 (Van Houwelingen 1995) vanuit een christologisch perspectief bezonnen op scheppingsteksten als Genesis 1, terwijl in Hebrreeën 1 ook Psalmteksten ter sprake worden gebracht. Opvallend in Kolossenzen 1 is de parallelie in de beschrijving tussen Christus als schepper en verlosser (Ridderbos 1966:83). Bijvoorbeeld: alles is in hem geschapen, maar ook in hem verlost. Het *in hem* is trouwens een typische verbondsterminologie, hebben we al gezien (Wielenga 1996). In Christus worden zo schepping en verlossing op elkaar betrokken. De vraag blijft echter hoe dat gebeurt. Dat het gebeurt, lijkt evident. König (1988b:88vv) komt tot de conclusie dat wat in het Oude Testament aan God als schepper wordt toegeschreven, in het Nieuwe Testament aan Jezus wordt toegekend. Dit betekent echter niet dat men dacht dat Jezus van Nasareth de schepper was. Hij wijst erop dat zelden of nooit in de christologische scheppingsteksten de heilshistorische titels van Jezus worden gebruikt. Dat moet te denken geven. Troost (1995) pleit ervoor de eenheid van de Persoon van Christus in Kolossenzen 1 te handhaven in navolging van Chalcedon: ongescheiden en ongedeeld. Dus in de ene, ongedeelde Persoon van Christus zou God alles geschapen hebben; in hem als een boventijdelijk concentratiepunt is alles geschapen en vindt zijn bestand. Daartegenin moet bedacht worden dat Chalcedon ook beleed dat de twee naturen van Christus niet vermengd mochten worden, dus wel terdege onderscheiden moeten worden. Bovendien is de Dooyeweerdiaanse conceptie van boventijdelijkheid behalve filosofisch niet onaangevochten (Van Woudenberg 1992) vooral toch bijbelstheologisch onbruikbaar (Wielenga 1996/7). Men moet dan aanvaarden dat de God-mens Christus prae-existent was, wat aan de realiteit van de incarnatie geen recht kan doen. Johannes 1:1vv heeft een duidelijke historische volgorde: eerst komt het Woord ter sprake in zijn eeuwige co-existentie met de Vader; daarna wordt Johannes de Doper als getuige van de komst

van het Woord in de wereld voorgesteld; daarna komt het Woord als licht en leven in de wereld die van hem is: als bij de schepping betrokkene had hij er recht op in de wereld ontvangen te worden, en zeker door Gods eigen volk Israel (Van Houwelingen 1995:2/225). Het Woord werd vlees. Hij was dus eerst niet mens; hij had aanvankelijk geen menselijke natuur. Vandaar dat Wentzel terecht een onderscheid maakt tussen de orde van het zijn en de weg van het kennen (1987:506): we kennen de Zoon als het eeuwige Woord vanuit onze kennis van hem als het vlees-geworden Woord; maar die kennis is alleen mogelijk omdat in de orde van het zijn er eerst een Woord was dat vlees kon worden en gekend kon worden.

Onze conclusie kan geen andere zijn dan dat er inderdaad een relatie is tussen Christus en de schepping. De schepping is er niet maar door hem maar ook in hem. Hem die we als verlosser kennen, was ook de schepper behalve dat hij ook bij de onderhouding der wereld betrokken is. Maar het was niet het Woord naar zijn menselijke natuur dat bij het scheppingswerk betrokken was, maar het Woord dat co-existent was met de Vader van eeuwigheid. Dit roept de vraag op wat dit betekent voor de schepping.

5.2.3.2. Het Woord, de schepping en Christus.

Hoe is er nu in de orthodox-gereformeerde theologie gesproken over deze relatie tussen het eeuwige Woord, de schepping en Christus? We gaan hier kort op in aan de hand van De Graaf (1954). Theologisch laat hij het verbond aan de schepping voorafgaan. God schiep met het oog op het verbond, dat vóór de zondeval gunst- maar daarna genadeverbond genoemd wordt (1954:29v). Hij reduceert dat verbond niet tot verlossing alleen in de zin van Barth. Het ging God bij de schepping om in liefde met de mensen te leven, in verbondenheid met hen; daarin, meent hij, is Gods eer ook gelegen. De mensen leefden niet buiten de Zoon als het eeuwige Woord om vóór de zondeval (1954:50). Maar ook daarna niet: in hem bleef God de mensen zoeken, ook buiten Israel in de wereld der religies, al werd dat zoeken van God veelal beantwoord met het onderdrukken van de waarheid (zie Bavinck 1966; Van Woudenberg 1992:33) in de zin van Romeinen 1-2. De eeuwige Zoon onderhield de verbondsrelatie tussen God en mens; hij was dan ook grondslag en inhoud van het verbond. God kennen zonder het verbond is dan ook een abstractie (1954:81) en zo ook een miskenning van de Zoon. Ook de Geest was van meetaan bij de schepping betrokken, maar dan bij de schepping als onderhouding, niet als begin (1954:192vv), waarin we, zoals we al zagen, Calvijn herkennen. Het gaat bij het onderhouden van de schepping niet om een statisch sustenteren maar om een dynamisch door de Geest op Gods doel gerichte beweging (zie ook Berkouwer 1950:75v). Dat doel is volgens De Graaf de sabbatsrust (1954:192vv). Met het oog daarop moet de schepping ontplooid en ontsloten worden in een breed

opgevatte heiliging van de wereld. In dit opzicht stond hij in de traditie van A. Kuyper.

Duidelijk kan zijn dat De Graaf de Zoon als het eeuwige Woord bij de schepping als begin betrokken ziet, en niet als het vleesgeworden Woord. De incarnatie moet als reactie wel serieus genomen worden, als reactie op de zondeval. Wel houdt De Graaf schepping en verlossing in Gods eeuwige Raad dicht bij elkaar. God zou zijn schepping, waarin hij zijn liefde heeft uitgedrukt, niet aan de verlorenheid hebben kunnen prijsgeven; van meetaan heeft hij daarom de verlossing inbegrepen in zijn scheppingsbesluit. Lag eerst het heil der mensheid in het eeuwige Woord en in de gemeenschap tussen dat Woord en Adam ingebed, in het genadeverbond ligt het heil besloten in het vleesgeworden Woord (1954:85). Zonder te vervallen in supralapsarische speculaties houdt hij het erop dat God in zijn scheppingsbesluit al rekende op de herschepping om zijn werk tegen beschadiging te beschermen en de restauratie ervan te verzekeren. Zo lief had hij de wereld (1954:173,212). Geen moment is de verlossing als herstel van de schepping in gevaar geweest.

Omdat ook De Graaf uitgaat van de structurele correspondentie tussen Gods werken van schepping en herschepping (1954:157), kan hij postuleren dat de God die de Vader van Jezus Christus is, de schepping in liefde heeft geschapen; God kan als schepper niet anders zijn dan hij zich in Jezus Christus heeft geopenbaard. Omdat de Zoon die als heiland gekend kan worden, bij de schepping betrokken was, en in hem haar vaste grond heeft, kan de schepping niet anders dan als goed en positief worden opgevat; ook na de zondeval is dat nog aan de schepping af te zien. De voortgang van het verbond, zouden wij willen zeggen, door de zondeval heen, betekent dat de schepping schepping is gebleven, kosmos en geen chaos. De Graaf stelt terecht: "Wat God in het eeuwige Woord voor mensen wilde zijn, vormde het hoofdmotief bij de schepping der wereld" (1954:172). Maar de Zoon was geen ander dan degeen die als Jezus van Nasareth aan het kruis stierf. De liefde van de Zoon bij de schepping kan aan zijn liefde in de verlossing door zijn kruisdood gekend worden. We herkennen hier de formule van Wentsel dat de weg van het kennen de orde van het zijn veronderstelt; maar dat zonder de weg van het heilshistorische kennen de orde van het zijn niet gekend kan worden. Dezelfde gedachte treffen we ook aan bij Ridderbos' behandeling van de christologische scheppingsteksten.

De relatie die zo tussen Christus en de schepping wordt gelegd, impliceert dat het doel der verlossing het herstel van de schepping is - niet renovatie maar restauratie. Het verbond blijft doel van de schepping, zij het op andere wijze dan bij Barth. Met de schepping is het begin van de verbondsgeschiedenis gegeven. We zijn van oordeel dat De Graaf meer recht doet aan de bijbeltheologische strekking van de christologische scheppingsteksten dan Moltmann, Van de Beek of

Barth. De belijdenis van Chalcedon komt bij de laatste theologen toch onder druk te staan, zoals ook bij Berkhof het geval is (1993). In de volgende paragraaf willen we nog kort ingaan op ons eigen ontwerp, dat wij in aansluiting bij onder meer De Graaf formuleren.

5.3. Correspondentie tussen verbond en schepping.

In deze paragraaf willen we een aanzet geven voor een eigen visie op de theologische relatie tussen verbond en schepping, waarbij we verder denken in de orthodox-gereformeerde traditie, zoals deze bij De Graaf onder andere ter sprake kwam. Het kan duidelijk zijn dat onze behandeling wegens de aard van onze studie en het gebrek aan ruimte slechts kort kan zijn.

We zijn van oordeel dat theologisch het verbond aan de schepping voorafgaat, maar dat verbond en verlossing niet samenvallen noch vóór noch na de zondeval. Het verbond na de zondeval is altijd meer dan verlossing; het omvat het heil der mensen maar tevens de heling van de ganse schepping. Het gaat in het verbond om een samenlevingsverband van God met de mensen, om God die tussen mensen woning maken wil op deze aarde; de tempel op de Sion was daar al een heenwijzing naar, en in Jezus Christus kwam hij al onder mensen wonen, wat in de Heilige Geest wordt voortgezet. Uiteindelijk zal de hemel op aarde komen. De schepping was er met het oog op dit verbond. De schepping vormde het begin van de geschiedenis die het verbond zou doorlopen totdat het volkomen gerealiseerd zou zijn. We zouden de schepping niet maar chronologisch de vooronderstelling van het verbond willen noemen, maar theologisch als een verbondsconstituerende daad willen karakteriseren. Niet dat het verbond al gelijk met de schepping volkomen en voltooid was. De hemel stond nog boven de aarde, terwijl het zou moeten komen tot de hemel op aarde (Wielenga 1996). We zouden ook kunnen zeggen: de schepping moest nog verheerlijkt worden. In de geschiedenis van het verbond zou God samen met de mensen als zijn beeld en bondgenoot het volle potentiaal van het verbond op een volkomen ontsloten en ontplooiende aarde realiseren. Uit deze onderlinge betrokkenheid tussen verbond en schepping volgt logischerwijze dat de schepping een verbondsmatige structuur heeft, wat ook kan blijken uit de relatie tussen hemel en aarde als geschapen werkelijkheid, zoals we in ons bijbelstheologisch hoofdstuk uiteen hebben gezet. Door de zondeval en de zondvloed heen is deze verbondsstructuur bewaard gebleven. Het Noachitische verbond is er het bewijs van dat die verbondsmatige structuur het behoud van de schepping is, en haar onderhouding garandeert (Wielenga 1996a). De ganse geschapen werkelijkheid wordt uitgemaakt door hemel en aarde in hun onderlinge betrokkenheid, waarin de hemel de determinerende factor is en de aarde de gedetermineerde (zie Moltmann 1985:82). In deze relatie draait het wel om de hemel als woon- en werkplaats van God, van waaruit hij de verbondsgeschiedenis leidt naar het door hem gesteide doel, maar het

gaat uiteindelijk om de aarde als de samenlevingsplaats van God en mensen. Hemel en aarde staan in een verbondsrelatie tot elkaar analoog aan die tussen God en mensen. De verbonds-geschiedenis wordt dus vanuit de hemel geïnitieerd en in stand gehouden, terwijl op aarde zij verwerkelijkt dient te worden, in de verwerkelijking waarvan mensen begrepen zijn. We zouden kunnen spreken van een asymmetrische verhouding (Geertsema 1995:80) tussen hemel en aarde. Ook de niet-menselijke aspecten van de schepping staan in zo'n verhouding tot God als schepper (Van de Beek 1996). Vandaar dat de verlossing ook nooit anthropologisch gereduceerd wordt in de bijbel; het gaat om het heil van de mens maar tegelijk om de heling en heilheid van de schepping. Want de bestemming van de schepping is het gerealiseerde verbond, dat als *sjaloom* getypeerd kan worden.

Mensen worden in het kader van dit verbond ingezet om in afhankelijkheid van en verantwoordelijkheid aan God de schepping te ontsluiten en te ontplooien totdat haar volle potentiaal volledig verwerkelijkt is geworden. De mensen zijn daartoe geschapen. Laatskomers als zij zijn op het scheppingstoneel, zijn ze tevens toch kroon van de schepping als Gods beeld en bondgenoot. Duidelijk wordt zo dat mensen een constituerende rol hebben te spelen in de geschiedenis van het verbond. Zo beantwoorden ze aan Gods liefde en zijn opdracht, wat met hun schepping gegeven is. God richtte zijn verbond op met de bedoeling dat de mensen er met liefde en in verantwoordelijkheid op zouden reageren en deel zouden gaan nemen aan de geschiedenis waarin het verbond gerealiseerd zou worden. De voortgang van de geschiedenis zou plaats vinden in een verbondsmatig gestructureerd samenwerkingsverband tussen God en mensen. Krachtens het verbond van God met mensen konden zij ook medewerkers van God zijn bij de uitwerking van zijn plannen. Daar was bij de schepping op gerekend.

5.3.1. *De trinitarische structuur van het verbond.*

Voordat we nader in kunnen gaan op de relatie tussen verbond en schepping, willen we het trinitarische karakter van het verbond belichten. De oorsprong van het verbond is gelegen in Gods Raadsbesluit dat trinitarisch van aard is, zoals blijken kan uit de nieuwtestamentische gegevens, waarmee we overigens niet het leerstuk van het zogenaamde *pactum salutis* nieuw leven willen inblazen (cf Wielenga 1996a). Van hieruit echter kan er ook in zekere zin trinitarisch over de schepping gesproken worden, voor zover de bijbel er aanleiding toegeeft. Omdat het verbond trinitarisch van aard is, kan ook de schepping trinitarisch worden beschouwd, zij het nogmaals in zekere zin, omdat de bijbelstheologische basis ervoor uiterst smal is, zoals we al gezien hebben. Uitgangspunt dient te zijn dat er geen tegenstelling mag worden aangenomen tussen God zoals hij zich geopenbaard heeft en zoals hij in zichzelf is, zonder dat Gods wezen en zijn openbaring

samenvallen (*contra* Kuitert 1969). Hem die wij als Vader van Jezus Christus hebben leren kennen, kan niet wezenlijk anders van karakter zijn dan als schepper op straffe van een dubbelbeeld van God over te houden, waarin Gods openbaring door zijn onbekende wezen wordt verslonden. De oude conceptie van een *deus absconditus* zouden wij niet graag opnieuw willen introduceren. God is van eeuwigheid af de Vader van hem die we als Christus hebben leren kennen. En als Vader is hij de schepper. In het *Apostolicum* wordt beleden dat God de Vader schepper is van hemel en aarde. Zo mag er ook geen tegenstelling aangenomen worden tussen de Zoon als het eeuwige Woord en Christus als het vleesgeworden Woord. Zoals we hem kennen als verlosser die stierf aan het kruis, zo was hij ook in liefde in co-existentie met de Vader bij de schepping betrokken. Het Woord dat vlees werd, veranderde niet wezenlijk van karakter door de incarnatie, ook al werd op een voor ons ondoorgrondelijke wijze aan zijn goddelijke een menselijke natuur toegevoegd, en ontving zijn liefde door zijn kruislijden een nieuwe dieptedimensie. We leren het eeuwige Woord wezenlijk, zij het niet uitputtend, kennen in zijn vleeswording. De weg van het kennen gaat uit van de orde van het zijn. Zo kan Christus als vleesgeworden Woord hoofd, grondslag en inhoud van het genadeverbond worden, omdat hij het als eeuwig Woord al was van het gunstverbond. Na de zondeval kan men wel aannemen dat hij als eeuwig Woord bij de Vader hoofd, inhoud en grondslag was van het genadeverbond gedurende de oudtestamentische en pra-incarnatorische fase van het verbond. Ook toen al vond het verbond haar grond en bestand in de Zoon, zoals men die later leerde kennen als middelaar van het Nieuwe Verbond. Dit impliceert dat de schepping door en in de Zoon een daad van liefde was, een uiting van onverdiende gunst, en daarom goed in de normale betekenis van het woord. Het kan niet worden aangenomen dat de wereld zoals zij thans is, uit de handen van deze Vader en deze Zoon had kunnen voortkomen. Ons bezwaar tegen Van de Beek is dat hij te dicht bij een dubbelbeeld van God moet uitkomen. We gaan dan een veiliger en eerbiediger weg om de zondeval historisch serieus te nemen; de natuurwetenschappelijke problemen zijn niets vergeleken bij de theologische problemen die de ontkenning van de zondeval oplevert. Daarmee willen we de natuurwetenschappelijke problemen met een historische zondeval niet minimaliseren; maar die discussie kan hier niet gevoerd worden (zie o.a. König 1993:158-190; Van den Beukel 1991). Dat we zo ook de orthodox-gereformeerde supralapsarische theologie afwijzen, hoeft verder geen nader betoog; ook hier worden God en de zonde oneerbiedig dicht op elkaar betrokken. Het supralapsarische aspect, dat zeker in het Nieuwe Testament aan te wijzen valt, functioneert, zagen we al, in het kader van de geloofs-zekerheid, die veelal hymnologisch wordt beleden, en niet in een causaal-predestinatieaans raamwerk.

Kan er zo ook vanuit het Nieuwe Testament extrapolierend gesproken worden over de betrokkenheid van de Heilige Geest bij het oprichten en instandhouden van het verbond? Uit het Nieuwe

Testament blijkt hij volop betrokken te zijn bij de incarnatie van de Zoon, maar niet minder bij de realisering van het heil en de heiliging van mens en wereld. Ook bij de heling van de schepping blijkt hij een rol te spelen, zie Romeinen 8:18vv. De Reformatoren hebben de Geest *Creator Spiritus* genoemd, maar dat voornamelijk betrokken op de voorzienigheid. Mag men nu van hieruit veronderstellen dat de Geest ook betrokken moet zijn geweest bij de oprichting van het gunstverbond en zo ook bij de schepping? Het probleem is dat de gegevens in de bijbel te summier en te weinig eenduidig zijn om er veel over te kunnen zeggen. Waar een zekere hypostasering van de Geest plaats vindt in het Oude Testament, wordt hij vrijwel uitsluitend verbonden met de Knecht des Heeren, of, in nog minder zekere mate, bij de onderhouding van de schepping. De enkele tekst, als in Psalm 104, die over de Geest en de onderhouding van de schepping spreekt, maakt niet duidelijk of het in de Geest om God zelf in actie gaat of om de gehypostaseerde Persoon uit de Drie-eenheid. Dat vanuit het Nieuwe Testament de Heilige Geest aan het werk gezien is ook onder de bedeling van het Oude Testament, lijkt voor geen tegenspraak vatbaar. Maar conclusies kunnen slechts voorzichtig en voorlopig getrokken worden. Wellicht dat men enigszins speculatief zou mogen stellen dat zoals de Geest de uitvoerder is van het heilswerk van de Vader en de Zoon, hij dat ook was van het scheppingswerk als uitvloeisel van het plan om het gunstverbond op te richten. Meer ruimte voor een pneumatologisch gestructureerde verbonds- en scheppingsleer is er bijbeltheologisch onzes inziens niet. Van de Beek haalt het *ePatre Filio-que* daarom ook te ver uit elkaar. Voor zijn gedachte van de Geest als chaotiseerder van de schepping zien wij volstrekt geen bijbeltheologische ruimte.

5.3.2. De structurelementen van het verbond.

De volgende structurelementen willen we bespreken: het unilaterale ontstaan van het verbond, het bilaterale bestaan ervan en de forensische vormgeving ervan. Het is gebruikelijk om ook beloften, eisen en sancties tot de structurelementen van het verbond te rekenen. We zijn echter van mening dat deze elementen het beste aan de orde gesteld kunnen worden bij de bespreking van de forensische vorm van het verbond.

5.3.2.1. Het unilaterale ontstaan van het verbond.

We beginnen het unilaterale ontstaan van het verbond nader te bekijken, Kenmerkend voor het verbond is dat het volstrekt unilateraal, soeverein en vrijwillig door de drie-een God tot stand is gebracht. In deze zin is het verbond *ex nihilo* in haar ontstaan. Er zijn geen andere redenen voor het verbond dan die God uit zichzelf genomen heeft. In deze zin kan er van

andere redenen voor het verbond dan die God uit zichzelf genomen heeft. In deze zin kan er van de *aseitas dei* gesproken worden. Er was voor God geen noodzaak om een verbond op te richten. Dat hij het wilde en deed, is uiting van liefde en gunst. Het ging niet tegen zijn God-zijn in, zoals we die uit zijn openbaring kennen, om een verbond te willen en door te scheppen op te richten. Of God van karakter veranderde door een verbond aan te gaan met mensen, is een vraag die we ontkennend zouden willen beantwoorden. Hij was eerst een God zonder mensen, daarna met mensen op aarde. Het onttrekt zich aan onze waarneming of dit in God een wezenlijke verandering teweeg bracht. Er is geen bijbeltheologische grond voor om dit aan te nemen. Het verbond en de schepping als uitvloeisel daarvan beperkte hem ook niet in zijn God-zijn; de gedachte dat hij ruimte moest afstaan ter wille van de schepping berust op geen enkele bijbeltheologische grond. Deze overwegingen gaan de begrenzings van de bijbel te ver te buiten. God besloot tot het verbond, waaruit de schepping als vanzelf volgde als eerste daad ter realisering van het verbond. Hij drukte zichzelf daarin volkomen uit; wij kennen hem niet anders dan zoals hij zich te kennen heeft gegeven in schepping en verbond. De eenvoudigheid Gods staat hierbij op het spel. Hij is zoals hij zich te kennen gegeven heeft, zonder dat zijn wezen daarom in zijn openbaring opgaat; maar we kennen God niet anders.

Dit soevereine, unilaterale en uit liefde geboren handelen van God blijft kenmerkend voor de verbondsgeschiedenis die met de schepping een aanvang nam. We zijn daar uitvoerig op ingegaan in ons bijbeltheologisch hoofdstuk. Trouw aan zijn eigen plan houdt hij de verbondsgeschiedenis na de zondeval genadig op gang in de richting van haar bestemming, de volledige realisering van het verbond. Hier kan gewezen worden op de coherentie in de verbondsgeschiedenis, op de continuïteit ervan. Daarom kan er van de onverbrekelijkheid van het verbond gesproken worden, maar dan niet in een supralapsarische zin in het kader van een predestinatie-theorie. De onverbrekelijkheid is gebleken uit de geschiedenis van het verbond en dat ondanks en dwars tegen de ontrouw van mensen in. Gods genade in de geschiedenis is vrucht van zijn unilateraal in aanzijn roepen van het verbond; de genadestructuur van het verbond is er kenmerkend voor en is verankerd in het wezen Gods, zoals we die uit de bijbel leren kennen. Dit unilaterale structuurelement komt het helderst aan het licht in de incarnatie, toen het verbond zijn eerste vervulling ontving, wat bevestigd werd door kruis en opstanding. Het begin van het laatste hoofdstuk van de verbondsgeschiedenis is zo aangevangen. We hebben er al op gewezen dat het Nieuwe Testament in het kader van de geloofszekerheid het verbond verankerd zag in Gods eeuwige Raad. De onverbrekelijkheid van het verbond mag dan ook niet buiten dit kader om, en zo ook niet buiten de toeëigening door het geloof om, gaan functioneren als een kontraktmatige garantie, waaraan God zichzelf gebonden zou hebben en dat met het oog op een selecte groep van uitverkorenen. Op dit punt is de Gereformeerde Orthodoxie het bijbelse spoor bijster geraakt.

Zeker is er na de zondeval een verandering opgetreden: gunst werd genade. Het verbond onderging een soteriologische aanpassing met het oog op de realisering van Gods scheppingsdoel. Zoals we al stelden, noch de zondeval noch de zondvloed heeft daar iets aan kunnen veranderen. Vanwege het verbond hield God unilateraal de schepping in stand en zette de verbondsgeschiedenis voort. Sindsdien staat de geschiedenis onder het teken der genade, en wordt in haar de verlossing verwerkelijk. Steeds weer greep God genadig in in de geschiedenis om zijn scheppingsdoel, het verbond, te verwezenlijken. God maakt niet alleen geschiedenis, maar hij houdt wel alleen de geschiedenis doelgericht op koers overeenkomstig zijn oorspronkelijk plan, toen hij Drie-enig het verbond ontwierp en in aanzijn riep. Wel kan gezegd worden dat sinds de zondeval er sprake is van een in zekere zin dubbele geschiedenis. Iemand (Smit 1981, cf Kuiper 1996) sprak eens van een eerste en een tweede geschiedenis: de geschiedenis zoals die geschiedwetenschappelijk onderzocht kan worden, is de tweede geschiedenis, waarmee de geschiedenis zoals door God geleid als eerste geschiedenis verweven is, en die daardoor heenbreekt en voor het geloofs oog fragmentarisch herkenbaar is. Hoe dat verder ook zij, het verbond werd unilateraal door God ontworpen en opgericht en als een structuur in de schepping gelegd, waar mensen als zijn beeld en bondgenoot bewust in participeren mogen. Het is tot mensen dat God spreekt - roepend, belovend, bevelend - en het is van mensen dat hij antwoord verwacht - luisterend, vertrouwend, gehoorzaamend (Geertsema 1995). Voor het verbond is het spreken Gods wezenlijk; het wijst op de voortdurende communicatie tussen God en zijn schepping, maar vooral tussen God en mensen. Dat deze communicatie velerlei vorm kan aannemen, Hebreeën 1:1v, afhankelijk ook van de concrete historische situaties, laten we nu verder buiten beschouwing. Maar het spreken blijft constitutief in de communicatie: zelfs in dromen en visioenen draait het in de bijbel om wat er gehoord en niet om wat er gezien wordt.

5.3.2.2. Het bilaterale bestaan van het verbond.

In ons bijbels theologisch onderzoek kwamen we tot de conclusie dat ten alle tijde het verbond, dat een relatie tussen God en mensen veronderstelt, bilateraal van aard is. We ontkennen dus de tegenstelling tussen conditionele en niet-conditionele verbonden. Zogenaamde niet-conditionele verbonden zoals het Noachitische kenden wel terdege condities, hebben we gezien; het voortbestaan ervan lag niet aan de niet-conditionaliteit ervan, maar aan Gods soevereine genade, die ondanks de falende bondgenoot toch het verbond voortzette. Gods constante trouw heft de bilateraliteit van het verbond niet op. Een verbond kan niet anders dan bilateraal in haar voortbestaan zijn, wil er althans van verbond in bijbelse zin sprake zijn.

Het bilaterale karakter van het verbond wijst op de menselijke verantwoordelijkheid voor de

realisering ervan. Willen we van geschiedenis kunnen spreken, dan moet het verbond wel bilateraal van karakter zijn. Het wonder van de geschiedenis is dat God en mensen in een asymmetrisch samenwerkingsverband aan de realisering van het scheppingsdoel werken. Dat sinds de zondeval de mensen eerder saboteurs van dan co-operateurs in de samenwerking zijn, doet niets aan deze oorsprongsverhouding af. Daartoe is uiteindelijk Christus gekomen om de co-operatie voorgoed te garanderen. Sabotage blijft, maar is in principe al overwonnen door de opstanding van Christus en zal de realisering van Gods plannen niet meer kunnen tegenhouden. In de verbondsgeschiedenis is er een vervlochtenheid tussen sabotage en co-operatie, zoals in de gelijkenis van Jezus over het onkruid en het tarwe wordt uitgedrukt.

Duidelijk is het bilaterale geen synergistische categorie, alsof de mensen op eigen kracht co-operateurs in de verbondsgeschiedenis kunnen wezen. Het kan alleen pneumatologisch verstaan worden op soteriologische basis. Het is de Knecht die als zoon van David en als tweede Mozes beleden werd, die het verbond vervuld heeft. En in hem, door de Geest in hem ingelijfd in de weg van het geloof, kunnen mensen hun kant van het verbond nakomen en met God meewerken in de richting van het door God gestelde doel. Ons bijbeltheologisch onderzoek liet zien dat zonder Christus en zijn Geest het verbond geen kans van slagen heeft. Maar dat ontslaat de mensen geen moment van hun verantwoordelijkheid hun inzet te leveren aan de realisering van Gods plannen. Ze zijn geschapen om deel uit te maken van Gods plan met de schepping en aan de realisering ervan bij te dragen. God en mens zijn samen op weg, hoe asymmetrisch hun samenwerking ook is. Duidelijk wordt zo ook dat men niet automatisch Gods medewerker en bondgenoot is; men kan het ook niet anoniem zijn. We komen er nog op terug in ons slothoofdstuk.

Het is goed juist in dit kader de historiciteit van het verbond aan de orde te stellen.

Uit de bijbel blijkt dat God in steeds nieuwe situaties zijn oorspronkelijke bedoelingen voortzette, en dat mensen in steeds andere situaties daarop moesten reageren. Abraham leefde in een andere situatie dan David, of Jeremia in een andere dan Paulus. Het ene en zelfde verbond onderging dan ook steeds historisch bepaalde veranderingen, die betrokken waren op de wisselende historische omstandigheden, vaak ook als reactie op het falen van de menselijke bondgenoot. Dit is oorzaak van wat wel de discontinuïteit van of de contingentie in de verbondsgeschiedenis wordt genoemd. We zullen dit niet alleen negatief moeten beoordelen. Het negatieve ervan is dat het zo vaak veroorzaakt werd door de falende bondgenoot, waardoor Gods plannen geblokkeerd dreigden te worden met alle kwalijke gevolgen vandien. Maar het positieve ervan is dat in iedere nieuwe situatie God met mensen op weg wilde en kon gaan. Er is geen historische situatie denkbaar, waarin het verbond niet gerealiseerd zou kunnen worden. Het houdt ook in dat de ene historische vormgeving van het verbond niet normatief geacht moet worden voor alle erop volgende situaties

en omstandigheden. De Abrahamitische vormgeving is niet normatief voor alle tijden; de Davidsche vormgeving heeft geen normatief gezag voor onze eigen tijd - de politieke theocratie heeft afgedaan. Er is ook voortgang in de verbondsgeschiedenis: God laat vormen achter om nieuwe te scheppen; het zou onjuist zijn tijdelijke vormen als de monarchale theocratie in Oud-Israel tot normatieve modellen voor alle tijden te verheffen. We kunnen alleen zeggen dat nu Christus gekomen is, het eeuwige Woord vleesgeworden, de vervulling van het verbond in principe bereikt, er geen nieuwere vormgeving meer mogelijk is die in konflikt zou kunnen komen met wat in hem gegeven is. Christus als eeuwig en vleesgeworden Woord is het normatieve centrum van het verbond, waarop alles en allen gericht behoren te zijn. Maar wij mensen mogen in onze eigen historische context deelnemen aan de realisering van het verbond en daar aan onze eigen tijd aangepaste vormen voor vinden, die consonant zijn met wat we in de bijbel over het verbond lezen.

Natuurlijk is er de continuïteit in de verbondsgeschiedenis, de coherentie, dat wat door alle tijden en omstandigheden gelijkblijvend is. Er is wel degelijk een centrum in de bijbel, een centrale boodschap. Zonder dat zou er geen christelijke geloofsgemeenschap mogelijk zijn. Dat centrum is het verbond, waar het God van meetaan om begonnen was. De bekende verbondsformule kan als definitie van dat centrum dienen: Ik zal uw God zijn, u zult mijn volk zijn. En alleen zo kunnen we zeggen dat het centrum Christus is, omdat in hem het verbond in principe is gerealiseerd: God en mensen in liefde verenigd. Maar er is nog het eschatologisch voorbehoud: de schepping zucht nog, de kinderen Gods hebben hun finale bestemming, de nieuwe aarde, nog niet bereikt, het kwaad en het lijden in de geschiedenis zijn nog niet overwonnen. De wedloop is nog niet volbracht. Het apocalyptische karakter van de huidige fase van de verbondsgeschiedenis moet wel onderkend worden. Dat wil zeggen dat de geschiedenis voltooid zal worden door het gericht en het oordeel heen; de slachtoffers van de geschiedenis zal recht gedaan worden, de veroorzakers van het kwade zullen de afrekening gepresenteerd krijgen. Zelfs de kinderen Gods zullen alleen door genade behouden worden. In het *Apostolicum* gaat het over het oordelen van levenden en doden, alle mensen derhalve en niet alleen ongelovigen. En volgens het apocalyptisch gestructureerde evangelie van het Nieuwe Testament gaat de geschiedenis onstuitbaar in versnelde vaart op haar bestemming af. Het gestelde doel is nabij, want de Heer is nabij, Filipenzen 4:9. Sinds de hemelvaart zit er urgentie in de geschiedenis wegens de imminentie van het door God gestelde doel, dat met de wederkomst van Christus werkelijkheid zal worden. We noemen hier de hemelvaart, omdat het de troonsbestijging genoemd kan worden van de opgestane Heer, die van toen af zijn regering begonnen is, gezeten aan Gods rechterhand, om het einde der eeuwen naderbij te brengen.

5.3.2.3. De forensische structuur van het verbond.

Kenmerkend voor het verbond na de zondeval is dat het een al bestaande relatie tussen God en mensen formaliseert in een publiek ritueel en ceremonieel. Terecht kan een verbond daarom ook een verbintenis worden genoemd; het heeft een juridisch aandoende structuur, waarin er plaats is voor beloften, eisen en sancties vastgelegd in een verbondsstatuut. Het was in het Oude Nabije Oosten praktijk om verbondsverdragen te sluiten op een manier die we herkennen in de verbondssluiting tussen God en Israel. In dit opzicht heeft God gebruik gemaakt van de mogelijkheden die er op een gegeven moment in de geschiedenis waren, en waar Israel vertrouwd mee was. Dat we op deze oudoosterse vazalverdragen geen verbondstheologie kunnen baseren, hebben we in ons inleidende hoofdstuk al uiteengezet. Het zou tot overcontextualisatie leiden en een bepaalde fase van de verbondsgeschiedenis normatieve betekenis toekennen. Iets dergelijks is gebeurd in de Gereformeerde Orthodoxie, toen men in koopmanstaal de intertrinitarische relatie tussen de drie goddelijke Personen ging omschrijven (Wielenga 1996a) en men dat tot op vandaag toe normatief acht. Maar dit neemt niet weg dat het verbond tussen God en mensen een forensische structuur heeft: er is sprake van beloften, eisen en sancties, vervat in een officieel rechtsgeldig document als het Boek der Wet, Exodus 20-23, dat ook latere redakties heeft ondergaan. De vraag is echter wat dit te betekenen heeft voor een moderne verbondstheologie? Ons bezwaar tegen König is dat hij deze bijbelse informatie niet voldoende verwerkt in zijn overigens inspirerende verbondstheologie (zie echter Jonker 1990: 565v; König 1987:102v).

Gewaakt moet overigens wel worden tegen een verjuridisering van het verbond, waardoor het eigenlijke ervan verloren zou kunnen gaan. Dat eigenlijke is dat God en mens in liefde met elkaar verenigd zijn met het oog op de beloofde toekomst. De bekende verbondsformule geeft het treffend weer: Ik zal uw God zijn, u zult mijn volk zijn. Deze verbondskern mag onder geen beding door het forensische aspect van het verbond afgezwakt worden. Nu hoeft het juridische aspect deze liefdeskern ook niet te bedreigen. In de bijbel wordt vaak het verbond met de huwelijksmetafoor aangeduid. Een huwelijk is geen relatie gebaseerd op vrije liefde, die elk moment kan worden afgebroken naar believen van een van de partners in de relatie. Een huwelijk is een relatie gebaseerd op geschonken liefde, waarin beloften van trouw over en weer worden vastgelegd in een huwelijksdocument. De partners binden zich officieel en publiek aan elkaar, en zo kan hun relatie ook publiekrechtelijk beschermd worden. Natuurlijk werkt het huwelijk alleen, als en zolang er over en weer liefde is; zonder dat wordt het juridische een harnas dat gaat knellen. Maar de juridische vormgeving van het huwelijk bedoelt het huwelijk als liefdesrelatie te beschermen. Zo ligt het onzes inziens ook met de juridische vormgeving van het verbond. God legt zich officieel vast; mensen kunnen op hem en zijn beloften aan; God kan mensen houden aan

hun beloften, en bij overtreding sancties toepassen om hen te houden aan hun beloften. In deze zin kan het forensische een heilscategorie genoemd worden. Niet God maar mensen hebben het nodig om absolute zekerheid te ontvangen over hun relatie met God en over de toekomst die hij met hen tegemoet wil gaan. Maar zo kunnen de mensen ook aangesproken worden op hun verantwoordelijkheid door God die hen dan ook voluit serieus neemt als bondgenoten.

Natuurlijk doet dan de vraag zich voor naar de forensische structuur van het verbond vóór de zondeval. We hebben al gesuggereerd in ons bijbelstheologische hoofdstuk dat er aanvankelijk geen noodzaak was voor zo'n structuur maar dat de zondeval die noodzakelijk maakte. Genesis 1vv beschrijven een situatie waarin ongehoorzaamheid en ontrouw aan God onmogelijk had behoren te zijn. Pas toen het onmogelijke toch mogelijk bleek, maar God ondanks dat toch zijn verbond voortzette, werd een forensische structuur noodzakelijk. Uiteraard kan dit exegetisch niet worden hard gemaakt. De tekst van Genesis 1vv geeft geen uitsluitel. Maar dogmatisch zou men kunnen extrapoleren vanuit de betekenis van het forensische na de zondeval naar de betekenis van de afwezigheid ervan vóór de zondeval. Maar we bevinden ons hier bijbelstheologisch op dun ijs, hoe sterk wij ook op onze dogmatische schaatsen menen te staan.

In dit verband is het ook goed te herinneren aan de rol van de verbondsmiddelaar. In het verbond tussen God en mensen is er zeker sinds de zondeval sprake van bemiddeling geweest. Christus als vleesgeworden Woord is de verbondsmiddelaar van het Nieuwe Verbond; zo zou men kunnen veronderstellen dat hij dat ook was als het eeuwige Woord van het oudtestamentische verbond, zij het op indirecte wijze bemiddeld door Mozes en later de levitische priesterschap, wat noodzakelijk geworden was na de zonde met het gouden kalf, Exodus 34 (zie 3.2.4.2). Het nieuwe van het Nieuwe Verbond is dat hij nu zelf direkt als verbondsmiddelaar optreedt op aarde en sinds zijn hemelvaart in de hemel. Maar ook dit is niet anders dan dogmatisch schaatsen op bijbelstheologisch dun ijs. Maar het verbondsmiddelaarschap is een forensische categorie en zo een heilscategorie. Verbonden werden publiek gesloten en verzegeld met offerbloed; Christus als middelaar verzegelde zo het verbond met zijn eigen bloed. De sacramenten als tekenen en zegels daarvan functioneren dan ook in een forensische context, waarin het uni- en bilaterale van het verbond correlatief op elkaar betrokken zijn. In het sacrament schenkt God zichzelf en constitueert of continueert hij het verbond met degenen die in geloof het sacrament gebruikt. We kunnen verder op de sacramentsleer niet ingaan.

5.3.3. Verbondsperspectief op de geschapen werkelijkheid.

5.3.3. Verbondsperspectief op de geschapen werkelijkheid.

Vanuit dit verbondsperspectief willen we nu de scheppingsleer nader ontwikkelen. Het zal uiteraard bij een sterk fragmentarische behandeling moeten blijven; we houden ons missiologisch belang in deze studie wel in het oog.

5.3.3.1. Het unilaterale ontstaan van de schepping.

Omdat God unilateraal tot het verbond besloot, kan ook van de schepping als begin van de verbondsgeschiedenis aangenomen worden dat ze unilateraal, dat is *ex nihilo*, in aanzijn is geroepen. Kenmerkend voor het verbond is Gods spreken, waarom hij dan ook hemel en aarde door het woord schiep, verg. Johannes 1:1vv. Schepping door het woord is niet de enige conceptie die we in de bijbel tegenkomen, maar is wel een van de meest centrale, zie ook Hebreëen 1:3; Johannes 1:1vv, die zo Genesis 1:2vv van normatief commentaar voorzien. De schepping maakt het verbond mogelijk; vandaar dat terecht door Moltmann gezegd werd dat de schepping een objectieve capaciteit heeft voor het verbond (1985:62v). De schepping maakt het verbond niet alleen mogelijk maar maakt ook deel uit van het verbond, zoals aan het Noachitische verbond kan worden aangetoond. De schepping komt tot haar recht waar haar verbondsstructuur wordt onderkend en gerealiseerd. Het Noachitische verbond maakt duidelijk dat ecologisch verantwoord beheer van de schepping de verbondsstructuur ervan veronderstelt maar ook aan het licht brengt. Ontsluiting en ontplooiing van de schepping is mogelijk vanwege de verbondsstructuur die door God erin gelegd is. Zo wordt deze structuur aan het licht en het scheppingsdoel naderbij gebracht. In dit verband zou ook gesproken kunnen worden over de vraag of de schepping als empirische werkelijkheid God doet kennen. Wie oog gekregen heeft voor de verbondsstructuur van de schepping door Gods openbaring in de bijbel, zal inderdaad aan de natuur iets van de schepper leren kennen; dat de Zoon van deze Vader bij de schepping betrokken was, is er de oorzaak van dat de schepping betrouwbaar is, ordelijk in elkaar zit, kosmos en geen chaos is, voor wetenschappelijk onderzoek open staat (zie Loader 1995:54). Wij belijden dat God de Vader schepper is, i.e. de Vader van de eeuwige Zoon. Het laat zich moeilijk indenken dat de Vader zonder de Zoon de schepping tot stand gebracht heeft. Ook de *creatio* is *ePatre filioque*, waardoor, zoals al gezegd, de schepping openbaringsgehalte bezit. Maar ten gevolge van de zondeval is er geen onbemiddelde kennis van God mogelijk via de natuur. Natuurlijke theologie opent geen begaanbare weg voor een orthodox-gereformeerde theologie; ook de Reformatoren kenden geen natuurlijke theologie in eigenlijke zin, vrucht als die veeleer was van het Verlichtingsdenken. We sluiten ons hier aan bij de *Confessio Belgica* art.2, en blijven met twee woorden spreken tegenover Barth maar wel weer in aansluiting bij Van de Beek. De al oude idee van de *sensus*

divinitatis (zo Calvijn reeds) kan bijgevalen worden: mensen zijn binnen het verbond en met het oog op het verbond geschapen. Door de zondeval heen is de verbondsstructuur gehandhaafd gebleven, en daar blijft een appèl van uitgaan op de mensen. Of zij daar positief of negatief op reageren, is een andere zaak, maar doet niets af aan de verbondsstructuur van de schepping, waarin de mensen begrepen zijn, geschapen als ze zijn om in gemeenschap met God te leven (De Graaf 1954:51). Er blijft daarom een appèl van uitgaan waar de mens op responderen moet, zij het positief zij het negatief. Deze keuze is onontwijkbaar, gegeven als ze is met de verbondsmatig gestructureerde schepping.

5.3.3.2. Het bilaterale voortbestaan van de schepping.

Zo zijn we ook al uitgekomen bij een bilateraal scheppingsperspektief. De mensen zijn verantwoordelijk gesteld voor de schepping en haar ontplooiing en ontsluiting, en zo voor de geschiedenis. In de christelijke geloofstraditie wordt beleden dat deze verantwoordelijkheid alleen gedragen kan worden en uitgevoerd in de kracht van de Geest op grond van de verzoening door Christus. De richting van de verbondsgeschiedenis en zo de toekomst van de schepping zijn gegeven door God en corresponderen met de verbondsstructuur van de schepping en haar geschiedenis. Bij het licht van de openbaring in de bijbel kunnen mensen gestalte geven aan hun verantwoordelijkheid voor het voortbestaan van het verbond en zo voor de onderhouding van de schepping. Ze kunnen werken in de door God gestelde richting overeenkomstig zijn geopenbaarde wil in de bijbel en zo zijn naam groot maken, of ze kunnen een tegengestelde richting kiezen, als in Babel gebeurde, Genesis 11, en zo proberen zichzelf een naam te maken. Die keuze moet en kan worden gemaakt, waarover we in ons missiologische hoofdstuk verder komen te spreken. Terzijde merken we op dat hier niet gezegd wordt dat alleen christenen bijdragen aan de ontsluiting en ontplooiing van de schepping; ook wordt niet beweerd dat christenen, omdat ze christen zijn, deze verantwoordelijkheid voor de geschapen werkelijkheid verstaan; de geschiedenis heeft uitgewezen dat christenen pas vrij laat een ecologisch bewustzijn hebben ontwikkeld, om een voorbeeld te noemen. Maar we komen op deze problematiek terug in onze paragraaf over verbond en openbaring in dit hoofdstuk.

We moeten echter eerst een moment stil staan bij de anti-goddelijke tegenkrachten die ook in de schepping werkzaam zijn: het kwade, het gruwelijke, het lijden, het pokkenvirus en de tse-tse vlieg, om niet meer te noemen. Hoewel niet de mens individueel voor al deze anti-goddelijke krachten en machten verantwoordelijk kan worden gesteld, moet tegelijk met klem vastgehouden worden aan de schuld van de mens dat deze tegenkrachten werkzaam zijn. Niet God heeft dit gewild, maar wij mensen wat dagelijks wordt bevestigd doordat door mensen aan deze

tegenkrachten en anti-machten ruim baan en vrij spel gegeven wordt. Te makkelijk wordt er vrijwillig meegewerkt aan hun successen in het blokkeren van de voortgaande verbondsgeschiedenis. In onze theologische context, die van KwaZulu-Natal 1997, zouden hier makkelijk voorbeelden uit de politieke sfeer van gegeven kunnen worden. Juist het Oude Testament laat zien hoe zeer mensen zich als instrument laten gebruiken door het anti-goddelijke in de wereld. Deze tegenkrachten werden van oudsher in de christelijke theologie in verband gebracht met de satan en zijn rijk. Wij zijn van mening dat dat terecht gebeurd is, zonder dat het mogelijk is een satanologie te ontwerpen, want daarvoor zijn de bijbelse gegevens te fragmentarisch. Paulus spreekt over krachten en machten niet van vlees en bloed tegen wie strijd geleverd moet worden. Wie dit als metaforisch taalgebruik wil afdoen, ontmantelt het apokalyptische evangelie van Paulus (Beker 1980; 1982) en houdt een boodschap over die geen recht kan doen aan de macht en realiteit van het kwade in deze wereld, aan de menselijke verantwoordelijkheid ervoor; het moet wel een afgevlakte heilsleer opleveren, waarin aan de diepte van de genade niet ten volle recht gedaan kan worden. Het apokalyptische evangelie van het Nieuwe Testament kan met name in een verbondsmatig spreken tot haar recht komen, omdat er zo ruimte is om te spreken over verbondsbreuk en verbondsstraf. Door het oordeel heen zal de geschiedenis haar bestemming bereiken - niet als resultaat van de inspanningen van mensen van goede wille - ook al zal hun arbeid, vernieuwd en verheerlijkt, vruchten afwerpen tot op de nieuwe aarde, Openbaringen 21:24 -, maar als vrucht van de genadige trouw van de drie-enige God. Berkhofs theologisch ontwerp lijdt structureel aan een apokalyptisch tekort; daar heeft Van de Beek terecht de vinger bijgelegd.

Opnieuw moet beklemtoond worden dat het bilaterale aspect van het verbond voluit een pneumatologische categorie is. Maar dit is niet minder het geval waar het de schepping en haar geschiedenis betreft. Bij de schepping en haar geschiedenis is de mens in verantwoordelijkheid betrokken, wat alleen in geloof gedragen kan worden, en wat alleen door goddelijk ingrijpen op koers gehouden wordt in de richting van het door hem gestelde en gehandhaafde doel. In dit kader kan de voorzienigheidsleer ter sprake worden gebracht. Daarom dat Berkouwer terecht de voorzienigheid soteriologisch behandeld heeft. Maar juist op dit punt kan de Heilige Geest als *Creator Spiritus* ter sprake gebracht worden. Hij is de uitvoerende arm van de opgestane Heer die vanuit de hemel deze wereld en haar geschiedenis regeert. De Geest van de opgestane Christus onderhoudt de schepping en haar geschiedenis, zodat het verbond ten volle kan worden ontplooid en ontsloten tot op de nieuwe aarde, waar God zelf woning gemaakt zal hebben. De heiliging van de mens en de heling van de wereld is bij uitstek het werk van de Geest die van de Vader en de Zoon is uitgegaan. Hij is het die de in de schepping gelegde verbondsstructuur bloot legt en mensen - en niet alleen christenen - daarop aanspreekt en hen inspireert met God mee te werken in de richting van het door God gestelde doel: een volgroeide levens- en werkgemeenschap in een

ontsloten schepping. De heiliging sluit uitdrukkelijk de heling van de geschapen werkelijkheid in, zodat ook de bestrijding van virussen en ecologisch verantwoord beheer er onder vallen. De vraag of alleen christenen bijdragen kunnen aan de heiliging en de heling van mens en wereld, zal later opnieuw onder ogen gezien dienen te worden. Nu al stellen wij dat met deze vraagstelling voorzichtig moet worden omgegaan vanwege de ver reikende consequenties die beantwoording ervan met zich meebrengen. Een klassiek antwoord is te onderscheiden tussen algemene en bijzondere genade: een weinig bevredigende theologische hulplijn, die meer vragen oproept dan beantwoordt (zie Douma 1966).

Dat de schepping als empirische natuur ook zelf een geschiedenis doorloopt, is een natuurwetenschappelijk (paleontologie) gegeven. Deels onttrekt zich dat aan menselijke beïnvloeding: klimatologische invloeden veranderen in de loop der tijden niet alleen landschappen maar ook processen die in de aardkorst werkzaam zijn. Deels hebben mensen daar wel invloed op: in de loop der tijden verandert de natuur door de cultuurarbeid van mensen. De schepping verandert in de loop der geschiedenis, en dat lang niet altijd ten goede in de richting van het door God gestelde doel. Maar ze is ook een passieve partner in de menselijke geschiedenis. In de archeologie komt er steeds meer oog voor de rol die het landschap, het klimaat en dergelijke meer hebben gespeeld in het verloop van de geschiedenis (zie Fs-Olivier 1996). De historische geografie opent onze ogen voor de invloed die de schepping als empirische werkelijkheid heeft uitgeoefend op de menselijke geschiedenis. Dit bevestigt alleen maar ons inzicht dat de schepping een verbondsstructuur ontvangen heeft.

5.3.3.3. Het forensische perspectief op de schepping.

Wat te zeggen over de betekenis van de forensische structuur van het verbond voor de schepping? Hier raken we aan moeilijke vragen, die niet makkelijk beantwoord maar toch ook niet ontweken kunnen worden. Er is wel gezegd dat het forensische in de schepping in Genesis 1:31 tot uiting komt (zo Barth, cf Link 1991). De argumentatie is dan dat God verklaart dat al wat hij geschapen had goed, zeer goed was. Tegen alle empirische werkelijkheid in houdt hij de schepping voor goed, en mogen wij de schepping daarom ook positief benaderen. Het forensische is dan Gods verklaring dat de geschapen werkelijkheid goed is vanuit Christuis gedacht. Naar ons idee echter is het forensische een postlapsarische heilscategorie om de stabiliteit van het verbond te verzekeren aan de mens. We kunnen zeggen dat dit forensische een in de schepping als geschapen werkelijkheid gelegde mogelijkheid is; het zit in de schepping als potentiaal ingeschapen, waar God na de zondeval gebruik van maakt. De schepping als geschapen werkelijkheid faciliteert zo het verbond en onderschraagt zo de voortgang van de verbondsgeschiedenis. Omgekeerd kunnen

gezien dat juist het Noachitisch verbond deze beide kanten verbindt. Het wordt dan ook niet voor niets een vredesverbond genoemd (zie Wielenga 1996a). Het forensische perspectief op de schepping raakt de onder-houding; het forensische is zelfs de garantie dat de schepping door het eindoordeel heen zal worden gered, ook al zal zij door het vuur heen gaan. De nieuwe aarde is deze aarde, alleen op totaal ongekende wijze vernieuwd en verheerlijkt. Zo ontvangt het forensische een eschato-logische spits. Het genadeverbond is publiek gesloten en ligt verankerd in de verzoening door het bloed van het vleesgeworden Woord. Daarom heeft de schepping toekomst door het eindoordeel heen. De heling van de schepping is samen met het heil van de mens door God beloofd en verbondsmatig vastgelegd. Het forensische perspectief komt ook uit in de beloften en sancties die ermee gepaard gaan. Waar, als voorbeeld, de aarde ecologisch verantwoord wordt beheerd en de verbondsstructuur van de schepping aan het licht komt, daar zal zegen ervaren worden: het is goed voor mens en wereld. Waar dat echter niet gebeurt, zal er vloek ondervonden worden: mens en wereld lijden onder het ecologische wanbeheer (Carrick 1991:37v). Het forensische perspectief moet niet losgemaakt worden van het bilaterale.

Er moet nog een andere kant van deze zaak bekeken worden.

Indien de schepping een verbondsstructuur heeft, en indien alle mensen krachtens hun geschapen zijn in dat verbond begrepen zijn, moet dit dan niet leiden tot het onderscheiden tussen een algemeen en een bijzonder verbond? Het kan toch niet hard gemaakt worden dat alle mensen in het genadeverbond begrepen zijn, ook zij die buiten de kring van Israel en de kerk vallen, buiten de lichtkring van het evangelie? Wij zouden hier voorzichtig en vooral onderscheidend willen spreken om aan de ene kant niet toe te geven aan heilsuniversalisme en om aan de andere kant de kosmische werking van het verbond niet te ontkennen maar zelfs ook positief te waarderen.

Alleen als men een kosmische christologie en pneumatologie aanhangt (zie Van de Beek 1987; 1996), zou men kunnen argumenteren dat alle mensen zonder onderscheid tot God in een heilsrelatie staan, hoe zwak die relatie ook zou zijn. Zo zou een bepaald gebruik van het forensisch perspectief op de schepping zeker tot een vorm van alverzoening kunnen leiden, of op zijn minst tot een vorm van anoniem christendom, wat wij bepaald niet vóórstaan. We raken zo ook aan de problematiek waarmee de Gereformeerde Orthodoxie geworsteld heeft in een predestinatie kader. De Graaf meent dat deze alomvattendheid van het verbond opgaat voor het praelapsarische gunstverbond (1954:40), maar dat dat niet meer zo is voor het postlapsarische genadeverbond. Toch meent hij dat Gods genade ook na de zondeval wereldwijd werkzaam is in alle creaturen door de kracht van de Geest van het eeuwige Woord. Maar wat opging voor het gunstverbond, geldt niet meer op gelijke wijze voor het genadeverbond: daar moet men door

wedergeboorte en geloof in ingelijfd worden (1954:65). Met geen mogelijkheid kunnen wij heel

wedergeboorte en geloof in ingelijfd worden (1954:65). Met geen mogelijkheid kunnen wij heel deze problematiek hier behandelen. Wij maken er de volgende korte opmerkingen over.

Gods relatie tot de schepping was oorspronkelijk geregeld in het gunstverbond dat vóór de zondeval haar beslag kreeg. En extrapolierend kan men dan met De Graaf zeggen, dat zo de eeuwige Zoon het normatieve concentratiepunt van de schepping was, hoofd, grondslag en inhoud van dat verbond als hij was. Alles en allen vonden hun grond en bestand in hem, die het eeuwige Woord bij de Vader was, Johannes 1:1vv. Na de zondeval werd het gunst- genadeverbond; er werd een soteriologische dimensie aan het verbond toegevoegd. Probeerde God aanvankelijk in de Zoon door Adam en Noach zijn verbond op aarde gestalte te geven, tenslotte riep hij Abraham om het verbond in één land en onder één volk te realiseren, waar het diverse stadia doorliep, zoals we gezien hebben. Het normatieve concentratiepunt van de schepping, het in de eeuwige Zoon gesloten verbond, werd in Israel gevonden, waar op de Sion God woning had gemaakt van waaruit de Wet ook uitging de wereld in. Toen ook dit initiatief faalde, heeft de Zoon als de Knecht plaatsvervangend de taak van Israel vervuld en werd zo als vleesgeworden Woord tot normatief concentratiepunt van de schepping, omdat in hem het genadeverbond tot vervulling kwam. In hem als het vleesgeworden Woord krijgt men deel aan het genadeverbond en wordt opgenomen in de verbondsgeschiedenis. Maar omdat de schepping als geschapen werkelijkheid tot het verbond behoort, krijgt zo alles nu in hem als het vleesgeworden Woord zijn grond en bestand. Al is er eenheid van wezen tussen het eeuwige en het vleesgeworden Woord, toch zouden wij willen onderscheiden tussen een prae- en een post-incarnatorische fase. Schepping en verlossing moeten wel uit elkaar gehouden worden, wil de incarnatie ernstig genomen kunnen worden als reactie op de zondeval. In de prae-incarnatorische fase vond de geschapen werkelijkheid haar grond en bestand in de Logos asarkikos, daarna in de Logos sarkikos; de in zonde gevallen werkelijkheid werd verzoend en wordt verheerlijkt. Ze heeft toekomst! Haar verwachting is gegrond in het eeuwige Woord dat vlees werd.

Dat ook hier de vraag zich voordoet naar de relatie tussen algemene en bijzondere genade, spreekt voor zich; we komen er nog op terug. Het laat zich verder niet ontkennen dat deze concentratie in de ene ten dienste van de velen tegen de achtergrond gezien moet worden van de voortdurende ontrouw van de menselijke bondgenoot die veeleer tegen- dan meewerkte aan de verwezenlijking van Gods bedoelingen met zijn schepping. Het verbond was in een voortdurende crisis verwickeld. De genade van God wordt echter van meetaan niet aan de schepping onthouden; ze heeft een verbonds- dat is een liefdesstructuur.

Maar rond het normatieve concentratiepunt van de schepping kringde het verbond zich uit in

steeds wijdere concentrische cirkels (zie ook Dekker 1996:120vv). Ter verduidelijking kan het beeld gebruikt worden van het zonnestelsel. Hoe dichterbij de zon als centrum van ons zonnestelsel, hoe meer kans er is op licht en leven; hoe verder ervan verwijderd, hoe meer kans op duisternis en dood. We zouden ook kunnen spreken van centrum en periferie; er zijn verbindingslijnen tussen het centrum en de periferie; maar hoe verder de periferie van het centrum verwijderd is, des te zwakker zijn de verbindingslijnen. Maar ook de periferie moet het in socio-economisch opzicht hebben van het centrum. Alle vergelijkingen gaan wel ergens mank, maar het kan verduidelijken hoe de relatie getekend kan worden tussen het genadeverbond, waarvan Jezus Christus het normatieve concentratiepunt is en dat de structuur van de schepping uitmaakt, en hen die buiten de lichtkring van het evangelie van Jezus Christus als vleesgeworden Woord leven, al dan niet bewust. Alles en allen bevinden zich krachtens de schepping binnen het zonnestelsel van Gods genade in Christus, in wie het verbond vlees en bloed heeft aangenomen. Daarom is Gods genade overal in de schepping werkzaam. Maar hoe verder van Christus verwijderd, des te minder krachtig zal de werking van deze genade zijn in de levens van mensen maar ook in culturen en samenlevingsverbanden. Twee bewegingen zijn zo mogelijk: naar het centrum toe of er vandaan. Er is een centripetale kracht die naar het centrum toetrekt, maar daartegenover ook een centrifugale kracht die naar de periferie toezuigt en over de grenzen van het zonnestelsel heendrijft de eindeloze ruimten van het universum in (zie Marchand 1996:573). Er zou hier reden zijn om te spreken over de antichrist en zijn werk. Tegelijkertijd moet ook de vraag naar de schuld van mensen en culturen voor hun gerichtheid op de periferie en niet op het centrum Jezus Christus gesteld worden; op die vraag gaan we nader in in ons laatste hoofdstuk.

De in de schepping gelegde verbondsstructuur, waarvan Jezus Christus het normatieve concentratiepunt geworden is, is de bron van de heilbrengende en helende centripetale kracht; de tegenkracht komt van het rijk der duisternis. Ook al is door kruis en opstanding van Jezus Christus de krachtenbalans definitief doorgeslagen ten gunste van het normatieve centrum, daarmee is niet ontkend dat mensen en culturen zich nog bevinden in dit krachtenveld, en dagelijks weerstand moeten bieden aan de zuigkracht weg van het centrum naar de periferie toe en daarbuiten. Wij geven enkele voorbeelden ter verduidelijking van de positie waarin men zich in dit krachtenveld kan bevinden, en in welke richting men zich beweegt.

Allereerst zou men kunnen wijzen op Israël, waar aanvankelijk het normatieve concentratiepunt van de schepping in het verbond met Israël gevonden werd. De harde kern was Israël, maar er waren ook mensen als Melchizedek en Jethro, Job en Bileam, die niet tot Israël behoorden en toch ieder op eigen wijze in relatie stonden tot de God van Israël. De cirkel kan nog wijder getrokken worden, en dan valt te denken aan iemand als Amenhotep IV van Egypte die een sterk

Jahwistisch werd in zijn godsbeschouwing; wel kan gezegd worden dat hij reageerde op de centripetale kracht in de schepping naar het centrum toe, waar de God van Israel zich geopenbaard had, zij het dat hij, om met Paulus te spreken, de waarheid in ongerechtigheid ten onder hield; of met andere woorden: hij plaatste een eigen religieus raamwerk rondom dat wat hij had leren kennen van de aan hem zich opdringende verbondsstructuur van de schepping. Bavinck sprak hier van Gods bemoeienis (zie Visser 1997) met de volkeren; we komen hier in ons slothoofdstuk op terug.

Ook de andere wereldgodsdiensten kunnen gezien worden als een verder van het centrum verwijderde cirkel. De verbondsstructuur in de schepping, de vorm van Gods bemoeienis met de wereld, die appelleerde aan de mensen geschapen naar Gods beeld, affecteerde ook hen die buiten de centrale verbondskring van Israel of de kerk stonden en staan. Religie is reactie op de aantrekkingskracht die van de verbondsstructuur van de schepping uitgaat; zending is ondermeer bemiddeling daarvan en op weg helpen naar het centrum toe. Hoe meer men het normatieve centrum van de schepping nadert, hoe meer de religieuze expressie van deze reactie trekken gaat vertonen van het bijbelse geloof. Er is normatief besef en een wetsanaloog handelen in de wereld der volkeren, Romeinen 2. Er was deels ook het voorbeeld van een normatieve verbondsreligie in Israel (cf Versteeg 1987), wat een uitstralingsfunctie behoorde gehad te hebben. Dekker (1996) verwijst naar de Islam als een na-Joodse en -christelijke religie als voorbeeld. Thans is het vleesgeworden Woord dat centripetale verbondscentrum, het normatieve concentratiepunt van de schepping, dat zijn uitstraling heeft in de wereld der volkeren, ook middels de christelijke geloofsgemeenschap; Bavinck spreekt dan van getuigenis (Visser 1997).

We zouden zo willen spreken van het ene genadeverbond dat een kern en een periferie heeft. Niet iedereen staat dus op gelijke wijze in het ene genadeverbond; maar niemand is er geheel en al van verstoken. Wil men hier onderscheiden tussen algemene en bijzondere genade, dan hoeft daar geen onoverkomelijk bezwaar tegen te zijn, mits men bedenkt dat in onze voorstelling van zaken deze algemene genade wel genade is, die betrokken is op het heil verschenen in Jezus Christus, in wie het verbond vlees en bloed is geworden. Zoals het behoud der schepping door de vloed heen een daad van Gods ongekwalificeerde genade was, zo is de handhaving van de verbondsstructuur in de schepping evenzeer een bewijs van Gods ongekwalificeerde genade in Jezus Christus. De schepping heeft haar bestand in hem die thans als Heer regeert aan Gods rechterhand gezeten. Alles is betrokken op Gods genade in Jezus Christus als normatief centrum, waaraan alles gemeten moet worden. Zo kan ook beoordeeld worden, in alle voorzichtigheid en voorlopigheid, wat het waarheidsgehalte van een religie of cultuur is. Dat waarheid in elke religie of cultuur gevonden wordt, is vrucht van de in de schepping gelegde verbondsstructuur, waarop

of cultuur gevonden wordt, is vrucht van de in de schepping gelegde verbondsstructuur, waarop mensen wel moeten responderen in een negatieve dan wel positieve zin. Misschien dat we zo van verbondsanalogieën in andere religies zouden kunnen spreken zonder dat dit hoeft te leiden tot de stelling dat er daarom heil in strikt soteriologische zin in deze religies en culturen aanwezig is. De beoordeling van wat waar is in andere culturen en religies hangt af van de richting waarin men zich beweegt naar Christus toe of juist van hem vandaan. Het onderscheid tussen zogenaamd christelijke en niet-christelijke culturen verliest zo ook haar zin. Het onderscheid dat Barth destijds invoerde tussen christelijk geloof en christelijke religie is wel terdege zinvol. In het christelijke Europa, dat zo dicht bij de kern van het verbond geleefd heeft, is ook het grootste kwaad voorgekomen: Auschwitz! Hoe ver was men in het germaanse heidendom verwijderd van het levenscheppende centrum. Hoe Christus door de Geest kosmisch werkzaam is buiten de prediking van het evangelie om, hoe hij door hem de verbondsstructuur blootlegt, onttrekt zich vaak aan onze waarneming. Het laat zich meestal alleen aflezen uit de resultaten van zijn werk, waarvan de beoordeling veelal ambivalent zal zijn. Wat de schepping ten goede komt, zou men als het kosmische werk van de Geest kunnen aanduiden, en zo als zegen van God. Maar omdat alles zich in het krachtenveld tussen centrum en periferie afspeelt, is de situatie nooit statisch maar altijd dynamisch. Wat intussen wel duidelijk is, is dat de christelijke geloofsgemeenschap in dit krachtenveld geroepen is te getuigen van het Woord, zoals eens Johannes de Doper getuige was van dat Woord. En hier raken we de vragen van kerk en zending, waar we in ons volgende hoofdstuk op zullen moeten terugkomen. Of zo de niet-christelijke religies toch niet positiever beoordeeld worden dan in de bijbel zelf gebeurt - denk aan Jesaja's spot drijven met de goden der volken - zal in ons laatste hoofdstuk besproken worden. Nu al benadrukken wij dat deze profetische spot een interne functie had en geen onderdeel vormde van een centrifugale missionaire strategie, terwijl wat een profeet geoorloofd was, nog niet de theoloog toegestaan is. De profetische spot had ook een plaats in een andere tijd dan die van ons die gekenmerkt wordt door religieuze en culturele pluraliteit. In haar interne onderricht hoeft de kerk trouwens niet voor de profeten onder te doen in profetische kritiek op anti-christelijke godsdienstigheid - New Age bij voorbeeld.

Bevinden allen en alles zich binnen het ene zonnestelsel van het genadeverbond, hun plaats daarbinnen is niet gelijk. Het houdt derhalve ook niet in dat iedereen *dus* behouden of verlost is zuiver en alleen omdat men zich binnen het verbond bevindt. Verlossing door Jezus Christus in kruis en opstanding betekent binnen dit beeld onlosmakelijk verbonden worden met het centrum, daarop betrokken willen zijn, nergens anders een centrum willen zoeken. Als voorbeeld kan men denken aan de betekenis van de Davidide binnen het Horebverbond; binnen dat ene verbond concentreerde zich alles op de Davidide: de keuze voor hem betekende heil; de keuze tegen hem

betekende onheil, zoals Noord-Israël ondervonden heeft. Het gaat derhalve in het verbond wel om de keuze voor of tegen Christus, het concentratiepunt van de schepping, wier ontplooiing en ontsluiting aan hem genormeerd wordt. Het gaat niet om bewustmaking van het al verlost zijn, om een soort anoniem christendom, zoals destijds door Rahner werd verdedigd. De forensische structuur van het verbond laat een dergelijke anonimiteit niet toe. Het gaat om de publieke en positieve respons op de trekkende kracht van het verbondscentrum Jezus Christus. Daar tegenin gaan moet dan ook als ongeloof en ongehoorzaamheid worden gezien, wat de ontsluiting en ontplooiing van de schepping niet ten goede komt. Zending beoogt het bewustmaken van de verbondsstructuur van de schepping, en het faciliteren van een positieve respons op de centripetale kracht van het concentratiepunt der schepping, het op weg helpen naar het heilbrengende en helende centrum Jezus Christus toe. In deze zin is zending faciliteerder van de centripetale kracht naar het normatieve verbondscentrum van de schepping toe.

Maar ook zij die ver van het centrum verwijderd zijn, en zelfs tegen dat levenscentrum van de schepping kiezen, moeten huns ondanks bijdragen aan de ontsluiting en ontplooiing van de schepping in de richting door God bepaald. In zoverre het beantwoordt aan de verbondsstructuur van de schepping werken ook niet-christenen en zelfs anti-christenen mee aan de verwerkelijking van Gods scheppingsdoel. De kerkvaders - Augustinus bijvoorbeeld in navolging van Philo van Alexandrië (Bos 1996:58; 64) - gebruikten ter verduidelijking hiervan het thema van "de beroving van de Egyptenaren", zie Exodus 3:21-22; 11:2-3; 12:35-36. Israël trok uit Egypte beladen met de schatten van de Egyptenaren. Allegorisch werd deze tekst zo verstaan dat christenen wat waardevol was in de heidense cultuur, bijvoorbeeld de filosofie van Plato, zich mochten toeëigenen en gebruiken. Deze allegorische uitleg is onverdedigbaar en onhoudbaar. Maar het punt waar het ons om gaat, is dat alles wat bruikbaar is, omdat het respondeert op de verbondsstructuur van de schepping, ingezet kan en mag worden voor de uiteindelijke voltooiing van de geschiedenis, voor de komst van de nieuwe aarde (zie ook Geertsema 1997:90vv). De dingen hoeven niet expliciet christelijk te zijn om bruikbaar te kunnen zijn aan de door God beloofde toekomst, al zullen ze verheerlijkt dienen te worden.

Maar inderdaad, wie op deze wijze spreekt over het genadeverbond ontkomt er niet aan te moeten onderscheiden binnen dit verbond. We willen niet onderscheiden tussen inwendig en uitwendig verbond, eigenlijk en oneigenlijk verbond. Deze onderscheidingen zijn te belast door de theologiegeschiedenis van het gereformeerde protestantisme. Ze zijn ook te statisch om aan de dynamische werkelijkheid van het verbond recht te kunnen doen. Daardoor ontcrachten ze ook de werkelijkheid van het genadeverbond als structuur van de schepping. Het verbond gaat dan werken als een selectie-proces in een gesloten, exclusieve causaliteit in een predestinatieaans

we dat hebben nagetrokken in ons bijbelstheologische hoofdstuk, althans niet kwijt raken. We houden het op centrum en periferie in het ene verbond. Heil en heling wordt ontvangen door zich te laten oriënteren op dat levenscentrum van de schepping, zoals we dat door het canonieke openbaringsgetuigenis in de Schrift hebben leren kennen. We komen hier nog expliciet op terug in onze volgende paragraaf, wanneer we inhoudelijk de binnenkant van het verbond aan de orde stellen. Het is een expanderend centrum dat de periferie in zich wil opnemen. Maar men moet er wel voor kiezen. Dat de aloude verkiezingsthematiek van de Gereformeerde Orthodoxie zich op dit punt niet laat onderdrukken, willen wij niet ontkennen. Aan kiezen gaat een gekozen worden vooraf. Het *sola fide* en *sola gratia* van de Reformatie wordt in ons ontwerp verondersteld. Maar wegens de correlatie tussen schepping en verbond ontvangt de verkiezing inderdaad een andere plaats in ons ontwerp. Men kan nu eenmaal niet alle zaken van het geloof in één alomvattend systeem samenvatten. Van de Beek waarschuwde terecht tegen het rationeel consistente betoog in de theologie; tegen systeembouw, waarin alle vragen afdoende beantwoord worden. In de huidige tijd kiezen wij theologisch voor een verbondsmatige en niet voor een predestinatieaanse aanpak van de zendingstheologie, waaraan ons volgende hoofdstuk gewijd zal zijn; in ons inleidende hoofdstuk hebben we ons al verantwoord voor onze keuze van het verbond als sleutelbegrip in onze studie. Maar de verkiezing een andere plaats geven in een theologisch ontwerp, wat een theoretisch karakter heeft, betekent nog niet haar een plaats ontzeggen in het belijden der kerk; maar we zijn op de relatie tussen verbond en verkiezing in ons vorige hoofdstuk al nader ingegaan.

5.3.4. *De binnenkant van het verbond.*

We kunnen niet volstaan met de formele benadering van het verbond, die we tot nu toe gevolgd hebben: vanuit haar structurelementen en in correspondentie met de schepping. Deze formele benadering zal gecomplementeerd moeten worden met een meer inhoudelijke, die beter recht kan doen aan de levende geloofsrelatie met God in Christus door de Geest in gemeenschap met de christelijke geloofsgemeenschap op deze aarde, wat het verbond naar haar wezen is. Wel is het zo dat de structurelementen van het verbond voor de keuze van de te behandelen themata bepalend zijn. Vanuit het unilaterale ontstaan van het verbond stellen we de cultus aan de orde; vanuit het bilaterale voortbestaan ervan geven we aandacht aan de wet; de forensische structuur van het verbond leidt als vanzelf naar het sacrament van de doop. Opnieuw zal de behandeling van deze onderwerpen kort zijn. Het gaat ons erom te laten zien dat het verbond een levende geloofswerkelijkheid is. Termen als normatief concentratiepunt van de schepping kunnen daar geen recht aan doen. Dat ook inhoudelijk het verbond met de schepping correspondeert, zullen we slechts terloops aanduiden. Uiteraard berust onze keuze van themata op een subjectief oordeel;

we slechts terloops aanduiden. Uiteraard berust onze keuze van themata op een subjectief oordeel, wel is het zo dat in de bijbel zelf, zoals we al gezien hebben, deze themata juist in verband met het verbond ter sprake komen. Tenslotte, we behandelen hier themata die onlosmakelijk samenhangen; we concentreren ons op het onzes inziens centrale moment zonder te ontkennen dat andere momenten er een rol inspelen.

5.3.4.1. De cultus.

Juist in de cultus komt het unilaterale structurelement van het verbond aan het licht, centraal als de verzoening en de ontmoeting met God erin is. De hele bijbel door speelt de cultus een centrale rol (cf Wielenga 1990:304vv). Zij is door God unilateraal, dat is: soeverein en genadig, ingesteld. Concentreerde de cultus in het Oude Testament zich in de tempel rond het altaar, in het Nieuwe Testament vormt Christus het centrum van de cultus. Juist op dit punt is er ondanks de continuïteit tussen Oud en Nieuw Testament, ook een radicale discontinuïteit: Christus als antwoord op de crisis van het verbond, waarin de cultus begrepen was, was een totaal nieuw initiatief van Gods kant, ook al werd er in het Oude Testament al profetisch naar verwezen. We kunnen nu verschillende kanten en functies aan de cultus onderscheiden, waarin het unilaterale aspect duidelijk constitutief is. Natuurlijk kan de cultus niet buiten de participatie van de gelovigen, het bilaterale aspect. Wat wij nu uiteenleggend bespreken, vormt in de geloofswerkelijkheid een correlatieve eenheid.

De cultus heeft altijd een bemiddelende rol gespeeld tussen God en zijn volk, waarbij het offer een centrale rol vervulde. Het verbond kon blijven voortbestaan door Gods volgehouden trouw aan zijn scheppingsbedoelingen tegen de ontrouw en het verzet van mensen in. Maar zonder de cultus, door God zelf genadig ingesteld, zou er van de voortgang van het verbond geen sprake geweest kunnen zijn. In de cultus ging het niet alleen om verzoening van schuld, hoe fundamenteel ook, het ging primair zelfs om iets anders: om de ontmoeting van God die in de tempel inwoonde, met zijn volk. God woonde onder Israel in de tempel; daar was hij op aarde aanwezig en te ontmoeten. Zo is hij vandaag centraal door Christus in de Geest op aarde aanwezig in de christelijke geloofsgemeenschap, de kerk. Het draait in de kerk om de cultus, de eredienst, om een typisch protestantse term aan te houden (zie ook Berkhof 1993:335vv). In de eredienst klopt het hart van de kerk als lichaam van Christus. Daar wordt God ontmoet in Woord en sakrament, in lied en gebed. Deze ontmoeting gaat van hem uit en wordt door hem geconstitueerd en onderhouden. In deze ontmoeting staat in de gereformeerde traditie de Woordverkondiging centraal, waarin God zelf tot de gemeente spreekt. De kerk is dan vooral *ecclesia audiens* behalve *adorans*. De centripetale kracht die van het normatieve concentratiepunt van de schepping uitgaat, wordt in de eredienst

Het scheppingsdoel wordt hier in eerste instantie vervuld. De inspiratie, nodig voor de ontplooiing en ontsluiting van de schepping in de door God vastgestelde richting, wordt hier geschonken en ontvangen. De schepping valt niet buiten de horizon van de eredienst. Van de eredienst gaat ook gemeenschapstichtende kracht uit. God ontmoet er zijn volk, een corporatieve eenheid, verbonds-volk genoemd, waar men in wordt ingelijfd door de doop. Waar de liefde van God ervaren wordt in Woord en sakrament, wordt liefde verspreid de wereld in. We zouden dit de sociale dimensie van de eredienst willen noemen, die opgeroepen en onderhouden wordt door de drie-ene God. Uiteraard wordt juist hier met geduldig ongeduld uitgezien naar de realisering van Gods scheppingsbedoelingen, de hemel op aarde. Juist in de eredienst wordt de in de opstanding van Christus gegronde verwachting van deze toekomst gevoed en levend gehouden.

5.3.4.2. De wet.

Het bilaterale aspect van het verbond komt speciaal uit in de wet van God, zoals die uit de bijbel gekend kan worden, en in de onderhouding ervan. Is het unilaterale aspect van het verbond eerder een christologische categorie, gegrond als het is in Gods genade-initiatief zoals dat uiteindelijk in Christus gerealiseerd werd; het bilaterale aspect is veeleer pneumatologisch van aard, gegrond als het is in de bekwaammaking van de mens door de Geest; maar het blijven onderscheidingen die niet uiteengelegd kunnen worden. Daarom is het goed hier eraan te herinneren dat de wet door Christus als de Knecht vervuld is, en dat in hem de vervulling der wet een pneumatologische mogelijkheid geworden is. Het gaat dan om het toepassende werk van de Geest van de gekruisigde en opgestane Christus in mens en wereld. Het gaat in de wet om de geloofsgehoorzaamheid die naar Berkhof schrijft (1993: part. 53vv) een subjectieve en objectieve kant heeft. Het gaat om de heiliging van de persoon maar ook om de heling van de wereld. Als God de mens wil vernieuwen, dan ook de schepping! We gaan hier niet in op de vraag hoe de heiliging plaats vindt. De spiritualiteit zou dan ter sprake moeten komen, die in toenemende mate theologisch wordt gethematiseerd: het gebed, de ascese, de overdenking van het eeuwige leven - kortom: de persoonlijke omgang met God in stille tijd en liturgie vormen zo de wegen waarlangs deze subjectieve heiliging plaats vindt. Het gaat om het bewust staan in het verbond, wat soms met de wat diffuse term bevindelijkheid wordt aangeduid. Maar deze term heeft zijn eigen geschiedenis in de Gereformeerde Orthodoxie. Maar zonder deze subjectieve heiliging verwordt de objectieve tot wetticisme en is vanuit een christelijk perspectief tot mislukken gedoemd. De noodzaak van de objectieve heiliging, of ook heling, van de wereld staat voor ons buiten discussie, al heeft met name Berkhofs concept van de heiliging van de wereld analoog aan die van de mens nogal wat discussie opgeroepen. De vraag is of het elavatie-model waarbinnen hij deze heiliging ter sprake brengt, toch niet te optimistisch gekleurd geweest is (zie Van de Beek 1987),

en of hij de mogelijkheden daartoe niet heeft overschat gezien de weerbarstigheid van de schepping wegens de anti-goddelijke krachten en machten die nu eenmaal ook werkzaam zijn in de wereld. Maar de schepping heeft vanwege haar verbondsstructuur een objectieve capaciteit voor heiliging, voor ontplooiing en ontsluiting; ze is bedoeld om geheeld te kunnen worden. Wat wij in dit verband dus willen accentueren is dat leven in het verbond niet alleen een individuele kant heeft, maar ook een socio-economische en politiek-maatschappelijke of ook cultureel-geestelijke. De Gereformeerde Orthodoxie heeft aanvankelijk de breedte van het verbond wel gezien; in de eerste periode van de Nadere Reformatie in Nederland en het Puritanisme in de engels sprekende wereld was er een duidelijk herkenbare trend naar kerstening van het volksleven in bijbelse zin. Maar de predestinatieaanse problematiek versmalde dit brede perspectief heils-individualistisch. Wellicht was dit mede een gevolg van de invloed van het individualiserende denken van de Verlichting op deze Orthodoxie. Hierop was het neo-Calvinisme van Kuypers zeker een terechte, zij het een tekort schietende, correctie.

Duidelijk is dat de kerk door middel van prediking, catechese en diakonie bij deze subjectieve en objectieve heiliging door de Geest wordt ingezet. Bij kerk kunnen we denken aan de kerk in haar ambtelijk-organisatorische gestalte maar niet minder als levende gemeenschap in een bepaalde context of lokatie. De kerkelijke organisatie is schepselmatig bepaald; vaak hebben seculaire organisatie-vormen er model voor gestaan. Hoe dat ook zij, de schepping is ook op de binnenkant van het verbond betrokken. We laten de vraag rusten of en in hoeverre de kerk daadwerkelijk betrokken moet zijn bij de objectieve heiliging der wereld in allerlei maatschappelijke projecten en politieke activiteiten. Elders (Wielenga 1990: 234-256) zijn we op deze vragen ingegaan in verband met de rol van de Afrikanerkerken tijdens het Apartheidsbewind. Onze bedoeling is slechts om te laten zien dat de binnenkant van het verbond tweepolig is (zie ook Westland 1985): er is eredienst en er is geloofsgehoorzaamheid uitkomend in persoonlijke en mondiale heiliging, waarbij we bedenken dat we nog slechts een begin van de nieuwe gehoorzaamheid bezitten naar een woord van de Heid. Catechismus; maar het is een begin dat werkt als een mosterdzaad, en dat ons blijft herinneren aan het eschatologisch voorbehoud van heel deze bedeling. Wij werken eraan, maar tevens wordt de vrucht ervan ons geschonken door het eindoordeel heen.

We sluiten zo aan bij het positieve spreken over de wet in Oud en Nieuwe Testament. We hebben gezien dat Paulus in bepaalde brieven bepaalde aspecten van de wet ter discussie stelde in polemiëk met tegenstanders. De wet als zodanig als openbaring van Gods wil wordt bij hem nooit onder kritiek gesteld. Het debat ging over het soteriologische kader waarbinnen de wet door Paulus' tegenstanders ter sprake werd gebracht en waartegen hij opponeerde. Anti-nominalisme is geen optie voor een bijbeltheologisch georiënteerde theologie (Kaye 1978). Wel roept het

spreken over de wet in bijbels licht ook de herinnering op aan het spreken over straf en sancties bij overtreding ervan. Wenham wijst terecht op het rechtsstelsel in Israel dat op de wet gebouwd was (1978:24vv), en waarin uitvoerig juist aan de straf aandacht werd besteed. Maar zo wordt het heilsbelang van het houden van de wet eens te meer onderstreept.

5.3.4.3. De doop.

Het kan nu niet gaan om de doop inhoudelijk te behandelen (zie König 1987; De Greef 1996). We belichten de doop vanuit een forensisch perspectief. Natuurlijk zijn in de doop ook het unilaterale en bilaterale aspect van het verbond correlatief op elkaar betrokken; we gaan daar echter thans aan voorbij. Door de doop wordt iemand ingelijfd in de kerk als volk van het verbond in een publiek ceremonieel. Verbonden werden publiek gesloten in een offerceremonieel; in de doop geschiedt de publieke inlijving op grond van het offer van Christus. De doop is bij uitstek een verbondssacrament. De schepping faciliteert het sacrament door het natuurelement van het water. En dit openbare inlijvingsceremonieel verbindt mensen publiek aan het normatieve concentratiepunt van de schepping en betreft hen op het scheppingsdoel. Door de doop komt men terecht in de binnenste cirkel van het verbond in direkt contact met het centrum Jezus Christus. Zonder deze openbare inlijving bevindt men zich nog op weg, die van de periferie naar het centrum leidt. De vraag in hoeverre er onderscheiden kan worden tussen de doop van mensen buiten en binnen de kerk, laten we hier rusten (zie König 1987). Maar het lijkt ons vanuit ons onderscheid tussen centrum en periferie van het verbond aannemelijk dit onderscheid te maken. In elk geval houdt de doop een duidelijk keuze-element in; ook in het geval van de kinderdoop blijft het een geloofs-sacrament. We gaan verder voorbij aan de discussies over de realiteit van de doop, waarover in de gereformeerde kerken in Nederland uitvoerig gestreden is, en waar een kerk op stuk ging (1944). De discussie ging over de vraag of de doop Gods belofte waarachtig verzegelde of de veronderstelde wedergeboorte: was men echt in het verbond opgenomen of moest dat verondersteld worden totdat het tegendeel gebleken was? Het laatste lijkt in strijd op zijn minst met de doop als forensisch aspect van het verbond.

Zo zijn de formele en materiële kanten van het verbond op elkaar betrokken en corresponderen met de schepping. Zo houden we wel de noodzaak van geloof en bekering recht overeind, waarzonder zending overbodig wordt, en zending alleen nog als neutrale dialoog mogelijk is. En dat is minder dan wat van de kerk volgens de bijbel gevraagd wordt.

5.4. Verbond, schepping en openbaring.

Hoe kort ook, wij zullen enige aandacht moeten besteden aan de vraag naar de plaats van Gods openbaring binnen de relatie tussen verbond en schepping. Deze vraagstelling wordt ingegeven door onze missiologische interesse in ons onderzoek (zie Kraemer 1938; 1958; Van Lin 1974; 1993; Hoedemaker 1988). In de zendingspraktijk en zo ook in de zendingstheologie wordt men geconfronteerd met andere religies. Valt er vanuit de dogmatische theorie die wij in dit hoofdstuk ontwikkelen, iets te zeggen over de relatie tussen het christelijke geloof en de andere religies? Uiteraard kunnen wij dit onderwerp, dat in de gereformeerde theologie van oudsher in de eienctiek behandeld werd (Bavinck 1954; Mulder 1980), slechts steekproefgewijs behandelen, en dan nog vanuit het verbondsperspectief dat wij tot nu toe ontwikkeld hebben. Op de relatie tussen het christelijk geloof en de andere religies komen we nog terug in ons volgende hoofdstuk bij de bespreking van de *theologia religionum*; hier willen we nagaan of er een dogmatische basis gelegd kan worden voor een missiologische theorie over die relatie. Het is trouwens logisch om de openbaring ter sprake te brengen, waar het verbond zo'n centrale rol speelt: we weten van verbond alleen door openbaring. Het lijkt logisch om aan te nemen dat God al van meetaan besloten heeft zich te openbaren in het verbond. Vandaar dat er ook een relatie tussen openbaring en schepping aan te nemen is. Dit vragencomplex, dat al sinds de dagen der Reformatie (Van der Kooi 1996; Kuitert 1969) onder bespreking is in de gereformeerde traditie, willen wij in deze paragraaf nu aan de orde stellen.

5.4.1. Probleemstelling.

Berkhof meent (cf Kraemer 1958:285vv) dat de termen algemene en bijzondere openbaring te weinig duidelijk zijn om de discussie over de zaak zelf verder te helpen (1993:78). Hij is van mening dat de term algemene openbaring te sterk is voor wat er mee wordt aangeduid: de wijze waarop God in zijn schepping kenbaar is (1993:78). Dit hangt ook samen met zijn definitie van openbaring als een ontmoetingsgebeuren tussen God en mens. In dit kader is de term algemene openbaring eigenlijk een *contradictio in terminis*. Over het algemeen wordt er met beroep op de Godskennis buiten Israel in het Oude Testament en teksten als Handelingen 14 en 17 en Romeinen 1-2 een onderscheid gemaakt tussen algemene en bijzondere openbaring, die zich dan zou concentreren rondom Israel, Christus en de bijbel (of in de Rooms-Katholieke theologie van oudsher de kerk). Dan krijgen we discussies over de mogelijkheid van Godskennis buiten Christus om, waarover het gaat in de zogenaamde natuurlijke theologie, waarin dan weer het verstand een centrale rol speelt en er aansluiting gezocht kan worden met de filosofie, zoals de kerkvaders gedaan hebben met de Platoonse filosofie (zie Bos 1996). We gaan aan deze discussie voorbij (zie

Wentsel 1982:46vv).

Bij Van de Beek zouden we in zekere zin kunnen spreken van een pneumatologische variant van de natuurlijke theologie (1987:190vv). Omdat de Geest, die van de Vader is uitgegaan, de in de schepping inwonende Geest is, is hij ook kenbaar in de schepping. De Wijsheid is daar bewijs van: Israel had de Wijsheid gemeen met haar Umwelt, alleen plaatste zij haar in een verbondskader. Daaruit trekt hij de conclusie dat het christelijke geloof de Geest niet moet monopoliseren, maar moet erkennen dat ook andere religies een heilsrelatie met hem hebben. Christus is dan ook niet een normatief centrum van Godsopenbaring; hij is het centrum ervan. Voor Berkhof is Christus normatief centrum, maar dat vindt Van de Beek teveel van het goede. Hij meent zo in het spoor van de *Confessio Belgica* art.2 te gaan, wat wij echter betwijfelen. We hebben al menen te moeten constateren dat bij Van de Beek de pneumatologie sterk ontwikkeld wordt vanuit het *ePatre*, waardoor het *filioque* wel niet ontkend wordt, integendeel, maar toch nogal los aan het *ePatre* wordt verbonden, wat ruimte geeft voor een vrij ruim opgevatte kosmische pneumatologie. Daarvoor kan hij zich onmogelijk beroepen op de Reformatoren in de weergave die de *Confessio Belgica* art.2 van hun denken geeft.

Dat Christus niet het exclusieve centrum van Gods openbarende activiteiten is, wordt ook in de orthodox-gereformeerde theologie erkend (Berkouwer 1983:143). Maar hier wordt er in tegenstelling tot Van de Beek veel negatiever gesproken over de openbaring die buiten Israel en Christus om in de wereld der volkeren gevonden wordt. Wentsel (1982:49) meent zelfs dat de openbaring in de bijbel exclusief verbonden wordt met Israel (de Torah) en Christus (de bijbel). Daarom is deze openbaring dan ook normatief. Het oordeel over de resultaten van de algemene openbaring wordt dan negatief: er is in de wereld der volkeren alleen sprake van pseudo-religie. De openbaring in de schepping wordt verdrongen en verdraaid (Wentsel 1982:53v). De algemene openbaring ontnemt de heidenen de schuldeloosheid en stelt hen verantwoordelijk voor God voor hun ongelooft. Want kan deze algemene openbaring van de mens uit ongenoegzaam zijn om tot heilrijke kennis van God te komen, van God uit is zij genoegzaam. Wel is het weer zo dat de algemene openbaring het noodzakelijke vloertje legt onder de bijzondere openbaring (Wentsel 1982:61). God maakte gebruik van religieuze vormen en gestalten voor zijn bijzondere openbaring in Israel. Bovendien, zonder deze algemene openbaring zou communicatie met andere religies niet mogelijk zijn. Een zekere innerlijke tegenstrijdigheid in deze argumentatie valt niet te ontkennen. Indien ten behoeve van de bijzondere openbaring God gebruikt maakt van de algemene openbaring, moet deze laatste toch heel wat positiever beoordeeld worden dan volgens deze orthodox-gereformeerde visie feitelijk mogelijk is.

Dat binnen de orthodox-gereformeerde wereld er bepaald ook geen eenstemmigheid heerst op dit punt, zou aan de hand van Schilder aangetoond kunnen worden (zie Berkouwer 1983; Veldhuizen 1995). We willen echter aandacht vragen voor een artikel van Versteeg over de uitleg van Romeinen 1-2, waarin hij ontkent dat Paulus het hier heeft over natuurlijke Godskennis (1985:46v). Zeker, God is kenbaar maar niet uit zijn schepping, maar uit zijn heilshandelen (1985:32). Het woord ποιηματα in Romeinen 1:20 is in het taalgebruik van de LXX uitdrukking voor Gods heilsdaden; voor scheppingsdaden wordt het woord εργα gebruikt. En in het Nieuwe Testament komt het eerste woord nauwelijks voor. God wordt als God gekend uit zijn heilshandelen in Israel en in Christus. Maar wat daarvan te kennen viel is onderdrukt en omgebouwd tot een eigen religieus systeem, Romeinen 1:22-23. En daarover komt de toorn van God uiteindelijk; ja, die toorn breekt al door in het heden. Dat er in Romeinen 2 toch ook positiever gesproken wordt over de heidenen, wordt door Versteeg niet ontkend, maar hij meent dat dat niet losgemaakt kan worden van het negatieve beeld van hst 1. Hij zwakt dat positieve ook nog af: "Paulus zegt niet anders dan dat er heidenen zijn die in hun gedragingen soms overeenstemmen met de wet van Mozes" (1985:41). Hierin sloot hij zich ook aan bij algemeen geldende opvattingen in het Jodendom van zijn dagen. Maar hij doet geen algemeen geldende uitspraak over *de* heidenen en hun godskennis en moraliteit. Zij doen incidenteel uit zichzelf (van nature) soms wetsanaloge werken, waar verder niet te veel conclusies aan verbonden mogen worden. Wel is het zeker dat God bemoeienis heeft met de heidenen - en dit in oppositie tegen zijn joodse tegenstanders - want het werk der wet, die van Mozes, is in hun harten geschreven (1985: 44). Maar dit accentueren van Gods bemoeienis met heidenen is ter bestrijding van joods exclusivisme een argument, en heeft volgens hem geen zelfstandige aandacht bij Paulus. Versteeg staat in deze uitleg zeker niet alleen, zij het dat hij opvattingen als van Kraemer (1958) en Bavinck (1966) exegetisch maximaliseert: in reactie tegen heilsoptimistische evalueringen van niet-christelijke religies staat hij een uiterst negatieve evaluering voor. Maar op zijn minst moet toch vastgesteld worden dat het positieve in de andere religies niet ontkend wordt door Paulus, en dat moet juist te denken geven. De vraag is juist hoe het komt, en wat het betekent, dat er mensen zijn binnen niet-christelijke religies, die wetsanaloge werken uit zichzelf doen. Op zijn minst het "uit zichzelf" moet vragen oproepen. Versteegs exegese zou men minimaliserend kunnen noemen, die de eigenlijke vragen onbeantwoord laat. In de volgende subparagrafen willen we op zoek gaan naar een meer gebalanceerd antwoord op de vraag naar Gods openbaring buiten Israel en de kerk, het Oude en Nieuwe Testament, in de wereld der volkeren om.

5.4.2. Een verbondsperspectief op de openbaring.

Verbond betekent dat er openbaring is; zonder openbaring zou er van verbond geen sprake

kunnen zijn. Eerst was er Gods besluit tot het aangaan van het verbond, waarna hij de schepping tot stand bracht - ondermeer door het Woord, waarom we dan ook de schepping een eerste openbaringsdaad zouden willen noemen. Dit wijst al op de intrinsieke verwevenheid van openbaring en verbond. We willen de onderlinge relatie behandelen vanuit de structurele correspondentie tussen verbond en openbaring: de drie structurelementen van het verbond willen we toepassen op de openbaring. We schrijven eerst over de unilaterale, vervolgens over het bilaterale, en tenslotte over het forensische perspectief op de openbaring.

5.4.2.1. De unilaterale oorsprong van de openbaring.

Het is Gods besluit geweest om zich bekend te maken aan mensen op aarde, waarom hij dan ook de schepping tot stand bracht. Openbaring gaat uit van Gods aanvankelijke verborgenheid; de verborgenheid is altijd een aspect gebleven van Gods openbaringsactiviteiten, waar we nog op terug zullen komen. Maar doel van de openbaring was dat het verbond, dat God unilateraal tot stand bracht, gerealiseerd zou worden. Het verbond was en is ook de inhoud van de openbaring. De openbaring kunnen we dan ook de weg noemen waarlangs het verbond gerealiseerd werd en wordt onderhouden. God openbaarde zichzelf (Veenhof 1968:271) op vele en velerlei wegen, Hebreeën 1:1vv maar ten laatste en definitief in zijn Zoon die vlees werd. Het is de drie-ene God die zich openbaarde; dat de Geest bij de openbaring met name een centrale rol speelde en speelt, valt makkelijk uit de bijbel af te leiden. Alle openbaringsbemiddelaars in het Oude Testament waren Geestbegaafde en -geleide mensen als profeten, priesters en koningen; terwijl in het Nieuwe Testament Jezus bij uitstek de Geestbegaafde is. Reeds als het eeuwige Woord was de Zoon bij de openbaringswerkzaamheid van God betrokken; Bavinck verwijst daarvoor naar het optreden van de Engel des Heeren in verschillende oudtestamentische tradities (Bavinck 1967:1/300v; 2/228v). Maar bijbelstheologisch is dat tegenwoordig nogal omstreden. We kunnen wel vanuit onze kennis van het vleesgeworden Woord als openbaringsbemiddelaar terugdenken naar zo'n werkzaamheid ook vóór de vleeswording, en stellen dat Jezus deze werkzaamheid kon uitvoeren, omdat hij het als eeuwig Woord al deed, maar het tekstgetuigenis is uiterst schraal te noemen, en te sterke conclusies kunnen we niet trekken.

Dat de Zoon die we mogen kennen als Heer en heiland het normatieve centrum van de openbaring is, lijkt vanzelfsprekend voor wie in hem het normatieve centrum van verbond en schepping ziet. In hem in wie het verbond volledig gerealiseerd werd, heeft God zich helemaal uitgesproken; hij was de volmaakte openbaring van God, en daarom volgens de christelijke geloofstraditie normatief voor alles wat zich als openbaring aandient (cf Dekker 1996:121). Natuurlijk is er ook buiten het openbaringscentrum om sprake van openbaring. De Christusopenbaring is inderdaad

niet exclusief. Hoe verder verwijderd van het openbaringscentrum naar de periferie van de verbondswerkelijkheid toe, des te zwakker zal de openbaringskracht zijn die aangetroffen wordt in culturen en religies, of ook in de empirische, abiotische natuur. God openbaart zich in de verbondsstructuur die in de schepping gelegd is, maar hoe dichterbij het centrum ervan toe, des te sterker zal de openbaringskracht zijn die de geschapen werkelijkheid oplevert. Pas in het centrum zelf komt Gods openbaring helemaal ter sprake. Elke cultuur en elke religie heeft dus wel een bepaalde relatie tot Gods openbaring; zij zijn daar ook antwoorden op in negatieve dan wel positieve zin; vandaar dan ook dat in elke cultuur en religie dingen aangetroffen worden, waarin dat antwoord-karakter herkend kan worden bij het licht van het canonieke openbaringsgetuigenis van de Schrift. Maar dat wil nog niet zeggen dat ze daarom in een heilsrelatie tot God staan, zoals Van de Beek wil. Want die heilsrelatie loopt via het centrum, is gevolg van de positieve respons op Gods definitieve en normatieve openbaring in het vleesgeworden Woord. We verschillen op dit punt dan ook duidelijk met iemand als Mulder (1977:41 vv) die uit het gegeven van Gods openbaring in niet-christelijke religies afleidt dat er in die religies van heil sprake kan zijn. Dat is volgens hem niet altijd in alle omstandigheden zo; maar dat is zijns inziens ook niet het geval met betrekking tot de christelijke religie (1977:51v). Van Lin (1993), in een analyse van de pauselijke uitspraken over zending en dialoog met name met de Moslims, komt toch tot een wat genuanceerder oordeel dan Mulder; maar als Rooms-Katholiek theoloog speelt het aloude natuurgenade schema bij hem toch een doorslaggevende rol (1993:163,175). Mulder komt zonder zo'n hulplijn tot veel radicalere uitspraken: het aanvaarden van waarheidsbeseffen in niet-christelijke religies impliceert naar zijn oordeel erkenning van op zijn minst heilsmomenten, ook al wil hij voor geen moment ontkennen dat een christen Christus als heilsmiddelaar belijdt. We komen hier nog op terug in ons volgende hoofdstuk. We stellen hier al dat heil in bijbelse zin niet samenvalt met de wereldomspannende verbondswerkelijkheid, waarin God de schepping inclusief mensen wil betrekken. Er zal onderscheidend gesproken moeten worden.

In het normatieve verbondscentrum van de geschapen werkelijkheid ontvangen we de volheid van Gods openbaring; hier spreekt hij zich volkomen uit tot heil van de mens en heling van de wereld. Zo wordt het onderscheid tussen algemene en bijzondere openbaring alleen bruikbaar om aan te duiden dat er verschil in openbaringssterkte en -helderheid is tussen centrum en periferie. Maar in zoverre alle openbaring verbondsmatig bepaald is en gerelateerd aan Christus, het eeuwige en thans vleesgeworden Woord, verliest het onderscheid veel aan betekenis (Kraemer 1958:287vv). Ook nu moet gezegd worden dat het onderscheid te statisch is: waar ligt precies de grens tussen algemene en bijzondere openbaring - ook in de bijbel zelf? Er is behoefte aan een meer flexibele formulering, waarin recht gedaan kan worden aan de verbondsmatige structuur van de openbaring. Het unilaterale ontstaan van het verbond onderstreept het soevereine initiatief van God

om zichzelf te openbaren, wat pas na de zondeval heilsopenbaring genoemd kan worden. Daarvóór zouden we van gunstopenbaring kunnen spreken in parallellie met het onderscheid tussen gunst- en genadeverbond. Maar het doel van de openbaring, al dan niet bijzonder en algemeen, blijft gelijk: gemeenschap stichten met mensen op aarde om zo een samenlevingsverband tussen hem en de mensen op aarde tot stand te brengen.

5.4.2.2. Het bilaterale perspectief op de openbaring.

God beoogt met zijn openbaring het verbond, wat Berkhof ontmoeting noemt. Openbaring vraagt om respons, om geloof; daarom dat terecht Berkouwer sprak van een correlatie tussen openbaring en geloof; maar deze term, ook bij Berkouwer, is aan kritiek onderhevig geworden; niettemin denken we dat de term, mits goed verstaan, wel degelijk bruikbaar is om de relatie tussen het unilaterale en bilaterale aspect van de openbaring te beschrijven. Als de openbaring beoogt het verbond te realiseren, dan is de bedoeling dat er in geloof op de openbaring gerepondeerd wordt. Een klank bedoelt een weerklink op te roepen. Dat dat niet gebeurt, is even onbegrijpelijk als de zondeval. Maar daaruit kan niet geconcludeerd worden dat er dan geen openbaring plaats gevonden heeft. Ook als er geen verbondsrelatie groeit uit Gods zelfopenbaring uiteindelijk in Jezus Christus, heeft er toch openbaring plaats gevonden. Een negatieve respons impliceert het feit van de openbaring. Hoe zwak de respons ook is op Gods openbaring in de verbondsstructuur van de schepping, waar er religie is, is er sprake van openbaring, en zal in die religie ook kernen van waarheid aangetroffen kunnen worden, hoe fragmentarisch en gebroken ook. Paulus schrijft over de toorn van God die al doorbreekt en uiteindelijk ten volle zal losbarsten over negatieve reacties op Gods openbaring, Romeinen 1-2. In Handelingen 17 brengt hij het zelfde oordeelskader aan waarbinnen hij spreekt over openbaring onder de volkeren. Maar dat kader impliceert openbaring en een respons, zij het een negatieve, erop. Anders wordt het spreken over de schuld der heidenen uitgehold. We komen in ons slothoofdstuk op deze schuld der heidenen nog terug. In elk geval, openbaring en ervaring zijn op elkaar betrokken zoals het unilaterale en bilaterale aspect van het verbond op elkaar betrokken zijn. Maar net zo min als de zondeval de schepping ongedaan gemaakt heeft, en net zo min als de crisis van het verbond het verbond zelf opgeheven heeft, kan een negatieve respons op de openbaring het feit van de openbaring zelf niet ongedaan maken. Vandaar dat wij Berkhofs omschrijving van openbaring als ontmoeting niet toereikend vinden. De openbaring bereikt haar doel in de ontmoeting; maar als het doel door menselijke schuld gemist wordt, is Gods toorn het antwoord, die niet uit de lucht komt vallen maar zich openbaart van de hemel.

We gaan voorbij aan de discussie die Kuitert (1992) voert over de openbaring (zie 1977), waarbij

hij alle spreken over 'boven' terugvoert op spreken van 'beneden'; zo krijgen we een totaal ander openbaringsbegrip dan wij hier proberen uit te zetten. Een uiteenzetting van zijn visie op openbaring brengt ons in ons onderzoek niet verder; we gaan dan ook aan hem voorbij.

God in zijn openbaring zoekt de mens die hem antwoord geeft in geloof of in ongehoorzaamheid. Vanuit deze optiek kan de openbaringsgeschiedenis ter sprake komen. De openbaring doorloopt een geschiedenis van goddelijk handelen en spreken en van menselijk geloof en ongehoorzaamheid in reactie daarop. De openbaring heeft een historisch aspect; God richt zich tot mensen in hun concrete situatie en sluit daarbij aan. Mensen reageren op Gods openbaring in die concrete situatie, en zo ontwikkelt zich een openbaringsgeschiedenis. Terugblikkend kan zelfs gesproken worden van een voortgaande openbaring zonder dat de voorafgaande stadia van de openbaringsgeschiedenis daarmee als lager of minder eigenlijk gediskwalificeerd hoeven te worden, of vanuit een predestinatiaans eeuwigheidsperspectief mogen worden gerelativeerd. Het is interessant op te merken dat de relatie tussen Abraham en Faro *in religiosis* duidelijk verschilt met die van Mozes en Faro (Wright 1992:47vv). Er heeft een ontwikkeling plaats gevonden, zoals dat ook opgemerkt kan worden tussen de relatie die Paulus met de griekse filosofen had en die er thans is tussen bijvoorbeeld de kerk en de westerse cultuur, zij het dat de voortgaande openbaring juist een voortgaande verduistering als tegenbeweging heeft opgeroepen. Maar beide openbaring en verduistering zijn in een historisch proces betrokken. De voortgang der openbaring is trouwens aan te merken als bewijs van Gods trouw aan zijn verbondsbedoelingen met mens en wereld. Want steeds in reactie op menselijk ongelooft en ongehoorzaamheid en door toorn en oordeel heen nam de kenbaarheid Gods toe totdat hij zich in Jezus Christus volledig en volkomen liet kennen. De voortgaande verduistering, waar we over spraken, wijst op de centrifugale tegenkrachten die wegzuigen van het verbondscentrum tot voorbij de periferie van de verbondswerkelijkheid. De realiteit van Paulus' woorden in Efese 6 komt al scherper voor onze aandacht te staan aan het einde van de 20ste eeuw. We merken terzijde op dat de bijbel als canoniek openbaringsgetuigenis volop in het historische karakter van de openbaring deelt.

We refereerden al even aan de relatie tussen verbonds- en algemene geschiedenis. Het is de algemene geschiedenis waarin de openbaring zich voltrekt en de vorm en gestalte van het verbond oproepen kan; tegelijk vallen de verbondsgeschiedenis en de algemene geschiedenis niet samen; dit geldt ook van de relatie tussen openbarings- en algemene geschiedenis. Misschien dat de formule van Chalcedon hier helpen kan: beide geschiedenissen zijn wel te onderscheiden, want er is veel zondigs en kwaads in de geschiedenis werkzaam, wat niet van God afkomstig is; tegelijk kunnen ze ook niet van elkaar gescheiden worden. Er zullen dus met grote terughoudendheid toch tekenen van de openbarings- en verbondsgeschiedenis opgemerkt kunnen en moeten worden in

de algemene geschiedenis (Bosch 1991:387), die zelf trouwens onder het beslag ligt van de *providentia dei*. Om de openbaringsgeschiedenis te beperken tot die geschiedenis waar de bijbel normatief verslag van doet, is verlijdelijk; het ontslaat van veel denkproblemen. Oudtijds werd er ook wel onderscheiden tussen *revelatio* en *illuminatio* om te voorkomen dat er van een *revelatio continua* sprake zou zijn, waardoor er geen verweer zou zijn tegen allerlei sectarische leerstellingen over nieuwe Geestesuitingen. Maar wanneer we Christus het normatieve openbaringscentrum noemen, en ook de Heilige Geest uitdrukkelijk aan de opgestane Heer verbinden - *filioque* -, lijkt ons dat afdoende verweer tegen mogelijke misverstanden, want dan wordt de bijbel als openbaringsgetuigenis van Christus normatief. Er is geen sprake van een nieuwe openbaring van God die tekort zou kunnen doen aan wat de bijbel zegt over het verbond en Christus.

5.4.2.3. Het forensisch perspectief op de openbaring.

Wie openbaring en verbond op deze wijze op elkaar betreft, zal het forensische perspectief op de openbaring vooral vanuit de bijbel als openbaringsgetuigenis willen belichten. In de bijbel is er veelvuldig sprake van het Boek des verbonds, bij voorbeeld in Exodus 24 en 34. In Israels Umwelt werden de vazalverdragen tussen politieke tegenstanders vastgelegd in verbondsdokumenten, waarin de stipulaties en sancties waren opgetekend. Zo'n verbondsdokument had juridische geldigheid. In deze zin geeft de bijbel een onbetwifelbaar betrouwbaar getuigenis van Gods centrale openbaring in Jezus Christus vóór en na de vleeswording. De bijbel in haar finale en canonieke gestalte is het normatieve openbaringsgetuigenis, waaraan andere openbaringsgetuigenissen, de heilige teksten van andere religies, beoordeeld moeten worden. We verwijzen voor de vragen rond de canonieke gestalte van de bijbel naar ons eerste hoofdstuk. De bijbel hoort dan ook thuis in het centrum van het verbond, en is onmisbaar voor het aanwijzen en verstaan van de verbondsstructuur die in de schepping gelegen is. Men kan niet buiten de bijbel om in het verbond staan en de schepping tot op God doorgronden. De vragen die hier liggen in verband met de relatie tussen bijbel en wetenschap, laten we rusten; het valt buiten het kader van onze studie.

We laten verder de discussie rusten over de vraag of de bijbel een centrum heeft. Uit onze studie kan blijken dat wij het verbond als centrum van de Schrift beschouwen, wat nieuwtestamentisch neerkomt op Jezus Christus (cf Stuhlmacher 1995:70vv). Derhalve kan er gesproken worden van een verbondsscopus van de Schrift, waarmee we een soteriologische reductie van de bijbel willen voorkomen, alsof het in de bijbel als openbaringsgetuigenis centraal om het heil in Christus gaat. Dat is te weinig, want op zijn minst gaat het ook om de heling van de schepping.

Behalve de bijbel is er ook het sacrament dat als openbaringskanaal binnen dit forensische

perspectief aan de orde gesteld zou kunnen worden. Maar concluderend willen we stellen dat dit forensische perspectief op de openbaring de geloofszekerheid en heilsvastheid wil funderen en garanderen. Binnen dit forensische perspectief zou ook gewezen kunnen worden op de betekenis van verwerping van het openbaringsgetuigenis, wat correspondeert met de sancties van het verbond. Verwerping ervan is bewijs daarvan dat men zich weg beweegt van het centrum naar de periferie, waardoor men juist schuldig komt te staan tegenover God en zijn toorn van de hemel afroept. Benadrukken we nog dat zo de openbaring aan de bijbel als openbaringsgetuigenis wordt gebonden, wat erkenning inhoudt van het *sola scriptura* van de Reformatie. We kunnen uiteraard hier niet verder het Schriftprobleem behandelen (zie Berkouwer 1966, 1967; Van Bruggen 1994).

5.4.3. *Openbaring en schepping.*

Allereerst valt natuurlijk te noteren dat zonder verbond er geen schepping zou zijn geweest; maar omdat verbond openbaring veronderstelt, moeten onzes inziens ook openbaring en schepping op elkaar betrokken worden. Schepping impliceert openbaring wegens haar verbondsstructuur, en zij kan niet anders dan daar getuigenis van afleggen; hier zou ook de *providentia dei* en het werk van de Geest nog bij betrokken kunnen worden. Maar naar ons oordeel bezit de schepping in haar biotische en abiotische aspecten openbaringsgehalte. De zondeval is wel een stoorzender geworden in het opvangen van deze openbaringskwaliteit van de geschapen werkelijkheid, maar ze heeft de mogelijkheid daartoe niet opgeheven. Wegens haar verbondsstructuur bemiddelt ze daarom ook openbaring. Zo kan zij dus ook Gods openbaring faciliteren. De openbaring verloopt langs creatuurlijke weg, veelal ook bepaald door de concrete, historische situatie waarin zij gegeven en ontvangen werd. Anders zou zij ook nooit bij mensen hebben kunnen aankomen. De openbaring heeft dan ook een historisch aspect, zagen we al, maar dus niet minder een creatuurlijke, een aardse gestalte, zeggen wij Berkhof na (1993:50v; Van der Walt 1997a:91vv). God openbaarde zich op vele en velerlei manieren en door allerlei openbaringsbemiddelaars, wat uitliep op zijn finale en definiteve openbaring in zijn Zoon, die mens werd op aarde. Gods openbaring trok sporen in de schepping, die (ook wetenschappelijk) naspeurbaar zijn, omdat ze neersloeg in gestalten als het verbond, het volk Israel, de christelijke kerk, maar niet minder in de wetmatigheden van de ordelijk geschapen kosmos. Om ook de chaos en het chaotiserende in verband te brengen met God (Van de Beek 1987; 1996) lijkt ons bijbelstheologisch gewoon onverdedigbaar; er is geen grond voor in de Schrift. De openbaring kon dan ook bij voorbeeld gebruik maken van de menselijke taal, die in concrete, historische situaties communicatie tussen God en mens tot stand bracht. Naar de aard van de openbaring als verbondsgebeuren moet openbarings-taal symbolische taal genoemd worden (Berkhof 1993:71), zij het dat de kwalifikatie *symbolisch*

nogal omstreden en voor misverstand vatbaar is. Wij bedoelen ermee dat de openbaringstaal niet wetenschappelijk-beschrijvend en logisch-definiërend is. Dat geldt zeker van de taal van de bijbel als openbaringsgetuigenis. Gods openbaring is in de geschiedenis ingegaan en heeft een aardse geschiedenis doorlopen en kan dus niet anders dan door de openbaringsbemiddelaars in voor hun tijd verstaanbare taal opgevangen en doorgegeven zijn. Terecht wijst Van de Beek (1996:60vv) op de invloed van cultuur en traditie op taal, ook op de taal waarin de Geest het Woord door de tijden heen heeft laten overleveren. Waar van taal sprake is, is er cultuur.

De aardsheid van de openbaring is noodzakelijk, wil er van verbond sprake kunnen zijn; en God als Schepper maakt soeverein gebruik van wat de schepping aan mogelijkheden biedt om zijn openbaring te laten landen op aarde. Zou de openbaring niet concreet-aards geweest zijn, dan zou er van incarnatie geen sprake geweest kunnen zijn. De incarnatie veronderstelt de schepping en de creatuurlijkheid van de openbaring. Deze aardsheid staat niet in contrast tot God in zijn ongeschapen wezen. Er is sinds de tijd van de kerkvaders onder invloed van de griekse filosofie van met name Plato (Kuitert 1969; Bos 1996) een sterke tendens geweest om deze aardsheid van de openbaring te diskwalificeren. God zou eigenlijk anders zijn dan hij zich te kennen gegeven heeft in zijn accommoderende openbaring, zoals opgevangen in Israel en de kerk en neergelegd in de bijbel als openbaringsgetuigenis. Men proefde in het antropomorfe van de openbaring een pedagogische aanpassing aan de in zonde gevallen mens (cf Van der Kooi 1996), waarachter eigenlijk denkend zou moeten worden teruggegrepen op God zoals hij eigenlijk is. De depreciatie van het aardse is onmiskenbaar in deze theologische traditie, de overschatting van het logische denken als kenweg der openbaring niet minder. God kan echter niet anders gekend worden dan op de manier waarop hij zich te kennen gegeven heeft. Dus het aardse, en het antropomorfe, kan niet als verpakking worden weggedaan om de eigenlijke zaak, God zoals hij in zichzelf is, over te houden. De verpakking van de openbaring maakt deel uit van de zaak zelf; anders houdt men ook geen incarnatie meer over, en verliest men het verbond. Dit zou in kunnen houden dat Israels cultuur en geschiedenis niet uitwisselbaar is voor welke andere cultuur of geschiedenis ook; omdat daar de openbaring heeft plaats gevonden, heeft Israels cultuur en geschiedenis een meerwaarde ontvangen zonder dat daarmee beweerd wordt dat daarom het contingente ervan normatief geworden is voor alle tijden. Overigens moet met Berkhof (1993:52) tegen Kuitert (1969:245v) volgehouden worden dat Gods wezen niet in zijn openbaring opgaat. Berkhof meent dat de openbaring wel adequaat God doet kennen maar dan niet in absolute maar in analoge zin. Hier speelt ook de leer van de mens als *imago dei* een rol. Openbaring impliceert een blijvende versluiting; we kunnen God niet doorgronden; zijn gedachten zijn hoger dan die van mensen. Dus niet alleen als gevolg van de zonde kunnen mensen niet doordringen tot God achter zijn openbaring om, maar het is ook gegeven met de aardsheid van de openbaring. Ter vergelijking verwijzen we naar

de huwelijksrelatie: kinderen kunnen door de liefdevolle omgang van hun ouders nog zoveel van die relatie verstaan, toch blijft het geheim ervan veelal voor hen verborgen. Dat is gegeven met de ouder-kind relatie in de meeste gevallen. We letten op nog een ander aspect hiervan: de kwetsbaarheid van de openbaring in menselijke termen gedacht. Zeker in de incarnatie en in Kruis en Opstanding is Gods openbaring uiterst versluierd en daarom kwetsbaar. Ze staat open voor verwerping. In die kwetsbaarheid deelt ook de bijbel als openbaringsgetuigenis. De schepping faciliteert zo wel de openbaring; ze heeft er een objectieve capaciteit voor; maar tegelijk weerhoudt de aardseheid van de openbaring de mens als schepsel zich te verheffen en zich te vermeten God te kunnen doorgronden en zo te kunnen manipuleren. Verborgenheid verwijst naar de creatuurlijke gestalte van Gods openbaring. Kuitert proeft in de verborgenheid ook iets van oordeel over de mens als zondaar (1969:262v). Dat is waar, als we tegelijk ook beseffen dat de *visio dei* (Berkouwer 1963:154vv) op de nieuwe aarde niet God zelf als voorwerp heeft maar God-in-Christus, het Lam dat staat als geslacht. Hem zullen we zien van aangezicht tot aangezicht, 1 Korinthe 13:12. Openbaring heft de verborgenheid niet op, ook niet in het eschaton. Om misverstand te voorkomen: we beweren niet dat God zich niet ten volle in Christus geopenbaard heeft. God is niet anders dan hij zich in Christus heeft doen kennen. Deze zelfopenbaring is dan ook afdoende; maar 'niet anders' betekent nog niet 'eender': God en Jezus Christus vallen niet samen; God is meer dan wat wij van hem kennen door en in Jezus Christus op grond van het canonieke openbaringsgetuigenis.

We hebben er verder geen behoefte aan de problematiek van de relatie tussen algemene en bijzondere openbaring verder te bespreken; we hebben er al iets over opgemerkt. Als theologische hulplijn kan het zekere dienen bewijzen om aan te geven dat de openbaring in het centripetale krachtencentrum kwalitatief duidelijker en krachtiger is dan daarbuiten. Verder heeft Gods openbaring door zijn spreken en uiteindelijk in en door het Woord een normatieve meerwaarde boven elke andere vorm van openbaring. Zelfs in dromen en visioenen in het Oude Testament of bij de sacramenten in het Nieuwe Testament speelt het (verklarende) woord nog een centrale rol, wil de openbarende kracht ervan effect hebben. Maar zelfs aan de periferie is er sprake van openbaring die gerelateerd is aan de centrale openbaring in Jezus Christus. De lichtsterkte mag dan naar de periferie toe steeds zwakker worden, maar er is nog wel sprake van licht, van openbaring dus, zij het dat in de christelijke geloofstraditie de noodzaak van het normatieve openbaringsgetuigenis gesteld wordt om dat licht op te vangen en te verstaan. Zelfs over de grens van de periferie heen, in de buitenste duisternis waar de overste van deze wereld, de satan, voluit heerst - als in occultisme en dergelijke uitingen die in de New Age beweging weer nieuwe respectabiliteit ontvangen - zelfs over die grens heen moet de openbaring verondersteld worden: leugen veronderstelt waarheid; duisternis veronderstelt licht. Juist het sterk anti-christelijke

karakter van veel religiositeit in het Westen is opgeroepen door Gods openbaring in Christus, zoals daarvan in de Schrift en door de kerk getuigd wordt.

De consequenties van deze visie op verbond, schepping en openbaring voor een gereformeerde zendingstheorie willen we in ons laatste hoofdstuk nader onderzoeken. Zendingstheologisch houden we ons in deze studie bezig met de zogenaamde zendingfundering; maar zonder bijbels-theologische en dogmatische bezinning kan er geen fundering gelegd worden waarop een zendingstheorie en -praktijk veilig gebouwd kan worden. Voordat vragen naar het wat en hoe en waar van zending beantwoord kunnen worden, moet de vraag naar het waarom van de zending gethematiseerd worden. Wij menen dat we daar thans aan toe zijn.

6. MISSIOLOGISCH RELEVANTE CONCLUSIES

6.1. Inleiding.

We zullen in dit deel de lijnen van ons onderzoek moeten laten convergeren in een samenhangende missiologische theorie, die zoveel als mogelijk recht doet aan het bijbelstheologische en dogmatische materiaal dat we onderzocht hebben in de voorgaande onderdelen van onze studie. Maar tegelijk willen we nagaan of deze theorie ook bruikbaar is voor de missionaire praxis. Dat praxis en theorie elkaar over en weer beïnvloeden, hoeft hier verder nu geen betoog. In het hermeneutische debat, dat door de latijnsamerikaanse Bevrijdingstheologie is aangekaard, kiezen wij de kant van Bosch (zie Verstraelen 1996; cf Wielenga 1990; 1994). Een retroductieve lezing van de bijbel is wat wij in onze studie voorstaan. Terecht heeft Van Huyssteen er de aandacht voor gevraagd dat een theorie een probleemoplossende capaciteit moet hebben, wil ze serieus genomen kunnen worden (1989:172 vv). Het kan duidelijk zijn dat ook nu we onszelf tot het uiterste beperken moeten wegens de omvangrijkheid van de te bewerken stof als ook van de beschikbare literatuur, al is de literatuur die zich specifiek met verbond en zending bezig houdt, beperkt (zie Van der Merwe 1965; Van Gelder 1994).

We beginnen met een korte paragraaf, waarin we een aantal voor ons onderzoek relevante conclusies trekken uit ons dogmatische hoofdstuk. Zonder ons verder te confronteren met andere missiologische theorieën (zie Bavinck 1954; Gensichen 1971; Verkuyl 1978; Scherer 1987; Bosch 1991; Saayman 1994) stellen we thetisch de vraag naar het *waarom* van zending, waarbij verbond, schepping en openbaring de perimeters zijn waarbinnen wij ons antwoord willen formuleren. De *waarom*-vraag hangt onlosmakelijk samen met de vraag: wat is zending? Toch vraagt ze om een eigen behandeling. Wat zending inhoudelijk is, wordt onzes inziens uiteindelijk bepaald door het antwoord op de vraag: zending-waarom? Natuurlijk is het ook zo dat de wat-vraag de waarom-vraag op haar beurt weer beïnvloedt; al te strikt valt hier niet te onderscheiden. Ter adstructie van het belang van de waarom-vraag het volgende voorbeeld: in de christelijke theologie der godsdiensten zijn er programma's voor dialoog met de aanhangers van andere religies ontwikkeld, waarin zending inhoudelijk niet anders is dan dialoog (zie Mulder 1978, 1980), omdat het antwoord op de vraag naar het waarom van zending losgekoppeld geworden is van het heil zoals God dat exclusief door en in Jezus Christus aanbiedt. We komen op dit voorbeeld later nog terug. In dit hoofdstuk houdt de waarom-vraag ons dus meer bezig dan de wat-vraag, omdat onzes inziens de eerste of verwaarloosd wordt (Saayman 1994) of het antwoord, weinig dogmatisch onderbouwd, wordt voorondersteld. Scherer (1987:35) merkt op dat zendingstheologie pas goed tot ontwikkeling komt na 1950, toen zending tot een probleem werd

als gevolg van de crisis waarin de Westerse kerk als vrucht van secularisatie en verhorizonta-
lisering van het geloof terecht kwam. Er kwam toen behoefte aan een hernieuwd doordenken van
de fundering en rechtvaardiging van de zending als geheel eigen taak in het takenpakket van de
kerk. Was Scherer in zekere mate nog optimistisch over de mogelijkheid de crisis van kerk en
zending te boven te komen (zie Bosch 1991; Sundermeier 1995), mede door de ontwikkeling van
een gebalanceerde zendingstheologie, Shenk (1996:31vv) merkt een tien jaar later op, dat er op
zendingstheoretisch gebied weinig bereikt is en er veel onzekerheid bestaat; ook het postmoderne
zendingparadigma dat Bosch (1991) probeerde te ontwikkelen vertoont toch gebrek aan focus
en coherentie (1996:32): "Indeed, his work underscores the absence of conceptual unity at the
level of a controlling paradigm." Wij zijn minder optimistisch over de kansen die kerk en zending
hebben om de huidige malaise te boven te komen, afgezien nog van de vraag of de kerk niet naar
haar aard altijd in de crisis zal zijn, en daarom ook de zending (Bosch 1983:508). Maar ook de
huidige situatie van kerk en zending wereldwijd vraagt om zendingstheologische bezinning op de
kernvraag: *zending: waarom?* Wij menen tegenover Shenk dat de gevraagde zendingstheorie veel
meer bijbelstheologisch en dogmatisch moet worden opgebouwd dan hij voorstaat en men in
missiologische kringen gewend is. Misschien moet Barth wel de laatste grote zendingstheoloog
worden genoemd (zo Scott 1975). Zendingstheologie die niet opgebouwd wordt uit stevige zen-
dingstheoretische eenheden, zal in de missionaire praxis van de christelijke kerk het niet lang
overleven - zeker niet nu we een derde millennium na de geboorte van Christus tegemoet gaan.

Vanuit de verbondstheologie, zoals wij tot nu toe hebben ontwikkeld, willen wij vooral de vraag
naar het waarom van zending zien te beantwoorden. We willen zending in verband brengen met
verbond, schepping en openbaring. We doen dat in drie afzonderlijke subparagrafen. Deels zal
er sprake zijn van overlappingsen: we hebben al gezien dat verbond, schepping en openbaring
onlosmakelijk met elkaar verweven zijn. Het is slechts voor de verheldering van de problematiek
die de koppeling van zending en verbond met zich meebrengt, dat wij het een en ander uiteen-
leggen en apart behandelen. We hopen af te kunnen sluiten met een samenvattende conclusie. Wij
menen dat de gereformeerde verbondstheologie het potentiaal heeft om een omvattende en
samenhangende zendingstheorie te ontwikkelen, die in zendingspraktijk bruikbaar zal blijken te
zijn. Om dat aan te tonen schreven wij deze studie.

6.2. Samenvattende conclusies uit hoofdstuk 5.

Wij hebben betoogd dat het verbond aan de schepping voorafging, al schermden we deze stelling
af tegen de interpretatie die Barth eraan gaf en volgden wij hier König. Verbond als het asyme-
trische samenlevingsverband tussen God en mensen op een ontsloten en voltooide aarde was het

doel van Gods scheppende activiteiten in den beginne. Maar het verbond blijft de drijvende kracht achter de onderhouding van de schepping door zondeval en zondvloed heen totdat het volledig gerealiseerd zal zijn op de nieuwe aarde. Schepping als *providentia* (Link 1991) veronderstelt het verbond. Dat het verbond als gevolg van de zondeval soteriologisch verdiept geworden is, gunst genade werd, en in Christus' kruis en opstanding al een eerste vervulling vond, en sinds de hemelvaart in versnelde vaart haar finale vervulling zal vinden, is voor ons verdere missiologische onderzoek van fundamentele betekenis. Mits we verbond en verlossing *niet* met elkaar laten samenvallen, kan dus de formulering die Barth gaf van de relatie tussen verbond en schepping overgenomen worden.

Maar verbond en schepping veronderstellen op hun beurt weer Gods openbaring. Dat er schepping is die gemotiveerd wordt door verbond, weten we alleen krachtens Gods openbaring. Vandaar dat wij de stelling hebben verdedigd dat zowel het verbond als de schepping openbaringsgehalte bezitten. Niet alleen vormt het verbond de inhoud van de openbaring, het verbond bepaalt ook de vorm van de openbaring; we hebben gewezen op de unilaterale oorsprong ervan, die een reactie erop oproept in negatieve dan wel positieve zin. We meenden ook een forensisch perspectief op de openbaring te kunnen aanwijzen door te letten op de canonieke Schrift als openbaringsgetuigenis.

Maar zo is er ook een verband tussen openbaring en schepping. We benadrukten dat de schepping een verbondsstructuur ontvangen heeft, waarvan aanvankelijk de *Logos asarkikos* en naderhand de *Logos sarkikos* het centrum uitmaakt, wat een pneumatologisch perspectief op dat centrum insluit. Uiteindelijk vinden verbond, schepping en openbaring hun integratiepunt in Christus. Maar als gevolg van deze christocentrische verbondsstructuur bezit de aardse werkelijkheid openbaringsgehalte, die pneumatologisch wordt bemiddeld. De gewoonte om over scheppingsopenbaring te spreken kan worden bijgevalen op voorwaarde dat we bedenken dat Christus als de eeuwige Zoon samen met de Vader in de schepping zijn hand heeft gehad. Niets en niemand valt buiten dit verbondsmatig bepaalde openbaringsbereik van de geschapen werkelijkheid. Dat dit nog niet betekent dat alles en iedereen in een heilsrelatie tot God staat, hebben wij met klem benadrukt. We distanciëren ons uitdrukkelijk van universalistische theorieën zoals die ontworpen zijn door Rahner, Küng en Knitter (zie Wright 1992:215-224). Dat de christologische scheppingsopenbaring ook negatieve responsies oproept, moet in verband gebracht worden met de zondeval, terwijl ook de krachten en machten der duisternis in rekening moeten worden gebracht; we spraken over centripetale en centrifugale krachten die werkzaam zijn in de geschapen werkelijkheid, die naar het integratiepunt Christus heendrijven of juist ervan aftrekken.

Dat er intussen wel onderscheiden moet worden tussen scheppingsopenbaring en Gods openbaringshandelen in Israel en door Jezus Christus, welke canoniek betuigd wordt door de Schrift, berust niet op het verschil tussen algemene en bijzondere openbaring (zo nog Demarest in Clark 1992). Een verbondsmatig perspectief op de openbaring opent de ogen voor het unieke van Gods openbaringshandelen in Israel en door Christus, en voor de speciale betekenis van de Schrift als openbaringsgetuigenis, zonder dat het openbaringsgehalte van de geschapen werkelijkheid als zodanig geminimaliseerd hoeft te worden: dezelfde God in zijn Zoon is werkzaam in beide *modi* van openbaring: in die zoals bemiddeld door de verbondsstructuur van de geschapen werkelijkheid en in die zoals uiteindelijk bemiddeld door de verbondsmiddelaar Jezus Christus, van wie de bijbel het canonieke en zo normatieve getuigenis is. Wel dienen we de gevolgen van de zondeval voor de kenbaarheid van de scheppingsopenbaring te maximaliseren. Het openbaringsgetuigenis in de Schrift spreekt gezaghebbend, want canoniek, zowel over de geschapen werkelijkheid als over haar integratiepunt, over de oorsprong van haar lijden en het kwaad dat erin gevonden wordt als over de verlossing ervan en over hem die haar verlost heeft en verlossen zal. Wij menen zo te blijven in de traditie zoals die verwoord wordt in Confessio Belgica art.2: er dient met twee woorden gesproken te worden over de openbaring: ze worden niet als identiek met elkaar gezien maar ook niet met elkaar in tegenspraak. Beide openbaringswijzen - de natuur en de Schriftuur, in de formulering van art. 2 - vinden hun eenheid in Christus, het centrum en integratiepunt van alle dingen, die door zijn Geest Heer is over kerk en kosmos. Over de verhouding tussen beide openbaringsmodi komen we nog terug in onze slotparagraaf over de theologie der godsdiensten.

6.3. Verbond en zending.

Gebruikelijk is het om zending en genadeverbond op elkaar te betrekken, indien verbond en zending al met elkaar in verband gebracht worden. Wij proberen aannemelijk te maken dat van meetaan verbond en zending als buiten- en binnenkant van elkaar te zien zijn. Dat houdt in dat we niet maar zending en genadeverbond op elkaar betrokken moeten zien, maar ook zending en gunstverbond, en dat deze lijn ook terug getrokken kan worden naar vóór de schepping: zending en verbond waren van meetaf aan op elkaar betrokken in Gods heilsplan van eeuwigheid. Gods besluit een verbond aan te gaan met mensen op aarde bracht een beweging op gang. Het besluit werd omgezet in werkelijkheid: God schiep en de geschiedenis nam een aanvang. Het verbond begon vorm aan te nemen in het paradijs. Van mensen werd verwacht dat zij hier positief op in zouden gaan, in geloof, liefde en vertrouwen. De weg waarlangs God zijn doel in samenwerking met mensen op aarde wilde bereiken, zouden wij zending willen noemen. Zending is de beweging door God op gang gebracht al van vóór de schepping om een voltooid samenlevingsverband met mensen op een ontsloten en voltooide aarde te realiseren. Het is een beweging die al vóór de

schepping haar oorsprong vond in Gods plan tot verbondsstichting. Zending is doelgerichte beweging, verbondsmatig gestructureerd. Dat we zo ver afwijken van wat gewoonlijk onder zending wordt verstaan, zijn we ons bewust. Maar we hopen zo dogmatisch een stevig fundament te leggen onder de tegenwoordig hevig aangevochten zendingsonderneming van de christelijke geloofsgemeenschap. De kritische vraag waar kerken het recht vandaan halen om andersgelovigen te confronteren met hun specifieke geloofsovertuigingen en leerstellingen, dient serieus genomen te worden als een legitieme vraag in een religieus plurale wereld. Dat recht hebben de kerken, is onze overtuiging, maar het zal dogmatisch diep verankerd moeten worden in een verantwoorde theologische theorie, willen zij de aanvechting van binnenuit en de aanslag van buitenaf te boven kunnen komen. Uiteindelijk is het recht tot zending verankerd in de Godsleer: God is een zendende God. In de dogmatiek is dat veelal intertrinitarisch uitgewerkt (Vicedom 1965:7vv): de intertrinitarische missio werkt zich uit in een extratrinitarische missio. Wij zouden dit zelf op de volgende wijze willen interpreteren: Hij begon met zichzelf trinitarisch te zenden, de weg van verbond en schepping op, op weg naar wat in Openbaring 21 de nieuwe hemel en de nieuwe aarde wordt genoemd, zie ook Jesaja 65v, wanneer de beweging tot rust gekomen zal zijn, een weg die via het kruis en de opstanding loopt. Deze stelling willen wij in dit hoofdstuk nader uitwerken en uitbouwen tot een gereformeerde missiologische theorie.

In de nu volgende paragraaf willen we zending dus bezien vanuit de drie structurelementen van het verbond; tegelijk willen we belichten wat zending als beweging Gods voor het verbond betekent. Duidelijk zal nu al zijn dat voor ons zending meer een formeel begrip is, en verbond een materieel. Zending is de beweging, verbond is dat wat door de beweging tot stand gebracht wordt. Zonder beweging wordt er niets bewogen: zonder zending komt het verbond niet tot haar finale vervulling. Maar zonder het verbond is zending structuur- en doelloos. We merken hier terloops op dat de verwevenheid van de vragen naar zending: waarom? en zending: wat? onmiskenbaar is. Het verbond vult de zending, zoals de zending het verbond doelgericht in beweging houdt. Omdat het verbond echter ook met schepping en openbaring van doen heeft, zal zending ook daarmee in verband moeten worden gebracht. Zending vindt uiteindelijk plaats op aarde, en laat zich zonder openbaring niet denken.

6.3.1. *Het unilaterale ontstaan van de zending: Missio Dei.*

Ons verbondsmatig perspectief op zending impliceert dat zending unilateraal door God op gang werd gebracht en ook in stand gehouden wordt, ook al nemen mensen aan deze zending bilateraal deel, waar we in par. 3.2 op terug zullen komen. Het is de soevereine God die tot verbondssluiting besloten had, die zichzelf op weg zond om zijn zendingdoel te verwerkelijken. In de missiologie

is dit inzicht sinds de 1960er jaren verwerkt in het *Missio Dei* - concept, zij het met dien verstande dat voorstanders van deze conceptie zending meestal laten beginnen met de komst van Christus op aarde (cf Bosch 1991:389vv; Aagaard 1973:8vv; Graafland 1978:71vv; Hoedemaker 1988: 171vv). We vatten kort de ontwikkeling van deze conceptie in een paar punten samen; we vervolgen met een paar opmerkingen over de theologische discussie over de term *heil* (salvation) om tot een eigen visie te komen op wat een verbondsperspectief op zending zou kunnen inhouden, waarbij we thans vooral letten op de unilateraliteit ervan.

6.3.1.1. *Missio Dei* in de missiologische discussie.

De term werd door Hartenstein in 1933 aan Barth ontleend en op de missiologie van toepassing gemaakt in een poging de verhorizontalisering van de zending in die jaren tegen te gaan: zending was Gods trinitarisch werk waaraan de kerk mocht deelnemen (cf Vicedom 1965:4vv). Zending bleef zo wel ecclesiocentrisch gestructureerd. Tot op de vergadering van de Internationale Zendingenraad in Willingen 1952 bleef deze conceptie Barthiaans gekleurd en dus christocentrisch van aard. De Vader die de Zoon zond, zond samen met hem de Geest met als gevolg dat ze Gedrieën de kerk zonden tot heil van de wereld. Maar naderhand ging de *Missio Dei* een eigen leven leiden in de theologie al naar gelang de theologische mode van de tijd aangaf (Aagaard 1973; Scherer 1987). God werd gezien als een *missionary God by nature* gericht op de wereld en handelend in de geschiedenis. Vooral in Upsala 1968 tijdens de vergadering van de Wereldraad van Kerken (WK) werd deze lijn krachtig doorgetrokken. Het gaat om deze op de wereld gerichte beweging van God in de geschiedenis, wat de echte *Missio* is, en waarvan de *missiones ecclesiae* duidelijk onderscheiden moeten worden. De zending wordt in plaats van ecclesiocentrisch theocentrisch; de kerk wordt functie van de zending, ze faciliteert de *Missio Dei*, waarbij aan invloed van JC Hoekendijk gedacht moet worden. Maar de stap naar God, handelend in de wereld haar tot heil zelfs zonder de kerk en haar evangelieverkondiging via een kosmische christologie of pneumatologie, is dan niet groot meer. Zo ondergraaft deze conceptie de zending van de kerk, waarmee aanvankelijk zij juist onderschraagd moest worden. Dat juist ook in deze tijd de invloed van Barth op de theologie in het algemeen en de missiologie in het bijzonder sterk afnam, wordt door deze ontwikkeling geadstrueerd. Het was de tijd van de Bonhoeffer-renaissance, de opkomst van JAT Robinson met zijn *Honest to God* en de God-is-dood theologie, wat uitliep op een volledige verhorizontalisering en secularisering van de theologie inclusief de missiologie (Bosch 1979). In deze jaren kwamen er ook allerlei genitief-theologieën op als de latijnsamerikaanse theologie van de bevrijding (Gutierrez 1974; cf Kirk 1979). Ook in Zuid-Afrika kwamen vormen van bevrijdingstheologie voor (Moore 1975; West 1991; De Gruchy 1991). We gaan hier niet verder in op de mogelijke relatie tussen het verhorizontaliseerde *Missio Dei*-concept en vormen van be-

vrijdingstheologie. Het voert te ver af van onze eigen interesse in deze paragraaf in het kader van onze studie. Bovendien is deze trend in de WK-theologie sinds 1982 al lang weer teruggebogen in een meer ecclesiocentrische en evangelische richting (Scherer 1987:145v).

De kritische reactie op deze theologische ontwikkelingen is hevig geweest: de kloof tussen oecumenische en evangelische theologie is tot op de dag van vandaag nog niet gedicht (Bockmühl 1974; Graafland 1978; Johnston 1978; Bosch 1981; 1982), al was er ook binnen de WK zelf kritisch verweer tegen deze ontwikkeling (Scherer 1987:114). Toch wil Bosch de term handhaven (1991:392) in tegenstelling tot Hoedemaker (1988: 171). Graafland wil de term gereformeerd vullen (cf Bavinck 1954; Visser 1997), omdat er iets zeer wezenlijks mee wordt uitgedrukt: zending is het werk van de drie-ene God, waaraan mensen mogen deelnemen. In plaats van anthropocentrisch wordt zending dus theocentrisch verstaan, waar wij alleen maar mee kunnen instemmen. Wat vergeten wordt, volgens Graafland (1978:74v), is dat zending zich richt op de gevallen schepping, want de zonde gaat even ver als de schepping, zegt hij O Noordmans na. Zijns inziens wordt dit in moderne versies van de *Missio Dei*-theologie verwaarloosd. En daarin heeft hij gelijk, zij het slechts ten dele, omdat wij menen dat zending al van vóór de zondeval stamt. Wij willen deze conceptie overnemen maar dan verbondsmatig verpakt om het af te schermen tegen seculariserend en verhorizontaliserend gebruik ervan in bepaalde theologische stromingen, zoals vertegenwoordigd door Hoekendijk en de WK in de 1960er en 1970er jaren. Het is zaak om de *Missio Dei* en de *missiones ecclesiae* op elkaar te betrekken maar ook van elkaar te onderscheiden. Gensichen (1971:56v) schrijft dat de *Missio Dei* de *missiones ecclesiae* fundeert en normeert, waarbij de eerste in de laatste aan het licht komt. We willen hier nu nader op ingaan, nadat we eerst kort ingegaan zijn op de vraag wat onder *heil* moet worden verstaan.

6.3.1.2. Wat is heil?

Het is niet voor niets dat Bosch (1991) deze vraag uitvoerig behandelt in aansluiting aan zijn paragraaf over de *Missio Dei* (zie ook Bosch 1989). We gaan voorbij aan de uitvoerige discussies en debatten die tot op heden over deze vraag gevoerd worden. De polarisatie in kerk en theologie die beantwoording van deze vraag heeft opgeroepen, is uitvoerig gedocumenteerd in een onoverzienbare stroom van literatuur op alle velden van de theologie. Er is wel oog voor gekomen over een breed spectrum van kerk en theologie dat in de bijbel zelf er verschillende, zij het elkaar niet uitsluitende, antwoorden op deze vraag gegeven worden, zodat er meer openheid is om eenzijdige antwoorden af te wijzen. Heil is niet maar het verkrijgen van eeuwig leven; maar evenmin vallen heil en welzijn samen. De tegenstelling tussen het hiernumaals en het hiernamaals wordt vrij algemeen als onbijbels afgewezen. Tegelijk is er ook een vrij brede *communis opinio* dat heil

onlosmakelijk van doen heeft met Jezus van Nazareth. Maar daarna gaan de wegen wel weer sterk uiteen. De een pleit voor een christologie van beneden (zie Noordegraaf 1996:288v, ook voor literatuurverwijzingen), waarin het unieke menszijn van Jezus wordt benadrukt, zodat zijn voorbeeldfunctie de overhand krijgt en de dialoog met andersgelovigen niet bij voorbaat wordt gefrustreerd (cf Clark 1992). De ander handhaaft een christologie van boven, waarin het ware Godzijn van Jezus alle klem ontvangt en er accent wordt gelegd op zijn plaatsvervangende in rechtvaardiging en heiliging. We laten deze discussie verder rusten; Berkhof (1993) gaat hier uitvoerig op in (zie ook Noordegraaf 1996:265-300), waarbij ook de belijdenis van Chalcedon 451 AD in discussie gekomen is. Wij houden het op een christologie van boven in navolging van Chalcedon 451 AD (cf ook Berkouwer 1952; 1953).

Op grond van ons bijbeltheologisch onderzoek en in aansluiting bij onze dogmatische evaluatie ervan menen wij dat het heil, dat exclusief van God komt en door Jezus Christus op aarde werd, wordt en zal worden gerealiseerd (cf König 1989), de verbondswerkelijkheid is. We komen dan dicht in de buurt van Bosch' comprehensieve definitie van heil (1991:399), wat hij ook wel *integral salvation* (1989:153v) noemt. Hij benadrukt sterk het eschatologische voorbehoud dat heil nooit in deze wereld volledig zal worden gerealiseerd. Heil zal finaliter niet door mensen worden verwerkelijk; vandaar dat er een definitief onderscheid moet worden aangehouden tussen heil en welzijn, tussen wat God mensen wil schenken en wat mensen aan goed op aarde bewerken. Wat wij intussen wel missen in Bosch' beschouwingen is het bijbelse spreken over oordeel en toorn van God - thema's die sterk verwaarloosd worden in de modernere zendingstheologie. Towner (1995:99vv) wijst erop dat Bosch niet het zendingsmodel van Johannes heeft verwerkt, waarin een dubbele visie op de wereld te ontdekken valt: positief zowel als negatief. De positieve benadering krijgt bij Bosch wel aandacht: Gods ja tegen de wereld, die hij lief heeft, en waar de kerk haar zending in solidariteit met de wereld heeft te vervullen. Maar Towner merkt een te eenzijdig-optimistische visie op de wereld op bij Bosch (1995:104), wat in tegenspraak is met Johannes' negatieve oordeel over de wereld als de plaats waar de mensheid zich verzet tegen Christus en zijn evangelie (1995:108). Er is schuldige onwetendheid in de wereld, wat te danken is aan haar verwerping van Christus. Zijn zelfgetuigenis wordt verworpen (1995:110). Er is zelfs sprake van haat in de wereld tegen Christus en de van hem getuigende kerk, die ook de zonde van de wereld aan de kaak stelt, zie Johannes 1:10; 17:14. Er zit in het zendingsmodel van Johannes duidelijk ook het element van oordeel (1995:113). Deze confronterende dimensie in de bijbelse visie op het heil moet inderdaad in de zendingwetenschap verdisconteerd worden. Towner constateert bij Bosch een *paradigm lost* (1995:116), waarmee wij instemmen. Op dit punt valt er ook wel kritiek uit te oefenen op Bavinck (1954, zie Visser 1997) en Verkuyl (1978). In rekening dient te worden gebracht dat er verbondsbreuk heeft plaats gevonden in het prilste begin

van de verbondsgeschiedenis, toen mensen Gods zendingsbeweging saboteerden. De oriëntatie van de hemel op de aarde, van God op de mensen, raakte verstoord. De schepping kwam steunend en zuchtend uit dit gebeuren te voorschijn, schrijft Paulus in Romeinen 8, waarbij wij tegenwoordig de ecologische crisis wel mogen betrekken. We hebben in ons bijbeltheologische hoofdstuk uitvoerig de geschiedenis van het voortdurende konflikt tussen hemel en aarde, God en mensen beschreven aan de hand van het Oude en Nieuwe Testament. Bij onze definitie van heil moet dit in rekening gebracht worden. Wat er ook allemaal recht gezet moet worden in de wereld, het allereerst moet toch de relatie met God worden hersteld; de schepping moet weer gaan beantwoorden aan haar verbondsstructuur en zo vanuit Christus en zijn evangelie worden benaderd. Onheil is niet alleen het kwaad en onrecht dat er in mens en wereld zit; onheil is allereerst dat er buiten de oriëntatie op God in Christus om geen hoop is voor dit en het toekomstige leven. Heil heeft met vergeving van zonden van doen, met de rechtvaardiging van de goddeloze, met bekering met het oog op de komende toorn van God, en met het eeuwige leven niet in de hemel maar uiteindelijk op de nieuwe aarde. Zonder deze dieptedimensie dreigt er het gevaar van oppervlakkigheid in ons spreken over wat heil is. Een dogmatisch tekort in de hamartiologie levert oppervlakkigheid in de soteriologie op, hoe weinig missiologisch-korrekt dit inzicht tegenwoordig ook is.

Heil en heling horen bijeen. Het feit dat het verbond Noachitisch van aard blijft, is daar bewijs van. Maar er is wel een *theologische* rangorde aanwijsbaar in de bijbelse visie op heil; niet alle aspecten van het ene en zelfde heil liggen op het ene en zelfde vlak. Dat er in de praktijk niet altijd sprake van een *chronologische* volgorde van die aspecten is, lijkt ons ook onweerlegbaar. Het gaat in het heil om heroriëntatie op het verbondscentrum Jezus Christus door de Geest, wat heil en heling oplevert. Ook uit de brieven van Paulus blijkt onzes inziens dat heil en heling tot stand komt door de Knecht van II Jesaja, die in Jezus van Nasareth vleesgeworden Zoon van God. In dit verband is het goed aandacht te geven aan de samenhang tussen de *'ani hoe*-uitspraken in II Jesaja en de *ego eimi*-uitspraken van Jezus in Johannes (Ball 1992). De God die de ballingen heil schonk door hen naar Jerusalem terug te brengen, is Jezus die een van God vervreemde wereld en mensheid heil schenken wil door hen te heroriënteren op het leven schenkende verbondscentrum van de schepping. We gaan hier verder niet in op de betekenis van kruis, opstanding en hemelvaart van Christus voor wat heil is en genoemd kan worden. Wij volstaan met de conclusie dat heil ook betrokken is op de redding van de toorn van God, van zijn oordeel over volgehouden verbondsbreuk en de weigering zich te laten trekken naar de ene bron van heil die gevonden wordt in de naam van Jezus. Dat deze visie op het heil gevolgen heeft voor onze discussie over de *Missio Dei*, lijkt ons vanzelf te spreken. We gaan daar in onze slotsubparagraaf nader op in.

6.3.1.3. Zending als beweging Gods.

Voordat de Internationale Zendingsraad opging in de WK in New Dehli 1961, werd er in zendingskringen sterk de nadruk gelegd op het *point of concentration* in de zending, het *opus proprium* van de zending. Sinds de integratie van de Internationale Zendingsraad in de WK werd het steeds moeilijker om dat punt te fixeren. Het gevaar was dat het hele takenpakket van de kerk 'zending' genoemd werd, waarbij dan nog wel op den duur (Gensichen 1971) onderscheiden werd tussen dimensie en intentie: al het werk van de kerk is dimensioneel missionair van aard, maar nog niet intentioneel. Het intentionele is dan het eigenlijke werk wat dan als evangelisering van de niet-gelovigen omschreven werd. Maar dat inzicht ging verloren in de WK-vergadering in Upsala 1968, zoals we boven al aanduidden. Kan er naar ons oordeel gesproken worden van een *opus proprium* van de zending als *Missio Dei*? Of moet in onze visie alles zending worden wat God doet in deze wereld ter realisering van het verbond, zodat niets in eigenlijke zin meer zending genoemd kan worden?

Wie zending definieert als de beweging Gods die pas tot rust zal komen, wanneer zijn scheppingsdoel is gerealiseerd, zal inderdaad van hieruit gezien binnen de zending niet van een *point of concentration* willen spreken, tenzij men het doel van de zending, de tot rust gekomen beweging, tot concentratiepunt van de zending maakt. Alles is inderdaad zending! Zending als *Missio Dei* heeft geen *opus proprium* maar is *opus proprium Dei*. Niet alleen wordt het hele takenpakket van de kerk zo missionair bepaald, maar heel het leven in deze wereld wordt dat. Alles wat bijdraagt aan de verwerkelijking van het scheppingsdoel, is missionair bepaald, is in Gods beweging opgenomen en heeft een zendingsdimensie. Christenen zullen zich daar bewust van zijn in alles wat zij doen. In cultuur en samenleving is hun bestaan zendingsbepaald. Niet-christenen dragen huns ondanks bij aan de realisering van Gods scheppingsdoel, omdat God soeverein dat gebruikt wat daartoe bijdraagt. Krachtens de reikwijdte van de verbondsstructuur van de schepping kunnen mensen ook, ondanks hun ongelof, bijdragen aan de verwerkelijking van het scheppingsdoel. Hier zouden we het kosmische werk van de Geest in de onderhouding van de wereld in rekening kunnen brengen. Zelfs het kwade kan door God ingezet worden ten goede, zoals blijkt, als voorbeeld, uit zijn gebruik van het werk van Cyrus om Israel uit ballingschap te doen terugkeren; zelfs het kruis werd door God gebruikt ter realisering van zijn scheppingsdoel. Het kruis is juist optimaal missionair bepaald behalve dat het ook missionair gericht was. Juist hier belijdt de kerk tegen alle evidentie in de *providentia dei* die een soteriologisch-christologische spits heeft.

Binnen deze de hele schepping en haar geschiedenis omvattende zending van God kunnen wel weer nadere onderscheidingen aangebracht worden. Het blijkt uit de Schrift als openbarings-

getuigenis dat Gods verbondsstichtende beweging vooral door middel van het menselijke getuigenis verloopt. Juist een verbondsmatige benadering van zending opent hier de ogen voor. Op deze aarde wilde God de verbondswerkelijkheid realiseren; dat impliceert dat hij, behalve dat hij de schepping zelf gebruikt, mensen als zijn bondgenoten daarbij inschakelt. Verbond houdt samenwerking, zij het op asymmetrische wijze, tussen God en mens in. Daarom kan geconcludeerd worden dat het gegeven dat het verbond aan de schepping voorafgaat, betekent dat God van meetaan wilde dat de zending bilateraal gerealiseerd zou worden. Gensichen drukte dat uit door te stellen dat de *Missio Dei* in de *missiones ecclesiae* tot uitdrukking komt. God kan wel zonder mensen, maar wil niet zonder mensen zijn scheppingsdoel realiseren. In zijn plan is van meetaan op de mens als bondgenoot gerekend. Daarom openbaart God zich aan de mens met het oog op zijn plannen en bedoelingen. Omdat er *missio* is, is er *revelatio*, schrijft Vicedom terecht (1965: 45). Gods openbaring maakt mensen tot getuigen daarvan in woord en daad. We zullen hierop terugkomen bij de bespreking van het bilaterale perspectief op de zending. Nu benadrukken wij dat zending bezien vanuit het unilaterale structurelement van het verbond Gods werkwijze impliceert: God werkt door mensen als zijn getuigen. In dit verband komen we nog terug op de roeping en aanstelling van de twaalf apostelen door Jezus (cf Van Bruggen 1984). Dat ook de geschapen werkelijkheid getuigt van God, wordt in de Schrift erkend, bij voorbeeld in de Psalmen. Dat God daar ook gebruik van maakt, blijkt ook uit deze scheppingspsalmen (8; 19; 104). Maar het is wel God die de zending op gang houdt dwars tegen sabotage van mensen in; zijn beweging naar het doel kan niet tot stilstand gebracht worden, of worden ingeperkt binnen bepaalde geografische of historische ruimten. Het beloofde land is een doorgangsfase gebleken, het volk Israel gedurende de oudtestamentische periode bleek een station in de geschiedenis van Gods verbondsrealisering, in de zendingsgeschiedenis. We hebben gezien hoe zeer het te danken was aan Gods steeds weer opnieuw genadig ingrijpen dat de vaart er doelgericht in bleef.

We menen zelfs te kunnen zeggen dat sinds de komst van Christus de vaart van de zendingsgeschiedenis zich versneld heeft. De komst van Christus richtte zich in eerste instantie op het herstel van Israel, zodat Israel inderdaad de volkeren zou aantrekken naar Jerusalem toe, waar de messias in Jezus Christus te vinden was. Terecht stelt Van Bruggen (1996:163 vv) dat Jezus volgens het Nieuwe Testament het door de profeten in Sion beloofde heil aan zijn eigen persoon verbond. Geheel in overeenstemming met de nieuwtestamentische interpretatie van de oudtestamentische profetie gaat het om Gods aanwezigheid in Jezus - het heil is uit de Joden, waar de heidenen het zouden moeten hebben kunnen vinden (Wielenga 1993:270). Na de verwerping van hem als de beloofde messias komt Jezus dan te spreken over het uitgaan naar de volkeren door de apostelen als getuigen (Van Bruggen 1996:175; zie Bosch 1959:159-174). Sinds de hemelvaart van de opgestane Heer en de uitstorting van zijn Geest zet de beweging Gods zich in versnelde

vaart voort naar het gestelde doel; er komt urgentie in Gods werken aan zijn beloofde toekomst, wat ook samenhangt met de nabijheid ervan. Het is dan ook terecht om het Nieuwe Testament wezenlijk apocalyptisch van aard te noemen (Beker 1980). Het gaat maar niet om apocalyptische literatuur in het Nieuwe Testament; haar boodschap is apocalyptisch, omdat door de verwerping van de Christus de tijd apocalyptisch geworden is (zie ook Vicedom 1965: 39v). De verwerping van Christus is de grootste crisis die het verbond ooit te verwerken heeft gekregen. Het heil van de zondige mens en de heling van de zuchtende schepping stonden op het spel. Het integratiepunt van de geschapen werkelijkheid stond op het punt te desintegreren. Dát heeft de tijd kwalitatief veranderd: ze werd als wezenlijk apocalyptisch verstaan, waarbij gebruik gemaakt werd van de reeds voorhanden apocalyptische categorieën in het contemporaine Joodse denken. Op deze verwerping van Jezus en de kwalitatieve verandering van de tijd als gevolg daarvan kwam als antwoord de door de Geest aangedreven beweging naar de volkeren. Het uittrekken naar de volkeren wereldwijd, in de missiologische literatuur typerend geacht voor de zending (Bosch 1991), is Gods reactie op de crisis van de verwerping van Christus door Israel. Zending in de moderne centrifugale zin van het woord zouden we zo als crisis-management van Godswege willen typeren in trouw aan zijn beloften. We benadrukken zo de verwerping van Christus door Israel als verbondskrisis. Opnieuw leek Gods verbondsinitiatief, zoals in de incarnatie en in het optreden van Jezus tot uiting kwam, schipbreuk te lijden. Leek aanvankelijk het door Johannes de Doper aangekondigde optreden van Jezus de profetie in vervulling te doen gaan: God op aarde onder zijn mensen de wereld ten goede, nòg was er sabotage mogelijk. Hij kwam tot het zijne, maar de zijnen hebben hem niet aangenomen. Dáárop volgde kruis, opstanding en hemelvaart: Christus nam de leiding in handen en schonk zijn Geest aan zijn apostelen, gezonden om te getuigen. Zending zoals wij dat vandaag kennen, het centrifugale uitgaan naar de einden der aarde, is teken dat het einde nabij is. Zending is in haar apocalyptische fase terecht gekomen. Hoe dichter bij het einddoel, hoe sneller de vaart van de zendingsbeweging wordt. Zending in haar huidige, wereldwijde gestalte is uitdrukking van het apocalyptische karakter van onze tijd; we leven in het laatste der dagen. De Heer is nabij!

De verbondsstructuur van de zending geeft ontspanning: niets in de geschapen werkelijkheid kan de beweging tot stilstand brengen ondanks alle weerstand daartegen en weerbarstigheid daarvan; zelfs het kwaad en het lijden, instrumenten van de anti-machten binnen de verbondswerkelijkheid van de schepping, kunnen uiteindelijk niet anders dan in de vaart opgenomen worden en meewerken ten goede aan het gestelde doel. God houdt de gang erin, en past de zending aan bij de concrete gestalten van de geschiedenis waar zij doorheen gaat. Dat Israel kon terugkeren uit ballingschap ten tijde van Cyrus: het wordt geschreven op het konto van God die de geschiedenis leidt; dat Paulus zijn zendingsreizen kon maken en het evangelie snelle voortgang in de toenmalige

wereld, hing samen met de *Pax Romana* die toen heerste rondom de Middellandse Zee. Gods schepping als voorzienigheid staat zo in dienst van de zending als beweging om zijn verbond op aarde te realiseren. Zo zou er ook iets te zeggen kunnen zijn ten goede van het projekt-Europa, waar behalve Van Ruler ook Berkhof over geschreven heeft (1993). Dat de moderne zendingsgeschiedenis haar oorsprong vond in het expanderende Europa van de 16e eeuw, kan niet buiten Gods leiding van de geschiedenis om verstaan worden. Dat imperialisme en kolonialisme diezelfde geschiedenis op een tegengesteld spoor heeft geplaatst, komt overeen met onze constatering dat in de geschapen werkelijkheid twee tegengestelde krachten aan het werk zijn: naar het verbondscentrum toetreckende en ervan aftrekkende krachten. Terecht dat dan ook Vicedom (1965:19v) gesproken heeft over de demonisering van Gods werk op aarde. De uitstorting van de Geest roept een reactie op tegen de vroege kerk, Handelingen 8:1vv: een demonische razernij tegen de jonge gemeente, zoals gekanaliseerd in het optreden van Saulus van Tarsus. Maar deze constatering ondermijnt de belijdenis nog niet dat de verbondsgeschiedenis onstuitbaar naar het einde toesnelt. Juist de eerste christenvervolgingen vormen het startpunt van de wereldwijde zendingsonderneming waartoe de apostelen waren uitgerust, zie Handelingen 8:4. Kruis en opstanding van Christus vormen het *point of no retrurn* in de verbondsgeschiedenis die zendingsgeschiedenis is, die door de schepping als voorzienigheid wordt gefaciliteerd.

De verbondsstructuur van de zending heeft dus gevolgen voor de werkwijze van God.

We merken op dat verbond communicatie tussen God en mensen impliceert. God spreekt. Zijn openbaring vond niet uitsluitend maar wel hoofdzakelijk in woorden haar uitdrukking. Zelfs de schepping kwam zij het niet alleen maar vooral toch tot stand door zijn scheppingswoorden, Genesis 1; Johannes 1. In de geschiedenis is Gods spreken dan ook de drijvende kracht achter de zending geworden; het is de motor die de vaart er doelgericht inhoudt. Geen zending zonder openbaring, hoorden we Vicedom al zeggen. Niet voor niets wordt Christus dan ook het Woord genoemd, in wie God zich definitief en finaal heeft uitgesproken, waardoor uiteindelijk het verbond werkelijkheid werd. Al in het Oude Testament blijkt dat God spreekt, niet alleen tot Israel maar ook tot de volkeren, via de profeten bij voorbeeld (Wright 1983:123v). In de menselijke participatie in Gods zending als getuigenis zal dan ook het spreken van mensen die door hem aangesproken zijn door en in zijn Woord, een centrale rol spelen. Dat daarbij de Schrift als openbaringsgetuigenis een normerende rol speelt, zal nog nader bekeken worden. Maar binnen de zending als *Missio Dei* kan er concentratie opgemerkt worden op Gods spreken met name tot mensen en door mensen; dat is de weg waarlangs het verbond met name gerealiseerd wordt. Dat dit spreken door daden wordt onderstreept, dat het getuigenis geleefd moet worden en navolging vraagt van het Woord, is hiermee niet in tegenspraak, wanneer we erop letten dat in Christus Gods spreken en handelen samenvallen.

Is er van God uit gezien geen *opus proprium* van de zending, van de mens uit gezien kan gezegd worden dat orientatie van de wereld op Christus dat is. In deze zin kan het getuigenis van Gods ingrijpen in de geschiedenis de kern genoemd worden van zending als *missio ecclesiae*. De getuigen waren in eerste instantie mensen die Gods daden hadden meegemaakt in Israel en later in Jezus Christus. De apostelen hadden de volmacht ontvangen als oog- en oorgetuigen van Gods heilshandelen in Christus van hem te getuigen, wat trouwens ook gepaard ging met tekenen en wonderen. In hen werkte Christus als de grote getuige die God intiem en van binnenuit kende. Hij wordt dan ook de *apostel* van het geloof genoemd, Hebr. 3:1. Hij is de ware afgezant van God (Van Bruggen 1984:22). Nam Jezus als getuige de plaats van het falende volk Israel in, op zijn beurt zond hij de apostelen, en zo de kerk, de wereld in om te getuigen in woord en met de daad. Gezonden om te getuigen is het *point of concentration* in de *missio ecclesiae*. Zo worden de volkeren op het verbondscentrum gericht; zo kan de schepping vanuit haar verbondscentrum worden verstaan en tot op haar eigenlijke bedoeling worden doorlicht. Zo komt God tot zijn doel, zijn beweging tot haar bestemming, waarbij hij het tijdstip zelf bepaalt. Dat het eindpunt nabij is, is zeker; hoe nabij, is een zaak van gelovig afwachten. Dat dit gezonden getuige zijn geen kwaliteit is die alleen de ambtelijke kerk eigen is, maar alle gelovigen in hun levens- en werkverbanden, zal nog nader besproken worden. Dat God het is die ondanks falende getuigen en saboterende gelovigen de gang in de zending erin houdt, is gegeven met zijn wezen, zoals we die hebben leren kennen uit de Schrift. Het verbondsperspectief op zending onderstreept dat God unilateraal, soeverein en in genade zijn doel zal bereiken.

6.3.2. *Het bilaterale voortbestaan van de zending: missio ecclesiae.*

In deze paragraaf zullen wij op verschillende probleemvelden moeten ingaan, waarbij we meer aanduidend dan uitputtend te werk zullen gaan. Wat in het algemeen als zending wordt gezien in de theologische handboeken, zouden wij willen behandelen onder het opschrift van de bilateraliteit. In verbondsterminologie uitgedrukt is zending dan een dyleurische conceptie, die mono-pleurisch is gefundeerd. Allereerst gaan we in op de vraag wie door God als zijn bondgenoot wordt ingezet in de beweging naar de wereld toe, waarbij de relatie tussen verbondsvolk, kerk en zendingsgenootschap onze aandacht zal vragen. Vervolgens willen we ingaan op de vraag wat de geschiedenis van het verbond voor de zending als *missio ecclesiae* te betekenen zou kunnen hebben. De contingentie in de verbondsgeschiedenis heeft volgens ons missiologische implicaties. Ook de problemen rond de formulering van motief en doel van de *missio ecclesiae* zal besproken dienen te worden, juist ook omdat de kerk zich op deze twee punten te verantwoorden heeft naar binnen als naar buiten toe.

6.3.2.1. Volk, kerk en zendingsgenootschap.

Dat God zijn verbond realiseert in een asymmetrische samenwerking met mensen als zijn bondgenoten, hebben we uitvoerig aangetoond in ons bijbeltheologische onderzoek. Het verbond is in al haar fasen bilateraal en dus voorwaardelijk van karakter. Van meetaan heeft God op de mensen als zijn medewerkers gerekend in zijn beplanning van het verbond, en hen daartoe ook uitgerust, wat theologisch wordt uitgewerkt in de leer van de mens als *imago dei* (zie König 1988a). Voor zending als *Missio Dei* houdt dit in dat zij in de *missiones ecclesiae* gestalte vindt. Wij houden het dus op een ecclesiocentrisch zendingsmodel tegenover het theocentrische wat door de WK in Upsala 1968 evj in navolging van JC Hoekendijk werd gevolgd (cf Berkhof 1993:405; Sundermeier 1995). De vraag of God ook niet, of zelfs in de eerste plaats, direkt en onmiddellijk in de wereld aan het werk is ook zonder de kerk, zouden wij dan ook negatief willen beantwoorden in deze zin dat dat niet zijn bedoeling is, gelet op zijn verbondsbedoelingen met mens en wereld. Hoe kosmisch het werk van Christus en de Geest ook mag zijn, wij menen dat de verbondsstructuur bepalend is ook voor dat werk van de drie-ene God. Gezien de forensische structuur van het verbond menen wij dat God inderdaad mensen als bondgenoten wil betrekken in zijn zending als de verantwoordelijke uitvoerders daarvan. Dat God ook anders-gelovigen of ook ongelovigen gebruikt om zijn scheppingsdoel te realiseren, dat hij zijn plannen uitvoert ook ondanks sabotage van zijn bondgenoten, doet niets af aan het gegeven dat God door middel van mensen als zijn bondgenoten wil werken. De zending is niet minder bilateraal in haar voortbestaan dan het verbond. Zoals er geen sprake kan zijn van verbond zonder het bilaterale voortbestaan ervan, zo is er ook helemaal geen zending mogelijk zonder de erkenning van deze bilateraliteit.

Hoe moet de verhouding tussen Gods volk en de kerk in de uitvoering van de zending worden geformuleerd? Onder kerk verstaan wij in dit verband de ambtelijk gestructureerde gemeenschap van hen die door de doop in het verbond zijn ingelijfd (cf Berkhof 1993:372vv,393vv). Uiteraard kan er meer over de kerk gezegd worden dan dat ze ambtelijk gestructureerd is; maar in het kader van ons onderzoek naar een verbondsperspectief op zending, waaraan de kerk haar bijdrage heeft te leveren, is het noodzakelijk te onderscheiden binnen het volk waarvan het verbond de levensader is. Het verbondsvolk is niet amorf, ongestructureerd. Er wordt leiding aan gegeven; het verbond vraagt om leiders en begeleiders van de verbondsgemeenschap die God representeren bij zijn volk en het volk bij God. Wij menen dat juist in het ambt deze correlatieve betrokkenheid tussen uni- en bilateraliteit van het verbond op te merken valt in de gereformeerde traditie. Tegelijk is het verbondsvolk ruimer dan de ambtelijk getructureerde kerk. Er is meer dan ambt werkzaam binnen het verbondsvolk, op zijn minst is er het ambt aller gelovigen, dat juist buiten de kerk werkzaam is.

In het Nieuwe Testament worden verschillende beelden gebruikt ter aanduiding van de verbondsgemeenschap: volk van God, lichaam van Christus, tempel van de Geest, koninklijk priesterschap etc (Robinson in Pretorius 1987:85vv; Hoek 1996:403vv). Elk beeld brengt zijn eigen connotatie mee. Maar waar verbond is, is er sprake van een verbondsvolk (Berkhof 1993:335), dat in het Oude Testament in het volk Israel gestalte kreeg, in het Nieuwe Testament echter zichtbaar werd in de kerk, waar volgens Handelingen 2:42 onderricht in het Woord, de viering van de sacramenten, de gebeden en het samenleven de kernen van uitmaakten. Het is de gemeenschap rond de cultus en onder de wet waar de Geest van de ten hemel gevaren Heer heerst. Het verbond maakt de kerk tot gemeenschap waarin de verbondenheid met God en elkaar wordt geconcretiseerd. Maar juist de typering van de kerk als volk van God verwijst naar de zending (Berkhof 1993:340vv;403). Met Berkhof (1993:337v) stellen we dus de kerk als verbondsgemeenschap voorop en niet als vrijwillige vergadering van gelovige individuen, wat ook consequenties heeft voor de participatie van de kerk in de zending. Deze gemeenschap is het raakpunt van hemel en aarde, dat in Gods zendingsbeweging van cruciaal belang is. Deze gemeenschap is ambtelijk gestructureerd. Door de ambten als belichaming van het charisma draagt Christus door zijn Geest zorg voor coördinatie, samenhang en beleid binnen de gemeente, zodat zij toegerust wordt tot dienstbetoon naar binnen en naar buiten toe (Hoek 1996:423). Dat dienstbetoon naar buiten toe kan omschreven worden als voorbede voor de wereld, getuigenis aan de wereld, hulpverlening voor de wereld, diakonaat aan de wereld. Op deze wijze geeft de kerk gestalte aan haar participatie in de *Missio Dei*. We hebben al gezegd dat het verbondsvolk breder is en meer omvat dan wat we in de ambtelijk gestructureerde kerk aantreffen. We zouden hier een discussie kunnen voeren soortgelijk aan die over de relatie tussen kerk en koninkrijk van God, die onlosmakelijk verbonden zijn zonder dat ze samenvallen. Gezegd kan worden dat in de ambtelijk gestructureerde kerk Gods verbondsvolk zichtbaar wordt, waarbij we zijdelings vermelden dat dit algemeen aanvaarde uitgangspunt kerkrechtelijk zeer verschillend kan worden uitgewerkt zelfs ook nog binnen de ene confessionele traditie van het Gereformeerde Protestantisme, waarbij de discussie circelt rondom de vraag naar de verhouding van de plaatselijke gemeente en het kerkverband. Wij gaan daar echter aan voorbij. Bekend is het onderscheid dat A. Kuyper maakte tussen de kerk als instituut en organisme. In de kerk als instituut ging het om Woord- en sacramentsbediening, terwijl het brede christelijke leven dat gestalte vond in allerlei christelijke organisaties, als kerk-als-organisme benoemd werd: "de eigenlijke kerk in haar organische samenhang met het leven van ons menselijk geslacht" (bij Hoek 1996:415). In later tijd werd het feitelijk zelfde verschil geformuleerd in de onderscheiding tussen kerk en koninkrijk. Participeren in Gods zending vindt niet alleen plaats binnen de ambtelijk gestructureerde kerk; heel het christelijke leven is leven binnen het al gekomen Koninkrijk en is daarom missionair bepaald. Verbondsterminologisch zouden we het als volgt willen formuleren: het in verbondenheid met God

door Christus in de Geest asymmetrische samenlevingsverband omvat heel het leven in deze wereld, wat doorwerkt op alle terreinen van het leven, en wat op elk van die terreinen op, eigen aan dat terrein, unieke wijze verwerkelijkt wordt, waardoor bijgedragen wordt aan de realisering van Gods scheppingsdoel. In de Reformatorische Wijsbegeerte van H. Dooyeweerd en D.H.Th Vollenhoven wordt deze gedachte op geheel eigen wijze uitgewerkt (Van Woudenberg 1992; 1996). Theologisch gesproken zouden wij hun filosofische benadering en verklaring van de werkelijkheid, zoals uitgewerkt door Geertsema (1995), verbondsmatig willen noemen. Is het verbondsvolk breder dan de ambtelijk gestructureerde kerk, zij komt daarin wel zichtbaar tot uitdrukking rondom de cultus en onder de wet. De roeping van de kerk is dan ook anders en beperkter dan die van het verbondsvolk in de brede zin van het woord. Ze is wel de kern van het verbondsvolk, vanwaaruit het heil en het leven haar ten goede komt; ze geeft ook richting aan het volk en houdt het op koers door middel van het haar toevertrouwde openbaringsgetuigenis. Zonder deze kern zou het verbondsvolk tot een amorf geheel verworden. Maar we moeten ervoor waken de kerk als structuurkern van het verbondsvolk te overspannen, alsof God alleen door middel van haar en haar diensten in de wereld werkt. Zending is dan ook niet alleen het werk van de ambtelijke kerk, maar van het hele verbondsvolk, waarbinnen de kerk een eigen taak te vervullen en rol te spelen heeft. Wellicht is het zinvol terminologisch te onderscheiden tussen *missio* en *vocatio*: het eerste zou dan met name de inzet van de kerk aanduiden, het laatste dat van het verbondsvolk in het algemeen. De *missiones ecclesiae* funderen en geven richting aan de *vocationes populi dei*.

Wij zouden over kerk en zending het volgende willen opmerken.

Allereerst is de kerk als tempel van de Geest de plaats waar God alreeds tot rust gekomen is. Vanuit de conceptie van een zich realiserende eschatologie is de kerk al rustpunt te noemen, wat in de eredienst op de zondag gestalte en vorm krijgt. Vandaar dan ook dat de gedachte van de kerk als functie van het apostolaat (Bosch 1991; Sundermeier 1995) afgewezen moet worden. Zowel Berkouwer (1972) als Berkhof (1993) hebben erop gewezen dat het bijbels getuigenis zo geen recht gedaan wordt. De kerk is niet alleen beweging, opgenomen als ze is in Gods zending; ze mag ook als rustpunt fungeren waar het beloofde heil al genoten en gevierd wordt. Er wordt al geanticipeerd in de kerk op wat beloofd wordt: een nieuwe hemel en aarde. De viering van het avondmaal staat nadrukkelijk in dat verband. In dit verband is het interessant een gedachte door te geven die Sundermeier ontwikkeld heeft (1995) in aansluiting bij de latijnsamerikaanse basisgemeenten (Saayman 1994:13-18): die van de *Konvivenz*, de *convivencia* (van *convivere* = samenleven). Het gaat in de gemeente als *convivencia* om samen en elkaar helpen, samen en met elkaar leren, samen en met elkaar vieren. Hij werkt dat uit in een geheel eigensoortige missiologie, waarin de interculturele wederkerigheid een centrale rol speelt. We zouden kunnen denken aan

de bekende formulering uit de Heid. Katechismus van wat de kerk als gemeenschap der heiligen is: het gaat om verbondenheid met God in Christus en zo ook om verbondenheid met elkaar wat uitkomt in het elkaar dienen met de gaven die ieder van God door de Geest ontvangen heeft, en dat gewillig en met vreugde, 21:55. Opmerkelijk is het dat Hoek de kerk eerst typeert als vierende kerk, daarna als samen-levende kerk om dan uit te komen via de lerende bij de getuigende kerk (1996:420-430), waarbij de dienst aan de samenleving niet vergeten wordt. Deze volgorde is missiologisch van belang.

Vervolgens wordt zo ook duidelijk dat zover het de zending aangaat de kerk intentioneel daarop betrokken moet zijn. Het hoeft niet in elke handeling van de kerk bewust om zending te gaan, maar altijd is de kerk in haar handelen zendingsbepaald. Kenmerkend voor de bijdrage die de kerk levert aan Gods zendingshandelen is haar getuigend optreden in woord en met de daad, daarbij verwijzend naar Gods scheppingsbedoelingen; haar toerusting van de gelovigen tot getuigenis, intentioneel en dimensioneel; het organiseren van concrete acties verweg en dichtbij om die volkeren en groepen te bereiken met wie het evangelie van het verbond gedeeld kan worden. Binnen het geheel van het verbondsvolk is het de kerk die tot deze intentionele zending geroepen is. In de literatuur wordt hier meestal verwezen naar zending als evangelisatie (Kritzinger 1990). Zij is ook geroepen om bij haar leden de zendingsdimensionaliteit van heel het leven en werken in deze wereld in herinnering te roepen en wakker te houden. De kerk mag de maatschappelijke structuren en organisaties confronteren met normen en richtlijnen ontleend aan de bijbel, die beantwoorden aan de verbondsstructuur van de werkelijkheid zelf. Dat dit profetische getuigenis in alle bescheidenheid moet plaats vinden, omdat alle kennen ten dele is, de kerk zelf zo vaak gefaald heeft in haar verantwoordelijkheid naar de samenleving toe, zal op geen tegenspraak kunnen stuiten. Dat het intussen wel gebeuren moet in de kracht van de Geest, vloeit voort uit haar roeping volk van Gods verbond te zijn. Verbondenheid met God leidt tot interne verbondenheid binnen het verbondsvolk, waarvan de ambtelijke kerk de richting gevende kern is. Maar het behoort ook te leiden tot externe verbondenheid met de wereld, die nog niet op haar verbondscentrum, het hoofd van kerk en kosmos, georiënteerd is. De kritische solidariteit van de kerk met de wereld kan verbondsmatig worden geformuleerd.

Binnen het volk van het verbond zouden wij dus de kerk willen aanwijzen als *missionary agency* bij uitstek. Het behoort tot het wezen van de kerk om missionair gericht te zijn. De vraag hoe dat concreet gestalte moet vinden in de kerkelijke structuren en in de kerkelijke beleidsvorming vorm moet krijgen, laten we hier rusten. Dat is wel een fundamentele maar geen principiële vraag. Wel moeten we hier aandacht besteden aan de rol van de zogenaamde *para-church* organisaties in het

zendingsgebeuren. Hoe te oordelen over de meestal interdenominatieve en niet-confessionele zendingsgenootschappen (Meiring 1994:54vv)? Bosch (1991:327) begint zijn behandeling van de zendingsgenootschappen met de verhelderende opmerking "One of the most remarkable phenomena of the Enlightenment era is the emergence of *missionary societies*". Hij beziet de explosieve groei van deze genootschappen binnen het Protestantisme in het licht van de Verlichting. Hij verwijst naar de ondernemingslust maar vooral naar het *voluntarism* achter deze zendingsbeweging van de nieuwere tijd. Ze waren allen georganiseerd op basis van vrijwilligheid en verenigd rond eenstemmigheid terzake van het doel dat nagestreefd werd. Er heerste ook een geest van gelijkwaardigheid onderling; klas en geslacht speelden er weinig of geen rol. Bosch meent dat in deze genootschappen het reformatorische principe van het ambt aller gelovigen verbonden werd met de optimistische visie van de Verlichting op mens en wereld (1991:328). Mensen konden iets veranderen aan eigen lot en dat van anderen, dus ook *in religiosis*. Bosch ziet niet veel heil in een discussie over het bijbels recht van genootschappen om zending te bedrijven. Tegen de achtergrond van de Verlichting en in het licht van de kerkelijke verdeeldheid, vaak gepaard gaande met missionaire steriliteit, was de opkomst van de zendingsgenootschappen onvermijdelijk - en zo ook wel een zegen. Het moet ook opvallen dat de genootschappen meestal volgens de regels van de zakenwereld werden opgezet om hun zendingsdoeleinden te bereiken. Zakelijkheid en doelmatigheid zijn dan ook kenmerkende trekken van deze zendingsbeweging ondanks de evangelische spiritualiteit die haar wortels heeft in het Europese pietisme en het Amerikaanse *revivalism* van de vorige eeuwen. Maar ze predikte aanvankelijk een evangelie zonder kerk (Bosch 1991:331), zonder visie op ambt en sacrament, voegen wij eraan toe. Dat werd later wel anders, toen kerkplanting in het vizier kwam en er onder invloed van Anderson en Venn zelfstandige kerken in de derde wereld geplant moesten worden, die zichzelf moesten kunnen besturen, zichzelf financieel moesten kunnen bedruipen, zichzelf moesten kunnen uitbreiden om zelfstandig genoemd te kunnen worden. Maar ook deze idealen kunnen niet anders verstaan worden dan in het licht van de moderne tijd die met de Verlichting begonnen is. De drie Zelf's zijn trouwens eerder administratief dan bijbeltheologisch van aard (Saayman 1994:20v). Verbondsterminologisch zouden wij een zelfstandige kerk een verantwoordelijke kerk willen noemen: een kerk die verantwoording kan dragen en afleggen voor haar eigen functioneren tegenover God en voor de mensen. Wij zouden in overeenstemming met de gereformeerde traditie eerder op drie andere kenmerken willen wijzen om het profiel van een verantwoordelijke kerk te schetsen. Is een kerk in staat verantwoording te dragen voor de zuivere prediking van het evangelie, de zuivere bediening van de sacramenten, en de zuivere bediening van de tucht, zie *Confessio Belgica* art. 27? Als zo'n kerk nog steun nodig heeft bij regering, uitbreiding en geldelijke aangelegenheden, moet dat niet in mindering worden gebracht op haar zelfstandigheid, zolang als ze haar verantwoordelijkheid ziet en daarin groeien wil. Deze groei in verantwoordelijkheid geldt trouwens ook

gevestigde kerken, die net zo goed verantwoording moeten afleggen tegenover God en voor de mensen voor hun functioneren; er is gelijkwaardigheid tussen zendende en zendingskerken bij alle verschil in situatie. Wij gaan verder de geschiedenis van de genootschapszending niet na; we laten allerlei theologische vragen die zij oproepen, liggen (zijn er vaak niet arminiaanse invloeden in deze genootschappen te ontdekken, die het voluntarisme theologisch onderbouwen?). We stellen de vraag naar de plaats die zij hebben in de verbondsmatig gestructureerde, eschatologisch gerichte zendingsbeweging van God.

Wij tekenen bezwaar aan tegen het sterke accent op het voluntarisme (Bosch 1991: 333): "the romantic notion of the freedom of the individual to make his or her own choices." Wij menen dat Gods zending een volk in leven roept aan wie de opdracht tot participatie in zijn zending wordt gegeven, een volk dat niet op basis van vrijwillige keuze zich verenigt maar dat door God wordt geroepen en geconstitueerd. In het verbond worden de communale en individuele aspecten van het mens- en kerkzijn bijeengehouden. Binnen de eenheid van het volk worden de leden ervan persoonlijk aangesproken op hun roeping en verantwoordelijkheid. De Geest werd aan de taalf apostelen geschonken samen met de andere aanwezige leerlingen van Jezus. Binnen het verbondsvolk is het de kerk die de Geest ontvangt en in deze weg ook de leden van de kerk (Berkhof 1993:336), die door hem bekwaam gemaakt worden in *missio* en *vocatio* in deze wereld deel te nemen aan de *Missio Dei*. Zo wordt de Geest ook vaardig onder het verbondsvolk. Over het kosmische werk van de Geest hebben we in ons dogmatische hoofdstuk gesproken. Maar het geheel gaat aan de delen vooraf. Andere bezwaren zouden op te noemen zijn (Bosch 1991:334-339). Toch zou er met Meiring (1994:54vv) wel iets positiefs over de genootschappelijke zending te zeggen zijn - afgezien nog van het blote feit dat zij verantwoordelijk is voor het meeste zendingswerk dat er in de wereld verzet wordt. Beter is het volgens Meiring de kerk en de *para-church* organisatie aan elkaar te relateren. Deze genootschappen zouden zich moeten beschouwen als gespecialiseerde werkgroepen van de kerk en zo dus als een deel van de kerk. Hij gebruikt daarvoor Winter's onderscheid tussen *modalities* en *sodalities* (zie ook Griffioen 1996:45-58). In de *sodalities* kan het vrijwilligheidskarakter van zendingswerk tot haar recht komen, de benodigde professionaliteit kan er worden ingevoerd en benut, terwijl de kerken als *modalities* het werk van de genootschappen structureel ondersteunen en bijbeltheologisch (confessioneel) begeleiden. Intussen blijft het een feit dat de genootschappelijke zending een veelheid aan nieuwe denominaties blijft produceren en de kerkelijke verdeeldheid zo wordt gecontinueerd. Van deze nood kan geen deugd gemaakt worden in de zin van de pluriformiteitstheologie van Kuyper of van het moderne pluralisme: de regenboog-kerk. Vanuit het verbond bekeken behoort de kerk één te zijn en stimuleert de verbondstheologie de oecumene. Ondanks de veelheid aan kerken is er maar één verbondsvolk.

6.3.2.2. Verbond, geschiedenis en zending.

Uit ons onderzoek is gebleken dat de bilateraliteit van het verbond impliceert dat het een geschiedenis doorloopt, waarin de contingentie en coherentie ervan met elkaar verweven zijn. Maar indien het verbond een geschiedenis doorloopt, en zo ook de schepping en de openbaring historisch van aard zijn, lijkt het vanzelf te spreken dat er ook sprake is van zendingsgeschiedenis. In elke nieuwe fase van de verbondsgeschiedenis zou de zending dan een eigen karakter aannemen, die te onderscheiden is van hoe zending eruit ziet in een vorige of erop volgende fase van die geschiedenis, omdat de verschillende fasen van de ene verbondsgeschiedenis van elkaar te onderscheiden zijn, zoals we reeds gezien hebben, zonder dat de fundamentele eenheid ervan verwaarloosd moet worden. Indien dit zo zou zijn, moet ook de vraag naar de coherentie in de geschiedenis die de zending doorloopt, nagegaan worden. Wij willen in deze paragraaf onderzoeken of deze stelling dogmatisch te verdedigen valt. Wij proberen aan te tonen dat er bepaalde wetmatigheden op te merken zijn in de zendingsgeschiedenis van de bijbelse periode, die ook voor zending vandaag van betekenis zijn. Om onze argumentatie reliëf te geven plaatsen we haar tegen de achtergrond van Bosch' discussie over de *paradigm shift in theology of mission* (1991:181-189). Zijn verdediging van het gebruik van Kuhn's theorie over paradigma-verandering in de wetenschapstheorie in de (zendings)theologie, in navolging van Küng overigens, opent onze ogen voor de betekenis van het historische karakter van de zending. Wij nemen Bosch' toepassing van Kuhn's theorie niet over (zie Pillay 1990); maar we gebruiken zijn verdediging van de toepassing ervan als blikopener voor de mogelijkheden die onze eigen, veel beperktere, benadering biedt.

Bosch begint met terecht te benadrukken dat het onmogelijk is de bijbel op het punt van zending rechtstreeks en onbemiddeld toe te passen op de hedendaagse zendingspraktijk. Het christelijk geloof als een historisch bepaald geloof impliceert verandering in de loop der geschiedenis, die in verschillende perioden uiteen te leggen valt, en in elk van die verschillende perioden is de Schrift op een aan die specifieke tijd eigen manier verstaan en uitgelegd met ook gevolgen voor de opvattingen die men er over zending op na hield. De verschillen in verstaan van de Schrift hebben te maken met allerlei factoren van culturele maar ook van biografische aard. Maar steeds was er een ander verwijzingsraamwerk waarbinnen zending in relatie tot de bijbel verstaan en gedaan werd. Bosch is vervolgens van mening dat er voorzichtig een gebruik gemaakt kan worden van Kuhn's gebruik van de term paradigma-verandering ter verklaring van de veranderingen die er in de wetenschapsgeschiedenis plaats vinden (1991:184v). Er vindt geen plotse breuk plaats tussen de ene en de volgende fase in wetenschapsbeoefening; maar het is een langzame

omslag in denken, voorbereid door enkelingen, waardoor er een totaal nieuw denkraam ontstaat waarbinnen wetenschappelijke data verklaard worden, zodat uiteindelijk het oude tegenover het nieuwe verwijzingsraamwerk komt te staan. De overgangsfase tussen de ene en de nieuwe bedeling is er een van konflikt en spanning, van discommunicatie en diskwalifikatie.

Ondanks de gevaren die er verbonden zijn aan het toepassen van een wetenschapstheoretisch model in de theologie, meent Bosch dat het helpen kan om de verschillen te verklaren tussen de verschillende visies op zending die er in de loop der geschiedenis ontwikkeld zijn, wat ons in staat kan stellen om de Schrift op het punt van zending toe te passen in het heden. We krijgen dan een historisch bemiddelde toepassing van de Schrift in het heden, die principieel open staat voor voortgaande discussie. Bosch merkt op dat er geen plotselinge breuk is tussen het ene verklaringsmodel van zending en het andere in een vorige of volgende geschiedperiode; de oude paradigmata kunnen door blijven werken samen met het nieuwe dat zich aan het ontwikkelen is. De ene onderzoeker kan tegelijkertijd in verschillende paradigmata bezig zijn. Op dit punt lijkt de toepassing van Kuhn's theorie in de theologie onzes inziens problemen op te leveren: in de theologie, anders dan in de wetenschapsfilosofie, kan het blijkbaar gebeuren dat de paradigmata niet tegenover elkaar komen te staan, maar naast elkaar kunnen blijven voortbestaan, wat in de natuurwetenschappen ondenkbaar lijkt. Desondanks levert Kuhn's theorie in de theologie interessante inzichten op. Bosch wijst op de volgende punten. Fundamenteel voor theologisch onderzoek is de persoonlijke toewijding aan de kernen van het christelijke geloof en de heilige tekst ervan, zonder dat men een zelfkritische distantie tot die kernen opgeeft. De noodzaak van een paradigma-verandering komt op, wanneer nieuwe vragen in het oude paradigma geen antwoorden meer kunnen krijgen. In de (zendings)theologie wijst Bosch op een zevental dringende problemen die om een totaal nieuw verklaringsraamwerk vraagt, willen ze opgelost kunnen worden (1991:188). Een daarvan is het einde van het Constantijnse tijdperk en de daarmee gepaard gaande dominantie van het Westen in de wereldkerk. Het huidige paradigma, dat van de moderniteit ontsprongen aan de Verlichting, is aan het vervangen worden door een postmodern verklaringsraamwerk, wat ook de zendingstheologie weer nieuwe levenskansen zou bieden.

Wij gaan niet verder kritisch in op Bosch' periodisering van de (kerk)geschiedenis. Op zijn minst betwijfelen we of de eerste periode terecht getypeerd wordt als de "apocalyptic paradigm of primitive christianity" (1991:182). Afgezien van de kwalifikatie "primitive" wat toch een in dit verband te negatieve connotatie heeft, menen we dat heel de (kerk)geschiedenis sinds kruis en opstanding van Christus apokalyptisch van karakter is (cf König 1987:106); opmerkelijk is het dat de apokalyptische literatuur van het Oude Testament juist op deze tijd zinspeelt. Maar onze vraag is hoe in de bijbelse periode de ene fase van de verbondsgeschiedenis de andere opvolgde. Kan

Kuhn's conceptie van paradigma-verandering ons bewust maken van hoe de voortgang van de verbonds- en zo van de zendingsgeschiedenis plaats vond? Wij menen dat zij inderdaad als een *eye-opener* kan dienen. Er zijn bepaalde analogieën die licht kunnen werpen op de vraag hoe de verbondsgeschiedenis zich ontwikkeld heeft van de ene naar de andere fase, wat ons weer helpen kan de nabijbelse verbondsgeschiedenis te interpreteren.

Men zou natuurlijk kunnen stellen dat Kuhn's theorie op geen enkele wijze toepasbaar is op de verbondsgeschiedenis, omdat die door Gods handelen daarin *totaliter aliter* is. Steeds wordt er een nieuwe fase ingeluid door God, nadat verbond en zending door menselijke schuld in de crisis waren gebracht en Gods scheppingsbedoelingen schipbreuk leken te leiden. Steeds weer greep God dan op ongedachte en onverwachte wijze in om de geschiedenis voortgang te laten hebben. Toch blijft het een feit dat de bilateraliteit van het verbond betrokkenheid en inzet van mensen veronderstelt. Zij reageren op Gods initiatief, wat in de bijbel wordt gedocumenteerd en zo ook voor historisch onderzoek open staat. Met Bosch willen wij het historisch karakter van het christelijk geloof benadrukken op straffe van anders de incarnatie te verspelen. Het is in de bijbelwetenschap dan ook gewoon gebruik te maken van sociologische modellen ter verklaring van de ontwikkeling van Israels geschiedenis (Wielenga 1990).

Er kunnen in de bijbelse verbondsgeschiedenis verschillende van elkaar onderscheiden perioden aangewezen worden. Over het algemeen is er behalve de verdeling in Oude en Nieuwe Verbond, ook een Adamitische, Noachitische, Abrahamitische, Mozaische, profetische en apostolische periode, waarmee het apocalyptische tijdperk aanbreekt. Deze perioden grijpen op elkaar vooruit en op elkaar terug. Zo knoopt een nieuwe fase bij de oude aan, lijnen van de oude lopen in de nieuwe fase door, van de nieuwe fase valt er nieuw licht op de oude. Heel sterk valt dat op in het Nieuwe Testament, waarin steeds benadrukt wordt dat het Oude Testament al van Christus getuigde. Er bestaat in de bijbel een spanningsvolle relatie tussen het oude en het nieuwe, tussen contingentie en coherentie. Ook de rol van de profeten zou met wat goede wil vergeleken kunnen worden met wat Kuhn opmerkt over de rol van pioniers in de verandering van wetenschappelijke paradigmata. Maar altijd gaat het om de coherentie, al draait het in een specifieke verbondsfase om het contingente. Vandaar dan ook dat wij er niet voor voelden een breuk aan te nemen tussen Oud en Nieuw Verbond, zoals te doen gebruikelijk is in de modernere bijbelwetenschap. De gedachte van een paradigma-verandering, zoals toegepast in de theologie door Bosch in navolging van Küng (zie Pillay 1990), opent de ogen voor de spanningsvolle relatie tussen contingentie en coherentie in de verbondsgeschiedenis, en voor de onderlinge relatie tussen de verschillende fasen van de verbondsgeschiedenis. De verschillen tussen bij voorbeeld Oud en Nieuw Verbond hebben te maken met het totaal nieuwe verwijzingsraamwerk en interpretatiekader dat

de komst van Christus tot stand heeft gebracht. Vandaar dat Joden en christenen elkaar niet meer konden verstaan op het punt van sabbat en besnijdenis. Wij menen dat we zo een verantwoord gebruik maken van Bosch' toepassing van Kuhn's theorie. Elke periode, zo hebben we in ons bijbelstheologisch onderzoek gezien, wordt gekenmerkt door een eigen identiteit, gaat in op problemen eigen aan die periode, wordt door specifieke beloften gekwalificeerd. Dit verklaart ook de grote verscheidenheid aan tradities en visies die in de ene verbondsgeschiedenis, zoals door de bijbel gedokumenteerd, wordt aangetroffen. Het verbond verandert maar blijft toch het hetzelfde verbond de eeuwen door. Coherentie heeft de overhand over de contingentie in de geschiedenis. Wij komen later nog met voorbeelden ter adstructie hierop terug.

Wat leren we hieruit voor de zending als *missio ecclesiae*?

Allereerst houdt dit in dat vormen die het verbond aannam in vroegere fasen van haar geschiedenis niet als normatief opgevat moeten worden en als Woord van God voor vandaag opgelegd. Sabbatsheiliging of politieke theocratie, om twee voorbeelden te gebruiken uit de geschiedenis van het Gereformeerde Protestantisme, kunnen vandaag niet meer met beroep op de bijbel worden opgelegd via de wetgeving van een op zich neutrale staat, van hoe centrale betekenis ze ook waren in vroegere verbondsfasen. Bedacht moet worden dat er perioden waren waarin de sabbat en de politieke theocratie nog geen rol speelden, of niet meer. Tegelijk lopen er ook lijnen door: de sabbatsheiliging van de Mozaïsche periode vormt de infrastructuur voor de zondagsviering van de periode van het Nieuwe Verbond; terwijl de politieke theocratie van de Davidische periode wel iets te zeggen heeft over de betrokkenheid van de kerk bij het politiek-maatschappelijk gebeuren, al verschilt het van situatie tot situatie hoe die doorlopende lijnen worden geconcretiseerd. In de 20ste eeuw kan de zondagsheiliging niet meer de vorm aannemen die in de 16e eeuw geëigend was; christelijke politiek in de 17e eeuw zag er anders uit dan in de 20ste eeuw. De vraag is steeds of de vormen van de ene periode Gods scheppingsbedoelingen naderbij brengen in een volgende. Vandaag de dag zou het instellen van sabbats- of jubeljaar daaraan geen bijdrage leveren, van hoeveel inzicht deze wetgeving ook getuigde in een verantwoord socio-ecologisch beheer van de aarde, waar we ook thans nog wel lering uit kunnen trekken. We noemen nog enkele voorbeelden. Slavernij ook in Oud-Israel wordt vandaag terecht niet meer als een christelijke optie aanvaard; ze kan ook niet model staan voor een aanvaardbare relatie tussen werkgevers en werknemers in een nieuwe bedeling, waar eerder Paulus' brief aan Filemon hulp kan bieden. De man-vrouw relatie, zoals die in het Oude Testament gold, is als zodanig geen onveranderbaar en onverhandelbaar gegeven; binnen de bijbelse periode zelf is die relatie ook aan verandering onderhevig geweest. In de kringen van de Wijsheid was er een andere visie op de vrouw dan in patriarchaal Israel. We hebben de voortgang van de verbondsgeschiedenis te verrekenen in ons bijbelgebruik. Derhalve hoeft de kerk in haar getuigenis in woord en met de daad zich niet

gebonden te achten aan vormen en gestalten van het leven en samenleven, zoals beschreven in de bijbel. Handhaving van vroegere vormen is miskennis van de geschiedenis die het verbond doorlopen heeft en nog doorloopt totdat het scheppingsdoel is bereikt. Dit brengt met zich mee dat ook de zending voortdurend aan verandering onderhevig is en zich aanpast aan de historische omstandigheden die typerend zijn voor een bepaalde fase van de verbondsgeschiedenis. Juist terwille van de coherentie van de zendingsgeschiedenis moet aan het contingente karakter alle aandacht besteed worden.

We gaan hier iets nader op in ter verduidelijking van ons standpunt, en komen zo ook terug op onze belofte enkele voorbeelden te geven van het contingente karakter van de verbondsgeschiedenis.

Abraham had een getuige te zijn als vreemdeling in een land dat alleen in belofte van hem was. Israel had een getuige te zijn in een eigen land rond de cultus en onder de wet temidden van de volkeren als een koninklijk priesterschap. Er is continuïteit: het getuige zijn in woord en met de daad maar in totaal verschillende situaties onder volledig andere omstandigheden. Israel na de ballingschap had weer op een andere wijze getuige te zijn dan tijdens de Romeinse overheersing in een veranderende cultuur of in de Westelijke of Oostelijke diaspora. Dat dit ook geldt voor de na-bijbelse verbondsgeschiedenis laat zich verstaan. Hoe we ook die geschiedenis periodiseren (cf Bosch 1991:181v), de zending als *missio ecclesiae* heeft zich steeds aangepast aan de historische omstandigheden en de mogelijkheden die concrete situaties boden met alle voor- en nadelen van dien. Zo hoeft het niet te verbazen dat in de vroege kerk zending als getuigenis een andere vorm aannam dan in de tijd van het opkomende Europese expansionisme, toen het *corpus christianum* nog het beheersende model was waarop de relatie tussen kerk en staat was afgestemd. Dat toen de kerk in Nederland zending dreef met behulp van een handelsonderneming als de VOC, roept nu verbazing, zo niet verontwaardiging op, maar was toen niet zo verbazingwekkend en bij nader inzien ook onvermijdelijk (Bosch 1991:261; Joosse 1992). Dat er fundamentele kritiek op kwam, was terecht. Er trad een radicale verschuiving op, die zijn wortels al had in Reformatie en Renaissance. Bosch laat uitvoerig zien hoe de Verlichting invloed heeft uitgeoefend op de praxis van de zending (1991:341-362). Dat de vraag opkomt hoe de in de geschiedenis gebruikte vormen van zending beoordeeld moeten worden op legitimiteit en bruikbaarheid, spreekt voor zich. We leren van het voorbeeld van de verbondsgeschiedenis in de bijbelse periode dat we letten moeten op de coherentie van de zendingsgeschiedenis: het getuige zijn van het verbondscentrum van de schepping: Christus de Heer. Steeds weer moet in elke periode elke vorm daaraan getoetst worden. Dat er verdeeldheid en konflikt heerst binnen de kerk over welke vormen het meest geschikt zijn, dat in de ene periode de voorkeur uitgaat voor de ene, in een andere tijd voor een

andere vorm, is vanzelfsprekend, wie zich Kuhn's theorie te binnen brengt. Tegen deze achtergrond kan ook het conflict tussen oecumenischen en evangelischen op het punt van zending worden begrepen. Dat het gebruik van de bijbel als norm en bron voor zendingsmodellen problemen oproept, hoeft ook al niet te verwonderen. Wij menen dat het niet voldoet zendingsmodellen uit bijbels materiaal samen te stellen en normatief aan de kerk op te leggen, indien er geen rekening wordt gehouden met het historische, en dus contingente karakter van de verbondsgeschiedenis gedurende de bijbelse periode, en met de voortgang in die geschiedenis. Tegen de ontwikkeling van de bijbelse verbondsgeschiedenis ingaan, is anti-canoniek en kan geen normatieve zendingstheorie opleveren (Wielenga 1990). Wie vandaag de dag een pleidooi zou voeren voor een eredienst gemodelleerd naar de oudtestamentische tempeldienst, gaat in tegen de gang van de verbonds- en zendingsgeschiedenis, waarvan de bijbel het canonieke openbaringsgetuigenis is. Wie de eerste christelijke gemeente in Jerusalem model maakt voor gemeente zijn aan het einde van de 20ste eeuw, vergeet dat er ook binnen de apostolische periode van de verbondsgeschiedenis voortgang en ontwikkeling is, al zal er ook gelet moeten worden op wat blijvend is van het gemeente-model van de vroege kerk. We komen weer terug op deze problematiek bij onze behandeling van schepping en openbaring in verband met zending.

Een ander aspect wat naar voren komt, is dat er progressie te ontdekken valt in de verbonds- en zendingsgeschiedenis. We zouden hierbij niet willen denken aan een evolutionair proces zoals geconceptualiseerd in het vooruitgangdenken van de Verlichting, wat soms ook nog theologisch werd onderbouwd door een of andere vorm van chiliasme met een optimistische kijk op de toekomst (Bosch 1991:313vv), die in een gesecculariseerd tijdsgewricht zelfs maakbaar werd geacht. We menen dat voor een dergelijke optimistische kijk op de toekomst geen gronden zijn in de werkelijkheid zelf, maar dat de bijbel juist de andere richting opwijst. In de bijbelse periode van de verbondsgeschiedenis ging het van crisis tot crisis steeds voort totdat zij een absoluut dieptepunt bereikte in het kruis van Christus. En het vooruitzicht op het eindpunt van de huidige apocalyptische periode sluit bijbels gesproken geen heengroeien naar een glanzend hoogtepunt in de geschiedenis der mensheid in, maar juist naar een dieptepunt: de laatste crisis van het laatste oordeel. Dat deze crisis toch omgezet zal worden in een nieuw begin, de nieuwe hemel en aarde, wekt geen verbazing, als we bedenken dat dat juist het kenmerkende is geweest van de verbondsgeschiedenis vanaf de eerste crisis, de zondeval. Altijd weer werd de crisis door God omgezet in een nieuw begin. Zelfs het kruis was blijkens de opstanding een, zij het verborgen, nieuw begin. Dat zending in vroeger perioden dan ook gezien werd als een beslissende factor in de humanisering van de wereldsamenleving, moet dan ook als een vergissing worden aangemerkt. Niet dat humanisering als zodanig verkeerd is in zoverre ze bijdraagt aan de ontplooiing van de verbondsstructuur van de geschapen werkelijkheid en de ontsluiting van de scheppingsmogelijk-

heden. En inderdaad heeft zending als orientatie van de wereld op Christus, als centripetale kracht naar het centrum toe, dit effect. Maar vergeten we niet dat zending in de huidige fase van de verbondsgeschiedenis een reactie is op de crisis van de verwerping van Christus door Israël, en zo een apocalyptisch teken dat vooruitwijst naar de finale verbondskrisis als gevolg van de verwerping van het Christusgetuigenis in de wereld. Zending is zo niet slechts een teken van hoop maar ook van komend oordeel, een in de modernere missiologie sterk verwaarloosd thema (zie Towner 1995). In elk geval moet gewaakt worden tegen een optimistisch en triomfalistisch zendingsdenken conform het vooruitgangsgeloof van de Verlichting, zonder dat wij aan doemdenken ten prooi moeten vallen.

Toch willen wij zending als *Missio Dei* en *missio ecclesiae* vooral onder het voorteken zien van Gods wil tot heil van de mens en heling van de schepping. In deze fase van de verbondsgeschiedenis is de Geest aan het werk in de wereld, en waar hij werkt, openen zich nieuwe mogelijkheden tot herorientatie op het verbondscentrum Jezus Christus. Ook de crises in de kerkgeschiedenis werden vaak omgezet in nieuwe startpunten juist ook voor de zending. De Reformatie bracht een begin van nieuw zendingselan (Fahner 1997; Joosse 1992), juist in de kringen van de Nadere Reformatie in Nederland en het Puritanisme in Engeland - kringen waar men zich bewust was van de vernieuwende kracht van de Geest. En hoe men ook aankijkt tegen de genootschapszending van de 19e eeuw - en wij doen dat bepaald kritisch -, niet ontkend mag worden dat het nieuwe stimulansen heeft gegeven tot getuigenis. In Europa kan gedacht worden aan het vele werk wat in de kringen van het Reveil gebeurd is; in Amerika aan de vruchten van de Grote Opwekkingsbewegingen. Ook in het huidige tijdsgewricht, dat in het Noorden gekenmerkt wordt door Godsverduistering en in het Zuiden door een sterke opleving van de niet-christelijke religies, moet gelet worden op het spoor dat de Geest trekt door de geschiedenis en moet het tegen het licht van Gods Woord gehouden worden om wat goed is te behouden. Zonder kritische toetsing en dus zonder zendinstheologie mag zending niet geschieden. Als maar bedacht blijft worden dat waar de Geest aan het werk is, de Boze niet veraf is. Vandaar dat zending het toneel van voortdurende strijd is, die terecht in apocalyptische termen moet worden beschreven.

6.3.2.3. Motief en doel van de zending.

Juist na onze behandeling van de relatie tussen geschiedenis en zending vanuit het bilaterale verbondsperspectief kunnen we zinvol spreken over motief en doel van de zending als *missio ecclesiae*. De studie van Bosch (1991) laat juist hier zien hoezeer in de loop der geschiedenis fundamentele veranderingen zijn opgetreden. Motivatie voor en doel van zending als *missio ecclesiae* zijn onlosmakelijk verbonden en vloeien voort uit de fundering ervan (Bosch 1979:22;

Gensichen 1971:56v; 96vv). In verbondsterminologie uitgedrukt zouden we kunnen stellen dat de unilaterale *Missio Dei* de bilaterale *missio ecclesiae* oproept, fundeert en structureert. Motivatie voor en doel van zending kunnen dus alleen vanuit zending als *Missio Dei* worden geformuleerd. Wanneer we ons herinneren dat het in zending als *Missio Dei* gaat om Gods verlangen het verbond op aarde te realiseren, om een volmaakte leef- en werkgemeenschap met mensen op een volkomen ontsloten aarde te bewerkstelligen, dan kan het hoofdmotief voor zending alleen zijn de gehoorzaamheid om in liefde deel te nemen aan de verwerkelijkheid van Gods bedoelingen met mens en wereld. Gods zending is op de wereld gericht maar krijgt allereerst gestalte in het verbondsvolk, waarbinnen hij zijn plannen begint te realiseren. Daarom is het ook niet juist om met Verkuyl (1975:269) te stellen dat de nieuwe orde van zaken, namelijk het koninkrijk van God, begonnen is met de komst van Jezus Christus. Met zijn komst is er een definitieve wissel in de geschiedenis omgezet; we schreven al dat we thans in de apocalyptische fase van de geschiedenis verkeren, waarin het doel van de zending onomkeerbaar en in versnelde vaart naderbij komt. Maar Verkuyl kan zo geen voldoende plaats inruimen voor de blijvende betekenis van de verbondsgeschiedenis die met Adam een aanvang nam. De creatieve spanning van het oude en nieuwe, van het vroegere en komende in de ene verbondsgeschiedenis moet worden gehandhaafd.

We stemmen dus wel in met modernere missiologen dat de doelstelling van zending als *missio ecclesiae* breder is dan bekering van heidenen en het planten van kerken. Doel is het gerealiseerde verbond, wat overigens bekering van heidenen en hen inlijven in het verbondsvolk impliceert, wat leidt tot kerkplanting. Maar het oog blijft gericht op de wereld, de ganse geschapen werkelijkheid. Dit betekent nog niet de kerstening van een cultuur als zendingsdoel, zeker niet als dat toch neerkomt op een verwestering van andere culturen, zoals dat bij Van Ruler in een nogal conservatief theocratisch model toch het geval was (Verkuyl 1975:263). Ook de Bevrijdingstheologie staat uiteindelijk kerstening van de samenleving voor ogen, zij het in een progressief-socialistisch, al dan niet democratisch, model. Het lijkt ons ook niet te passen in de huidige fase van de verbondsgeschiedenis. Kerstening van culturen of volkeren, transformatie van samenlevingen op al dan niet revolutionaire wijze: het getuigt van een optimisme dat geen grond heeft in de werkelijkheid en ook niet beantwoordt aan de apocalyptische boodschap van het Nieuwe Testament. De geschiedenis heeft uitgewezen dat kerstening van culturen overal op een mislukking is uitgelopen tot schade van de *Missio Dei*; Zuid-Afrika tijdens de Apartheid-era is er het laatste bewijs van (Wielenga 1990). De doeleinden van zending als *missio ecclesiae* moeten veel bescheidener geformuleerd worden. Zover het de kerk betreft als ambtelijk gestructureerde kern van het verbondsvolk, gaat het om getuigen in woord en met de daad, in kerugma, leitourgia, diakonia (zie hier De Ruijter 1992:155vv) en vooral ook marturia (Bosch 1979), van Gods verbondsbedoelingen. Ze mag in de woorden van Berkhof proefpolder zijn van de beloofde toekomst - een

polder waar dus ook erg veel fout gaat. Het gaat om de menselijke interpretatie van Gods heilsbedoelingen en de menselijke realisatie ervan, en dat tegen de weerstand van het kwade in, dat wegzuigt van het centrum naar de periferie van de verbondswerkelijkheid. In de apocalyptische periode van de zendingsgeschiedenis is er voor de kerk veelal niet meer ruimte dan voor het nastreven van beperkte doeleinden. Dit betekent intussen nog niet dat er voor het verbondsvolk dat breder dan de kerk is, geen ruimere doelstelling te formuleren valt. Maar we zouden dus willen onderscheiden tussen de doeleinden van de zending van het verbondsvolk en dat van de kerk; die vallen niet samen, al worden ze bijeengehouden in het ene perspectief van het gerealiseerde verbond. De motivatie is voor de kerk en voor het verbondsvolk gelijk. Het zendingsdoel is voor de kerk beperkter maar wel weer missionair intentioneler dan het bredere maar missionair meer dimensionele doeleind van het verbondsvolk.

Wij zouden dit voor het verbondsvolk als volgt willen uitwerken.

Heel het bestaan van het verbondsvolk heeft een missionaire dimensie. Alle christenen hebben daar waar zij gesteld zijn een zoutend zout en een lichtend licht te zijn in leven en werk. Zo kunnen er initiatieven ontplooid worden die meehelpen om de verbondsstructuur van de schepping open te leggen en haar te heroriënteren op haar centrum Jezus Christus. Op alle terreinen van het leven kan zo het verbond gestalte krijgen, waarbij de kerk als ambtelijke kern van het verbondsvolk als publieke getuige ervan optreedt en openlijk verwijst naar God en zijn verbondsbedoe-lingen. Zo zou zending inderdaad anoniem kunnen gebeuren op de velden van cultuur en weten-schap, in de ruimte van het publieke domein. Want daar zijn de zendelingen de individuele leden van het verbond, die in hun eigen roeping dimensioneel gestalte geven aan de *Missio Dei*; de vruchten ervan komen aan het licht in de resultaten van hun concrete arbeid in hun historische context. Tegelijkertijd kan deelname aan Gods *Missio* nooit anoniem gebeuren voor zover het om de kerk gaat. Op deze wijze menen wij ook in te kunnen spelen op de huidige discussie over de vraag naar de overeenkomst en het verschil tussen zending en evangelisatie (cf Kritzinger 1990). Evangelisatie is wel kern van de zending, maar zending is veel meer dan evangelisatie. Maar evangelisatie is dan niet, zoals we al gezien hebben, slechts een verbaal gebeuren; het heeft behalve een kerugmatische ook een diakonale gestalte, die niet minder heil bemiddelt dan predi-king (zie De Ruijter 1992:155vv). Wie evangelisatie vooral als getuigenis wil zien, heeft ook ruimte voor liturgische vormen van evangelisatie. We komen hier nog op terug, wanneer we de relatie tussen cultus en wet als inhoud van verbond en zending bespreken. Zending vindt wel haar oorsprong en drijfkracht in de kerk en haar getuigenis krachtens de inwonende Geest, maar wordt veel meer buiten de ambtelijke omheining van de kerk gerealiseerd, waar het verbondsvolk leeft en zich beweegt.

Uit de gereformeerde traditie is als zendingsdoel ook nog de *gloria dei* bekend (Bavinck 1954: 157vv, cf Visser 1997:198v) in navolging van Voetius. En dat kunnen we bijvallen met dien verstande dat het in de *gloria dei* gaat om God zoals hij wil zijn voor mens en wereld: de God van het verbond. We kunnen ons dan goed vinden in de nadruk die Bavinck legt op de ontmoeting tussen God en de concrete mens in zijn concrete cultuur (cf Visser 1997:204). Er moet een werkelijke ontmoeting plaats vinden tussen deze God en die concrete mens, een ontmoeting die door de zending als *missio ecclesiae* moet worden gefaciliteerd. Wanneer die ontmoeting plaats vindt, komt Gods eer tot haar recht. Dat gebeurt ook, waar de schepping gaat beantwoorden aan haar verbondsstructuur bijvoorbeeld in verantwoord ecologisch beheer van de natuur, of waar een kunstwerk op artistieke wijze iets laat zien van de werkelijkheid als schepping van God. Ook zo'n kunstwerk heeft een verborgen, missionair dimensionele zijde. De christen-kunstenaar is zo ook getuige, of de christen-wetenschapper in zijn onderzoek. Dat komt niet alleen uit in de ethiek van zijn onderzoek maar ook in de resultaten ervan, die recht doen aan de werkelijkheid als schepping van God op weg naar de gerealiseerde verbondswerkelijkheid. Dat de niet-christelijke wetenschapper tot dezelfde resultaten komt als de christen, betekent niet de ontkenning van het dimensioneel missionaire karakter van de arbeid van de christen-wetenschapper; vanuit verbondsoogpunt kan gezegd worden dat de arbeid van niet-christelijke wetenschappers dan recht doet aan de op hen appellerende verbondsstructuur van de werkelijkheid en door God in dienst wordt genomen om zijn scheppingsplan te realiseren.

Voetius meende dat Gods eer ook tot haar recht kwam, indien de ontmoeting niet tot stand kwam; ook de verwerping van God door de heiden draagt zo bij aan de verwerkelijking van Gods eer (Viser 1997:199). Al sinds Bavinck wordt dit element niet langer expliciet aan de orde gesteld; bij Bosch ontbreekt het helemaal. We hebben al gesteld dat toorn en oordeel onlosmakelijke onderdelen vormen van het apocalyptische evangelie van de Schrift. De vraag is alleen of dit ter sprake moet worden gebracht bij een behandeling van de *gloria dei* als finaal zendingsdoel. Dat betwijfelen wij. Indien de ontmoeting niet plaats vindt tussen God en mens, en indien dat niet op konto moet worden geschreven van de falende faciliteerders van het evangelie, dan heeft er iets plaats gevonden wat God niet wilde - een even grote onmogelijkheid als de zondeval. We kunnen dit moeilijk een bijdrage noemen aan de verheerlijking van Gods naam; het is een ongewild en ongewenst neven-effect; het is de onmogelijke keerzijde van de ontmoeting, die in bekering resulteerde; het is de afkering van het centrum naar de periferie, en lokaliseert de finale crisis van het verbond in het leven van een individuele persoon. Dit kan ook plaats vinden in een cultuur als geheel als de gesecculariseerde westerse cultuur, waarin uiteindelijk de ontmoeting tussen God en mensen niet heeft geresulteerd in een blijvende ontmoeting en leven vanuit het verbond. De finale verbondskrisis lijkt hier meer en meer aan het licht en naderbij te komen.

Kortom, wij pleiten voor een foederaal verstaan van zendingsmotivatie en -doel. Dit blijft het coherente in alle wisseling van de omstandigheden in de voortgaande verbondsgeschiedenis. Dat in de ene historische situatie en concrete context dit verstaan anders geformuleerd wordt dan in een andere, heeft Bosch duidelijk aangetoond (1991) met zijn behandeling van de paradigma-veranderingen in de zendingsgeschiedenis. Dat er steeds herorientatie nodig is op deze foederale coherentie ter correctie van misverstaan en misvorming van zendingsmotieven en doeleinden en zo van de zendingspraxis, hoeft verder geen betoog voor wie beseft dat al het kernen slechts ten dele is, zeker ook in de theologie.

6.3.3. *De forensische fundering van de zending:*

De forensische fundering van de zending raakt niet alleen de *Missio Dei* maar ook de *missiones ecclesiae*. Zoals we gezien hebben, gaat het in het forensische spreken van de Schrift om een postlapsarische heilscategorie. Verbonden werden publiek en officieel gesloten in een openbaar, de partijen bindend ritueel, waarbij beloften en sancties in een verbondsdokument werden vastgelegd. Het ging erom de vastheid en zekerheid van het verbond te garanderen. In het verbond tussen God en mensen zijn het de mensen die deze garanties nodig hebben, en door middel van de sancties aan hun verplichtingen gehouden moeten worden tot hun eigen heil en tot heling van de schepping. Gods trouw aan zijn beloften is boven alle twijfel verheven; nochtans legt hij zich vast in het verbond en verplicht zichzelf publiek het verbond te realiseren. De mensen wordt op grond van het offer van Christus de Geest geschonken om hun kant van het verbond te houden, waartoe hen dan ook de wet in het hart geschreven wordt. Het is dus niet zo dat God garant staat voor zijn beloften en dat zijn bondgenoten in eigen kracht garant moeten staan voor hun verplichtingen. Het verbond is bilateraal in haar voortbestaan, en is derhalve een bilaterale gemeenschap. Dat wil zeggen dat door de Geest mensen in staat worden gesteld te leven in en vanuit het verbond. Het gaat niet om synergisme maar om een pneumatologisch gegarandeerd voortbestaan van het verbond. We merken nog op dat zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament de sancties een rol spelen; op dit punt is er geen tegenstelling tussen beide verbondsbedelingen. Een vergelijking van Johannes 3:16-17 met 3:18-19 kan dit onderstrepen. Zoals we al geschreven hebben, toorn en oordeel van God kunnen niet in de missiologie onbesproken blijven. Het zou ook een miskennis zijn van het apocalyptische karakter van de huidige fase van de verbondsgeschiedenis. Wel moet steeds bedacht worden dat ook de verbondsdreigingen in een heilskader moeten worden uitgelegd als waarschuwingen om niet aan de middelaar Gods en der mensen voorbij te gaan. Ze functioneren niet in een predestinatieans-causaal verklaringsraamwerk van de heilsgeschiedenis.

In ons dogmatische hoofdstuk wezen wij het forensische structurelement van het verbond met name in de doop aan. Ook in de zending blijkt de doop van cruciaal belang te zijn. (zie ook König 1987). Besnijdenis en doop zijn inlijvingsceremoniën: men wordt in het verbond ingelijfd en gaat zo deel uitmaken van het verbondsvolk. Er worden publiek beloften gedaan van Gods kant en van die van de dopelingen - de bekende doopvragen uit de christelijke traditie. In de gereformeerde traditie belooft men zich ook te zullen onderwerpen aan de kerkelijke vermaning, indien dit nodig zou zijn. De zendingsdoop laat de overgang die dit inhoudt tussen het vroegere en het nieuwe leven, nog scherper zien dan de kinderdoop binnen de verbondsgemeenschap, al menen wij dat er theologisch geen wezenlijk verschil bestaat tussen beide doopbedieningen. Het punt wat wij thans echter willen benadrukken is, dat wie doop zegt, kerk zegt. De kerk is ook doophuis in de zin van doopgemeenschap. Door de doop wordt men in het volk van het verbond in zijn ambtelijk gestructureerde gestalte opgenomen. De doop wijst erop dat het verbond niet alleen maar geschiedenis is zonder structuur en gerichtheid. Het verbondsvolk is ook niet amorf en ongestructureerd zonder innerlijke coherentie en organisatie. Verbond en doop verwijzen naar de kerk als forensische heilskategorie, die de zending als *Missio Dei* en *missio ecclesiae* continue permanentie garandeert.

Terzijde merken wij op dat in dit licht bezien kerkrecht missiologisch van betekenis is. Kerkrecht en kerkenordering maken het kerkzijn sociologisch mogelijk, waardoor de kerk als doophuis kan functioneren en de zending als *missio ecclesiae* forensisch kan funderen.

We raken hier ook aan een ander belangrijk punt, dat van de eredienst die in de kerk op de rustdag gevierd wordt. De forensische fundering van de zending komt niet alleen aan het licht in de doopbediening maar ook in de wekelijkse viering van Woord en Tafel. Zending is niet maar rusteloze beweging; de beweging kent zijn rustpunten, waar iets van Gods zendingsbedoelingen al gerealiseerd worden. Wij gaan uit van een zich realiserende eschatologie, een zich in spiralen voortbewegende realisering van het verbond in de zendingsbeweging. De kerk als tempel van de Geest is ook de rustplaats waar God en volk elkaar al ontmoeten mogen en samen uitzien naar wat er nog uitstaat aan de beloften. In dit eschatologische kader moet vooral het avondmaal gezien worden. Dan wordt de stabiliteit en voortduur van de zending ook versterkt. Het avondmaal kan missiologisch als een forensische heilskategorie verstaan worden. Er zou een parallel te trekken kunnen zijn tussen de verbondsvernieuwingsfeesten in het Oude Testament en de viering van het avondmaal. Juist aan het avondmaal wordt de forensische grondslag van het verbond, de dood en opstanding van Christus, herdacht en zo daadwerkelijk geëffectueerd in het leven van de geloofsgemeenschap en langs deze weg in dat van de individuele deelnemer eraan. Juist aan het avondmaal worden *Missio Dei* en *missio ecclesiae* opnieuw op elkaar betrokken en verankerd in het de hele verbondswerkelijkheid omspannende gebeuren aan het kruis.

Dit op de forensische grondslag van het verbond rustende verband tussen avondmaal en zending kan nog verduidelijkt worden aan de praktijk van de openbare geloofsbelijdenis als toegangsvereiste tot deelname aan het avondmaal. De nieuwe lidmaten beloven ook zich in te zetten voor het christelijk getuigenis. Vanuit dit perspectief zouden wij er niet voor willen pleiten om jonge kinderen aan het avondmaal toe te laten. Het verzwakt het toch al niet te sterke beleven van het forensische perspectief op verbond en zending in een postmoderne samenleving. Dat dit nog niet betekent dat de kinderdoop daarom geen volle doop is, laten we verder rusten.

Om het kort op formule te brengen: zolang er kerk is, waar gedoopt wordt en avondmaal bediend, behalve dat er Woordbediening is, zal er zending zijn. Daarom ook dat de poorten der hel de kerk niet zullen kunnen overweldigen. Er moet kerk zijn, wil er zending kunnen zijn. En er zal kerk zijn, omdat het verbond nog niet volkomen gerealiseerd is geworden. De tegenstelling tussen ecclesiocentrische en theocentrische zending is dan ook een vals dilemma. Het probleem dat erin werd aangesproken, was dat van het kerkistische denominationalisme: de gefragmenteerde kerk, waarin elk fragment zich de ware kerk achtte en zich overal in de wereld voortplantte als doel in zichzelf. Dat probleem wordt niet opgelost door de kerk op te lossen als functie van het apostolaat (Berkhof 1993; Sundermeier 1995) in de geest van Hoekendijk, die de kerk *binnenste buiten* wilde keren. Dit probleem wordt ook niet opgelost door de kerk als ambtelijk gestructureerd instituut op te geven ten gunste van bewegingen en stromingen die kerkmuren doorbreken om aan de zendingsbeweging voortgang te geven. Men zal om de doop niet heen kunnen als forensisch inlijvingsceremonieel, en zo toch bij de kerk, in wat voor vorm ook, uitkomen. Ter illustratie: de KwaSizabantu beweging in KwaZulu-Natal is wel als niet-kerkelijke beweging begonnen, maar sticht nu toch haar eigen gemeenten. De kerkgeschiedenis bewijst dat altijd bewegingen geïnstitutionaliseerd raken op een gegeven moment in hun ontwikkelingsgeschiedenis. De kerk als forensische heilscategorie ter fundering van de zending laat zich niet onderdrukken. De institutionalisering moet daarom ook niet negatief worden beoordeeld; in tegendeel, wij merken op dat zo het verbond zich doorzet en heenbreekt door menselijke misvormingen van de zendingsbeweging. Als zodanig is het een positief teken van Gods voortdurende bemoeienis met mens en wereld.

De *Missio Dei* die in de zending als *missio ecclesiae* zich openbaart, fundeert haar forensisch. Zo wordt de kerk door God ingezet als schokbreker in het krachtenveld van de verbondswerkelijkheid van de schepping, waarbinnen centripetale en -fugale krachten tegen elkaar opbotsen. Dat de kerk alleen in de kracht van de Geest deze functie kan vervullen, hoeft geen nader betoog, evenmin als het feit dat zij in deze functie dagelijks tekort schiet. Maar zo kan wel duidelijk zijn dat het in ecclesiocentrische zending niet om de kerk op zich gaat; het gaat om de

realisering van het verbond in de wereld. Het mag dan wel draaien om de kerk, maar het gaat om de zending. De kerk moet zo wel gedynamiseerd worden, wil ze de zending niet stagneren. Een statische kerk is geen schokbreker in het krachtenveld van de verbondswerkelijkheid maar een stroomonderbreker: de krachten van de Geest naar de wereld toe worden door haar onderbroken tot schade van de *Missio Dei*. Een statische kerk heeft daarom ook geen toekomst.

6.3.4. *Verbond en zending: binnen- en buitenkant.*

Wij willen deze paragraaf afsluiten met een korte beschouwing over de relatie tussen verbond en zending door hen aan elkaar te relateren als binnen- en buitenkant van elkaar. Bij verbond als binnenkant van de zending geven wij speciaal aandacht aan de cultus en de wet in hun betekenis voor de zending, terwijl wij bij zending als buitenkant van het verbond speciaal stil willen staan bij de dynamische inclusiviteit van het verbond en dat in confrontatie met de traditie van het Gereformeerde Protestantisme. Dat er meer en andere themata behandeld zouden kunnen worden, staat vast. We willen slechts aangeven dat er theologisch perspectief zit in deze koppeling van verbond en zending.

6.3.4.1. *Verbond als binnenkant van de zending: de cultus.*

In ons dogmatische hoofdstuk stonden wij al stil bij de betekenis van de cultus voor het verbond. In aansluiting ook bij wat wij elders (Wielenga 1990:304vv) hierover schreven, plaatsen wij de volgende missiologische kanttekeningen bij de cultus. In de cultus openbaart de kerk zich als *ecclesia adorans*. Als *ecclesia adorans* is de kerk missionair van aard, omdat zij publiek God ontmoet en aanbidt. We zouden kunnen stellen dat in de eredienst hemel en aarde elkaar raken; het hoofd van de kosmos, hij die het verbondscentrum van de schepping vult, Jezus Christus gezeten aan Gods rechterhand in de hemel, is daar realiter in de Heilige Geest aanwezig, waardoor de ontmoeting plaats grijpt tussen God en zijn volk. In de eredienst vindt steeds weer opnieuw de verwerkelijking plaats van het scheppingsdoel, zij het in alle voorlopigheid onder het eschatologische voorbehoud. Zelfs al vindt de eredienst plaats ondergronds wegens vervolging, toch belijdt de kerk dat hier en nu rond Woord en sakrament, in aanbidding en lofprijzing de voltooide verbondswerkelijkheid zichtbaar wordt.

Het is dan ook legitiem in de zendingsarbeid van de kerk aan te werken op vestiging van gemeenschappen waar deze eredienst gestalte kan krijgen. Participeren in de eredienst betekent rechtsstreeks aangesloten zijn op het verbondscentrum, op de krachtcentrale van de geschapen werkelijkheid, waardoor mensen met kracht worden uitgerust en toegerust tot deelname aan de

missiones van de kerk en de *vocationes* van het verbondsvolk in de wereld. Daar ontvangen ze ook in de vergeving van zonden de moed om ondanks voortdurend falen voort te gaan met hun getuigend leven. De in de cultus vierende kerk is stimulator voor de getuigende kerk. Dat er ook allerlei verbanden liggen tussen de eredienst en de maatschappelijke werkelijkheid (Westland 1985), laten wij verder rusten.

Het is dan ook begrijpelijk dat juist in de eredienst de confrontatie plaats vindt tussen licht en duister, God en de afgoden. Paulus beschrijft die confrontatie in 1 Corinthe 10:14-22 in termen van het avondmaal. Men kan niet en vlees eten aan afgoden geofferd en het brood van het avondmaal, waardoor men gemeenschap ontvangt met Christus. In de eredienst kan maar één God tegelijk aanbeden worden, die zich in Jezus Christus ten volle heeft geopenbaard. Juist deze exclusiviteit veroorzaakt het anti-syncretistische karakter van de christelijke zending. Waar de eredienst het hart van de zending als *Missio Dei* en *missio ecclesiae* op aarde uitmaakt, is het confrontatieve onvermijdelijk in de zendingsbenadering van de kerk, hoe dwars dat ook staat op het religieuze pluralisme van een gesecculariseerd Westen of op het inclusieve gemeenschapsdenken van bijvoorbeeld Afrika (Van der Walt 1987). Dat confrontatie geen respect voor andere religies hoeft uit te sluiten, komt later nog ter sprake.

Het centraal stellen van de eredienst als hart van de zending houdt geen passief en introvert zendingsdenken in. In de Oosters-Orthodoxe kerken, waar de eredienst een veel centralere plek inneemt dan in veel protestantse kerken, is er dat gevaar wel geweest (Bosch 1991). Maar alle elementen van de protestantse eredienst hebben een missionair potentiaal (Wielenga 1990:304vv). Op de dag van de hemelvaart werden de leerlingen gemaand niet naar boven te blijven kijken maar naar voren - naar de tijd van Christus' wederkomst. Er wordt in de eredienst inderdaad naar boven gekeken om deste beter naar voren te kunnen kijken en het werk aan te pakken dat gebeuren moet in deze wereld voordat Christus terugkomt.

Zending is dan ook geen rusteloze beweging, waarin mensen adem tekort komen om God bij te kunnen houden in zijn gang door de wereld naar het einde toe. Aan dat gevaar is de zendingsbeweging in de 1960er jaren niet ontkomen: nieuwe exodussen stonden elk moment gereed om gelanceerd te worden, waarbij de kerk vrijwel altijd te laat kwam voor participatie en politieke organisaties de rol van heilsbeweging kregen toebedeeld. Daar is men thans wel van teruggekomen. God maakt al passen op de plaats, schenkt al rust, waarom dan ook de zondag een belangrijke dag behoort te blijven voor de christelijke geloofsgemeenschap. De zondag is waar de voltooide rust al anticiperend gevierd wordt. Daarom dat dan ook alle zorg en creativiteit besteed moet worden om aan die dag en met name aan de eredienst adequaat vorm te geven. Het

missionaire perspectief op de cultus houdt haar dynamisch open naar de wereld toe en gericht op de voleinding; het cultische perspectief op de zending schept ruimte voor innerlijke beleving en gemeenschappelijke viering van het heil als legitieme zendingdoeleinden, zodat de jachtige rusteloosheid uit de zending verdwijnt.

6.3.4.2. Verbond als binnenkant van de zending: de wet.

Na wat wij over de wet in 3.3.4.2 al hebben opgemerkt, kunnen wij nu kort zijn. In zending als *missio ecclesiae* gaat het niet maar om bekering van de zondaar en het planten van kerken waar de eredienst kan plaats vinden. Juist in de eredienst wordt de wet gelezen in kerken van het gereformeerde type. Het gaat in zending ook om het onderhouden van de wet als regel der dankbaarheid, mogelijk geworden door de wetsvervulling door Christus en door de vervulling met de Heilige Geest. Het gaat niet om twee verschillende zaken in cultus en wet, het gaat om twee alleen te onderscheiden maar op elkaar betrokken aspecten van de ene zaak van de verbondswerkelijkheid, die door de zending tot stand wordt gebracht. Zending bemiddelt geloofsgehoorzaamheid in het persoonlijke als ook het publieke leven. Dat hier in de zendingpraktijk allerlei voetangels en klemmen liggen, zal duidelijk zijn voor wie bedenkt dat de religies waar de zending zich mee confronteert, wettisch van aard zijn en hun eigen rechtsstelsels hebben die het hele leven omvatten. Hoeveel analoge ethische regels er ook aan te wijzen zijn tussen christelijk geloof en niet-christelijke religie, wat te danken is aan het feit dat ze de geschapen werkelijkheid gemeenschappelijk hebben waarvan Christus het integratiepunt is, toch zal juist ook hier confrontatie onvermijdelijk zijn. Zendingarbeid van de kerk grijpt naar haar aard in in de cultuur van hen aan wie het heil in Christus betuigd wordt. Culturen kunnen niet onberoerd blijven, waar het evangelie ter sprake wordt gebracht. Dat te verwachten, is miskennis van het wezen van het christelijke geloof. Maar deze kritische functie van de wet geldt niet minder de christelijke religie en de westerse cultuur zelf - op dit punt heeft Barth's religie-kritiek alle recht van spreken. Het recht om de wet van God aan mensen voor te houden, wordt ontleend aan Gods opdracht zelf; het bewijs dat de wet goed is om naar te leven, omdat ze aansluit op de verbondsstructuur van de werkelijkheid, zal moeten blijken uit het leven van Gods volk in kerk en samenleving, privaat en publiek. Christelijke moraliteit is goed voor mens en wereld. Het probleem is dat het zo weinig blijkt in de christelijke praktijk.

Maar zending waarin de wet van God geëerbiedigd wordt, kan dan ook niet alleen uit Woordverkondiging bestaan. Het leren onderhouden ervan zal ook in het leven gestalte moeten krijgen. In deze zin kan zending alleen maar holistisch plaats vinden, alle aspecten van het leven rakend. En al zal de kerk als ambtelijk gestructureerde kern van Gods volk haar beperkingen kennen en

begrenzungen erkennen bij de uitvoering van haar zendingsopdracht, ze zal de wet toch in praktijk moeten brengen. We geven slechts een voorbeeld ter verduidelijking: op het veld van de politiek zal de kerk zich terughoudend opstellen; ze is geen partij in geding; toch zal binnen de kerk vorm gegeven moeten worden aan normen als recht en gerechtigheid die op het politieke veld gelden. Ze zal dat doen niet alleen door bijbels licht op deze normen te laten vallen, maar ook door in haar eigen structuren hen toe te passen. Apartheid was dan ook kerkelijk gesproken een ketterij. Tegenwoordig wordt als testcase van deze toepassing van recht en gerechtigheid in de kerk zelf de positie van de vrouw in het ambt gezien. Komt het de zending van de kerk ten goede, indien de vrouw uit het ambt geweerd wordt, of juist niet? Afgezien nog van de bijbelse principes lijkt dit van cultuur tot cultuur te verschillen. Afgezien nog van de vraag naar diakonale zending in de vorm van allerlei ontwikkelingswerk, kan gevraagd worden hoe economische gerechtigheid in de kerk gestalte krijgt bij de prioritering van het budget. Als er wel geld is voor een duur kerkgebouw maar niet voor het diakonaat, is er sprake van geloofsongehoorzaamheid, wat de zending tegenwerkt. Het Christusgetuigenis in de wereld wordt er door beschadigd. De kerk zelf leeft dan niet vanuit de verbondswerkelijkheid waarin zij gesteld is. Dat juist de plaats van de wet binnen het verbond ruimte geeft voor een profetische roeping van de kerk naar de overheden toe, constateren we hier alleen, maar adstrueren het niet nader. Daar is al veel over geschreven; wij meenden te moeten benadrukken dat de kerk zelf in haar interne structuren de normen van recht, gerechtigheid en vrede, die in de wet verankerd zijn, moet nakomen en zo een voorbeeldfunctie vervult die haar getuigenis handen en voeten geeft in de praxis. Dat in Zuid-Afrika dit na 1994 nog even hard nodig is als daarvoor, zou aan de politieke situatie in KwaZulu-Natal anno 1997 geïllustreerd kunnen worden.

Wie wet zegt, heeft het ook over straf bij wetsovertreding. In het Oude Testament was er een uitvoerig rechtsstelsel om de strafpleging na te komen (Wenham 1978). In het Nieuwe Testament wordt er uitdrukkelijk gesproken over kerkelijke tucht. De ernst van wetsovertreding wordt er door onderstreept. Het verbond kent haar sancties, want is forensisch gefundeerd. Deze ernst zal ook de zending moeten kenmerken. In de concrete zendingspraktijk stuiten we overigens juist hier op een groot probleemveld, dat van de ritualisering van de tucht, waar we echter aan voorbij moeten gaan. Maar wet kan dan ook niet zonder cultus, want niet zonder de uitdeling van de genade en de bediening der verzoening die daar plaats vindt.

6.3.4.3. Zending als buitenkant van het verbond.

Uit ons dogma-historisch onderzoek bleek dat in de Gereformeerde Orthodoxie het verbond meer en meer vanuit een bepaalde uitverkiezingstheorie werd verstaan, waardoor het verbond veeleer

heilsordelijk dan heilshistorisch opgevat werd. Behalve dat zo aan de geschiedenis van het verbond met haar contingentie en coherentie geen recht gedaan kon worden (Wielenga 1998), ging er van deze verbondsbeschouwing geen missionaire drijfkracht uit. De blikrichting binnen het verbond werd omhoog gericht op de heilige en soevereine God voor wie men onwaardig was, en naar binnen gekeerd naar het hart waar de strijd om de geloofszekerheid zich afspeelde. Wanneer echter zending als buitenkant van het verbond wordt gezien, wordt de blikrichting naar buiten en naar voren gericht: naar de wereld en naar de verwerkelijking van het scheppingsdoel, waarbij overigens de blik omhoog en naar binnen niet moet worden verwaarloosd. Het gehele verbondsgebeuren is naar buiten gericht: de hele schepping maar ook alle mensen wil God in dit gebeuren opnemen, in deze relatie tot hem stellen. Het verbond is niet bedoeld om beperkt te blijven tot de grenzen van de kerk; de eredienst is voluit missionair van intentie en dimensie. Verbond is opgenomen in een doelgerichte geschiedenis en is dan ook bewegelijk van aard: ze neemt vorm aan op bepaalde plaatsen en tijden overeenkomstig geldende normen en patronen; ze is contingent, zolang de coherentie maar gehandhaafd blijft. Kortom, zending als *Missio Dei* dynamiseert het verbond en sluit een predestinatieans-causale inzet van de verbondstheologie in de zin van de Gereformeerde Orthodoxie uit. In een missionaire verbondstheologie wordt overigens de uitverkiezing niet ontkend maar een plaats gegeven in de doxologie, waarop iedere theologie wel moet uitlopen, wil het christelijk geïnspireerde en bijbels genormeerde theologie zijn.

6.4. Zending en schepping.

In deze subparagraaf plaatsen we onze dogmatische inzichten terzake van de schepping in een missiologisch kader. We verwijzen naar par. 2 van dit hoofdstuk voor de richtinggevende conclusies die we trokken uit ons onderzoek voor wat de scheppingsleer aangaat. Allereerst gaan we kort na hoe de relatie tussen schepping en zending in verbondsperspectief gezien kan worden. Daarna willen wij twee probleemvelden aan de orde stellen, die deze relatie moeten adstrueren: de inculturatie en de ecologie. Het zal duidelijk zijn dat wij deze twee probleemvelden maar zeer terloops kunnen betreden; het gaat ons er alleen om aan te tonen dat het op elkaar betrekken van zending en schepping vanuit een verbondsperspectief zinvol is en bij kan dragen tot het ontwikkelen van een verantwoorde theologische theorie van de zending die ook missionair bruikbaar is in de praxis.

6.4.1. Missionaire scheppingsleer.

Wanneer het verbond aan de schepping voorafgaand moet worden gedacht en als doel van de

schepping moet worden gesteld, terwijl we ook bedenken dat de schepping een verbondsstructuur heeft ontvangen, waarvan thans Jezus Christus het integratiepunt en centrum uitmaakt, is het verband tussen zending en schepping niet moeilijk te leggen. De schepping heeft voor zending als *Missio Dei* een objectieve capaciteit. Zij figureert niet alleen nadrukkelijk in Gods verbondstoeekomst - de nieuwe hemel op de nieuwe aarde -, zij faciliteert ook deze zending. De *Missio Dei* voltrekt zich op deze aarde via de mogelijkheden die deze aarde biedt. De aarde is des Heeren, en al wat daarop is, maar ook al wat daarin is, en al wat in het universum met deze aarde verband houdt. De natuur en de cultuur bevatten het potentiaal om gestalte te geven aan de *Missio Dei*. Dit lijkt ons de meest fundamentele overweging toe die in verband met zending en schepping gemaakt kan worden. Een missionaire scheppingsleer zal dan ook de unilateraliteit van de schepping als initiatief van de drie-ene God onderstrepen. De schepping kwam er terwille van het verbond, wat de zending opgang bracht en in beweging zette. Maar we kunnen ook formuleren dat de schepping er is ter wille van de zending als *Missio Dei*. Het doel der schepping wordt door de zending gerealiseerd. Schepping is op het verbond aangelegd en daarom staat zij structureel open voor zending. Omdat Gods zending nog niet voltooid is, heeft de aarde toekomst; de schepping zal verheerlijkt worden, zodra Gods zending voltooid is. In het eindoordeel gaan het nieuwe en oude op een ongekende wijze volledig in elkaar op: deze aarde zal vergaan en toch tegelijk de verblijfplaats worden van God. Dit ongekende en niet in te denken gebeuren zal door de drie-ene God worden voltrokken - soeverein en genadig: unilateraal. Zending houdt in dat de aarde onder een eschatologisch voorbehoud bestaat. Tegelijk mag benadrukt worden dat waar zending zich voltrekt, er al anticipaties op de beloofde toekomstige verbondswerkelijkheid ontstaan. In alle gebrokenheid en voorlopigheid wordt er al iets zichtbaar en tastbaar van Gods bedoelingen met de schepping, met de mens in deze wereld. Deze anticipaties wijzen juist in hun gebrokenheid en voorlopigheid van zichzelf af naar voren, naar het volmaakte wat God door het eindoordeel heen zal realiseren.

Omdat echter de *Missio Dei* zich manifesteert in de *missio ecclesiae*, zal er ook een bilateraal zendingsperspectief op de schepping moeten worden ontwikkeld. De verbondsstructuur garandeert de onderhouding van de aarde, van natuur en cultuur. Dit impliceert de menselijke gehoorzaamheid aan Gods wil, zoals bekend gemaakt in zijn canonieke openbaringsgetuigenis. De schepping is berekend op en afhankelijk van menselijke verantwoordelijkheid, waarbij we bedenken dat de mens niet slechts rentmeester van God over de schepping is maar Gods bondgenoot in zijn zendingsproject. In de verbondsgemeenschap met God wordt de mens pneumatologisch in staat gesteld zijn verantwoordelijkheid ten opzichte van de schepping te beleven en te realiseren. Ook na de zondeval blijft de aarde op heling aangelegd; de integriteit van de schepping blijft op de zendingsagenda van Gods volk staan. De heling van de door de zondeval geschonden

en gebroken schepping behoort tot de zending als *missio ecclesiae* samen met de heiliging van mensen met God verzoend door Jezus Christus.

Dit bilaterale perspectief op de schepping vanuit de zending betekent ook dat de kerk geroepen is gestalte te geven aan het verbond in elke cultuur met gebruikmaking van de mogelijkheden die deze aarde biedt. We komen op de problematiek terug in onze volgende paragraaf. Dat dit inderdaad kan, wordt onderstreept door het gegeven dat de aarde een christocentrische verbondsstructuur bezit, die principieel aansluiting vinden kan op de pogingen van de *missio ecclesiae* om het verbond gestalte te geven in een bepaalde cultuur. Het openbaringsgehalte van de schepping maakt haar ontvankelijk voor de boodschap van Gods verbondsbedoeelingen met mens en wereld. De boodschap van het evangelie wordt gezaaid in een bodem die potentieel dat zaad kan ontvangen en vrucht doen dragen. Dat daar intussen zo weinig van terecht lijkt te komen, dat er weerstand is tegen Gods bedoelingen wereldwijd onder alle culturen, moet op rekening geschreven worden van de centrifugale tegenkrachten die in de geschapen werkelijkheid werkzaam zijn sinds de zondeval. Hier zou verwezen kunnen worden naar Jezus' gelijkenis over de zaaier, wiens zaad voor het grootste deel niet in vruchtbare grond terecht kwam; of aan die andere gelijkenis over de vijand die des nachts onkruid zaaide tussen het tarwe. Dit betekent feitelijk dat er in de schepping ook weerstanden aanwezig zijn tegen Gods verbondsbedoeelingen; dat er in culturen krachten aanwezig zijn, die gericht zijn op vervorming daarvan. Wij komen op deze problematiek terug in onze slotparagraaf over zending en openbaring.

Wij menen dat er ook een forensisch perspectief op de schepping vanuit de zending is aan te wijzen. In de apocalyptische redevoering van Jezus in Matheus 24:14 wordt erop gewezen dat het einde pas komt, wanneer het Christusgetuigenis wereldwijd gehoord is geworden. Deze verwijzing is niet bedoeld om te fungeren in allerlei berekeningen om het wanneer van de wederkomst van Christus vast te stellen. De wederkomst is imminent en urgent maar valt principieel buiten chronologische berekeningen en is alleen in geloof te verwachten. Maar met name het getuigenis van de kerk in haar zending in woord en daad is de garantie dat de schepping en haar geschiedenis voortgang vindt. In deze zin is zending als getuigenis van Gods verbondsbedoeelingen met mens en wereld niet alleen teken dat het einde nabij is, maar ook bewijs van Gods liefde en genade jegens mens en wereld. Het getuigende verbondsvolk in *missio* en *vocatio* garandeert het voortbestaan van de schepping totdat de Heer van kerk en kosmos terugkomt en de zendingsbeweging tot rust gekomen zal zijn. Zending als *missio ecclesiae* is ook een bemoediging voor Gods volk dat Hij zelfs de tijd zal verkorten. Het uittrekken naar de wereld der volkeren, nodig geworden na de verwerping van Christus door Israel, is bewijs dat God de tijd al aan het verkorten is, al blijft dit verkortingsproces een ondoorgrondelijk geheimenis. Zending is in verband

met de schepping een forensische heilscategorie.

6.4.2. *Inculturatie: schepselmatige zending.*

We passen deze algemene overwegingen nu toe op een concreet probleem uit de missionaire praxis van de kerk. Duiden we eerst kort aan welke problematiek aan de orde komt bij het vraagstuk van de inculturatie. Missiologisch is dit thema een 'must' voor de kerk. Het ene evangelie moet in alle culturen gepredikt worden en daar thuis raken. De eeuwen door is bezonnen op dit thema onder verschillende benamingen als bijvoorbeeld indiginisatie en accomodatie (Bosch 1991:453; Burrows 1996:121vv) of ook possessio (Bavinck 1954, cf Visser 1997). We wijzen als voorbeeld kort op de possessio-gedachte van Bavinck, een der eerste Gereformeerde zendings-theologen in Nederland, die in het voetspoor van de bekende Gisbertus Voetius zijn zendings-theologie ontwikkelde.

Bavinck maakte bezwaar tegen een term als accomodatie, zoals gebruikt in de Katholieke missiologie, waar het functioneerde binnen de natuur-genade schematiek, wat een te optimistische aanwending van culturele vormen met zich meebracht (Visser 1997:251; cf Karecki 1993; Burrows 1996) met het niet ondenkbeeldige gevaar van syncretisme. Hij wil met twee woorden spreken over wat tegenwoordig inculturatie wordt genoemd. Aan de ene kant valt er als gevolg van Gods bemoeienis met de wereld der volkeren in elke cultuur veel waardevolle elementen en momenten te ontdekken, die in de loop der geschiedenis ook vaak hun direkt-religieuze lading hebben verloren. De zending als *missio ecclesiae* moet en kan niet anders dan gebruik maken van de cultuurvormen van het volk waaronder zij werkt. Maar zij kan dat dan ook. Alleen: dat zal niet kunnen zonder kritische toetsing van en in confrontatie met de bestaande cultuur en dat ook in correlatie met de bestaande maatschappelijke context. Dat uiteindelijk de inculturatie een proces is dat door de jonge kerk zelf moet worden ontwikkeld in theologisch en maatschappelijk opzicht, stond voor Bavinck buiten kijf (Visser 1997:253). De zending heeft zich hier terughoudend op te stellen. We constateren dat Bavinck vasthoudt, ook in navolging van Kraemer (1938), aan de kritische en confrontatieve spits van de openbaring ten opzichte van de culturen der volkeren, wat samenhangt met zijn erkenning van de uniciteit van het heil in Jezus Christus. We komen in onze slotparagraaf over de theologie der godsdiensten op dit punt nog terug. Uiteindelijk is voor de mate van inculturatie bepalend hoe het eigen christelijke geloof beschouwd wordt. Indien men, zoals A.Wessels of D.C.Mulder doen (Visser 1997:255), in andere religies heilswaarheid erkent, zal men anders tegen inculturatie aankijken dan Bavinck die dat ontkende. De term possessio is intussen met Visser af te wijzen als onbruikbaar in de huidige tijd. Wat Bavinck wilde, wordt tegenwoordig met inculturatie of contextualisatie benoemd. De term roept ook het westerse

koloniale verleden te veel in herinnering, waar Bavinck overigens een verklaarde criticus van was (zie Visser 1997). Het is niet helemaal billijk Bavincks standpunt als adaptatie te omschrijven. Adaptatie verraadt een Eurocentrisch vertrekpunt, waarbij de zendende instanties de neiging hadden een cultuur statisch te omschrijven, en daaruit die elementen te isoleren die zij aanvaardbaar achtten voor de inculturatie van het christelijk geloof. Afgezien nog van de statische cultuurbeschouwing van veel westerse zendingsinstanties, alsof er geen sprake zou zijn van een dynamisch acculturatie-proces in het leven van de volkeren waaronder men werkte, moet ook de eenzijdige actie tot inculturatie vanuit de zendende instanties aan de kaak gesteld worden. Terecht merkt Bosch op dat inculturatie van het evangelie slechts in *convivencia* kan geschieden, waarbij hij zich beroept op Sundermeier (1985). Het proces van inculturatie kan alleen op gang gebracht worden door de christelijke geloofsgemeenschap ter plaatse in samenwerking met de vertegenwoordigers van zendingsinstanties, die zich ervan bewust zijn dat zij het evangelie in hun eigen cultuur hebben ontvangen. Gods openbaring gaat bemiddeld door de *missio ecclesiae* een cultuur in, moet daar worden "rethought, reformulated and lived anew" in "a vital way right to the culture's roots", zo Bosch (1991:452). Dat zo de openbaring een transformerende kracht binnen een cultuur wordt, spreekt voor zich; dat zo ook de gestalte van de boodschap van de openbaring van cultuur tot cultuur kan verschillen, is evenzeer waar, al wordt het lang niet altijd onderkend of als legitiem aanvaard. De moeite is natuurlijk dat niet alleen de gestalte maar ook het gehalte van de boodschap van cultuur tot cultuur zou kunnen veranderen. De vraag wordt dan tot hoever dat aanvaardbaar is, een vraag die alleen samen met alle heiligen van alle plaatsen en tijden kan worden beantwoord in een voortdurende omgang met de Schrift. De *theologia in loco* moet een osmosis aangaan met de *theologia oecumenica*, waarbij de *missio ecclesiae* een bemiddelende rol kan spelen. Wij hebben de indruk dat Bavinck zich goed zou kunnen vinden in Bosch' omschrijving van wat hij zelf dan *possessio* noemde.

Bosch wijst ook op de grenzen van de inculturatie: de openbaring heeft ook een kritische functie binnen een cultuur; zij mag nooit gaan samenvallen met een bestaande cultuur, zodat het geloof niet anders wordt dan een religieuze dimensie van een bepaalde cultuur, als in het Westen het christelijk geloof overkomen is. Bosch wijst op het feit dat de christen ook vreemdeling op aarde is, zodat de openbaring altijd ook iets van een *Fremdkörper* in een cultuur blijft (Bosch 1991: 455). We herinneren hier aan de kritische en confrontatieve spits van de openbaring, waar Bavinck het over had. We herinneren ook aan onze opmerkingen over de centrifugale tegenkrachten die werkzaam zijn in de werkelijkheid, wat gevolgen heeft voor het inculturatieproces. Elke cultuur heeft ook een openbaringsvervormend potentiaal als gevolg van een inherente weerstand tegen de openbaring en haar inhoud.

Wij willen nu vanuit ons verbondsperspectief deze problematiek dogmatisch nader analyseren. We nemen daarbij ons uitgangspunt in Bosch' stelling dat het vertrekpunt voor de mogelijkheid van inculturatie gelegen is in de incarnatie. Hij fundeert de inculturatie christologisch. Ook in de Katholieke theologie neemt men daar zijn uitgangspunt, waarbij dan de incarnatie ook nog ecclesiologisch wordt uitgebreid (zie Karecki 1993: 152-158; Burrows 1996). Wij willen daartegenover uitgaan van de schepping als grond voor de inculturatie. Uiteindelijk was de incarnatie er terwille van de schepping, en niet andersom, zoals wij in ons dogmatische hoofdstuk uiteen hebben gezet. De schepping is fundamenteler dan de incarnatie. De incarnatie is er het bewijs van dat de schepping voor heling vatbaar is; de ten hemel gevaren mensgeworden Zoon van God als verbondscentrum van de geschapen werkelijkheid staat er door zijn Geest voor in dat inculturatie van de openbaring niet alleen mogelijk is maar dat de schepping daar principieel voor open staat en er dus een objectieve capaciteit voor heeft.

Wij menen dat er alleen met twee woorden vanuit het verbondsperspectief over de inculturatie van de openbaring, en zo van het canonieke openbaringsgetuigenis, gesproken kan worden. Aan de ene kant is inculturatie principieel mogelijk, omdat God overal en ten alle tijde zijn verbondsbedoelingen wil realiseren op aarde. De christocentrische verbondsstructuur van de geschapen werkelijkheid breekt in de kracht van de Geest door in de culturen der volkeren. Een cultuur is een respons op die structuur en een historisch bepaalde vormgeving ervan. Vanzelfsprekend is een cultuur daarom ook constant in beweging, betrokken als ze is in de geschiedenis van het verbond, wat, zoals we zagen, ook implicaties heeft voor de schepping. Daarom hoeft het niet te verbazen om in elke cultuur waarden en waarheidselementen aan te treffen. De openbaringskracht van de christocentrische verbondsstructuur van de schepping laat zich niet onderdrukken en laat zich pneumatologisch gelden, wat in elke cultuur positief te waarderen dingen oplevert. Hoe dichter bij het christocentrische centrum van de verbondsstructuur van de werkelijkheid, desto duidelijker zullen die dingen te onderkennen zijn. Er zijn in andere culturen ethische analogieën te ontdekken met wat in Gods verbondsvolk volgens het canonieke openbaringsgetuigenis voor normatief gehouden wordt. De zogenaamde huistafels uit Paulus' brieven illustreren dat.

Tegelijk, hoe dichter bij het christocentrische verbondscentrum van de werkelijkheid, des te schrijnender zullen ook de vervormingen van Gods verbondsbedoelingen aan het licht komen. Het is nog maar de vraag of het ethisch afschuwelijke en moreel absoluut verwerpelijke eerder aan de periferie van de verbondswerkelijkheid voorkomt dan nabij of in het centrum ervan. De Holocaust van 1939-1945 kwam in het zogenaamde christelijke Westen tot stand; de genocide in Rwanda in 1995 vond plaats in een land dat voor 75% christelijk wordt geacht; de barbarij van Apartheid geschiedde in een land dat per grondwet christelijk was verklaard, en waar 75% van

de bevolking zich tot een christelijke kerk rekent. De Islam, die godsdiensthistorisch dichterbij het verbondscentrum geplaatst kan worden dan bij voorbeeld de niet-theïstische traditionele religies van Afrika, is in haar fundamentalistische gestalte (Iran) niet minder een vervorming van Gods verbondsbedoelingen dan het zogenaamde christelijke Westen. Hiermee hebben we ook de andere kant van het probleem geraakt. Er is geen cultuur waarin God zijn verbondsbedoelingen niet zou kunnen realiseren. Principieel hebben alle cultuurvormen het potentiaal door God gebruikt te worden. Tegelijk is de weerstand tegen het gebruik van culturele vormen voor de verwerkelijking van Gods verbondsbedoelingen in elke cultuur en onder elk volk groot. Hoe sterker een cultuurvorm met de religie verweven is, des te moeilijker is zij transformeerbaar ten dienste van Gods openbaring. Het is niet vanzelfsprekend meer dat het potentiaal van elke cultuur ten volle aangewend kan worden. Afgezien nog van het feit dat zondige mensen het inculturatieproces moeten implimenteren, is de weerstand er tegen soms op het demonische af, wat ons, levend in het apocalyptische tijdvak, niet zou moeten verbazen. Optimisme is dan ook schuldige onverantwoordelijkheid. Tegelijk, pessimisme is ongelof in de transformerende kracht van de Geest en blindheid voor de vruchten die zijn werk al heeft opgeleverd: in de meeste culturen bevindt zich een kerk, hoe gebrekkig cultureel functionerend ook, en zijn er socio-economisch en politiek-maatschappelijk ook vruchten van het Christusgetuigenis aanwijsbaar - al was het maar het streven naar democratie in het huidige tijdsgewricht.

Het unilaterale verbondsperspectief op de inculturatie houdt in dat wij in vertrouwen op God aan het werk mogen en kunnen gaan bij de implimentering van het inculturatieproces; het hangt ten laatste niet van mensen af. Als het lukt, is het zegen. Het bilaterale perspectief verwijst ons naar onze verantwoordelijkheid in elke cultuur onder elk volk te zoeken naar de voor Gods verbondsbedoelingen toepasselijke vormen en gestalten, waarbij de lokale kerk de leiding heeft en overzeese zendingsvertegenwoordigers niet anders dan assisteren en helpen herinneren aan de grenzen van de inculturatie door het contact te onderhouden met de kerk wereldwijd. Het forensische perspectief brengt de Schrift als canoniek openbaringsgetuigenis in het spel, in het spoor waarvan de hele hermeneutiek meekomt, waar wij in dit bestek niet op in kunnen gaan. De vragen naar het onderscheid tussen vorm en inhoud van het openbaringsgetuigenis in de Schrift, naar het normatieve gehalte van de culturele vormen waarin de openbaring is neergeslagen in Israel voor de volkeren van vandaag die hun eigen religieuze en culturele tradities hebben, die soms ouder zijn dan die welke in de bijbel aan het woord komen: van hoeveel betekenis beantwoording van deze vragen ook is voor het inculturatieproces, ons ontbreekt de ruimte om erop in te gaan; en in het kader van onze studie mogen wij ze ook laten rusten. Punt in geding is dat in het inculturatieproces de bijbel als openbaringsgetuigenis het vaste oriëntatiepunt behoort te zijn, die koers en richting geeft aan het hele proces. De oriëntatie op de Schrift verzekert vast-

heid en zekerheid van het hele proces, zodat er gewaakt kan worden tegen cultuurrelativisme en syncretisme als ook tegen meerderwaardigheidsgevoelens, zo eigen aan de westerse cultuur. Nogmaals, de uitwerking van deze algemene richtlijnen kan in dit bestek niet worden aangepakt. We benadrukken slechts de absolute noodzaak van nauwe samenwerking tussen de bijbelwetenschappen en de missiologie; dat die er niet of nauwelijks is, moet grotendeels op rekening geschreven worden van de bijbelwetenschappen, waarin vertechniseerde specialisatie de opperhand heeft. Dat dwingt een missioloog ertoe om dan maar zelf bijbelwetenschappelijk te werk te gaan met alle risico daaraan verbonden, zoals juist uit deze studie blijken kan.

6.4.3. *Ecologie: missionaire scheppingsleer.*

Om na de inculturatie de ecologie te behandelen in het kader van een missionaire scheppingsleer vanuit een verbondsperspektief, is minder vergezocht dan het lijkt. Juist de christelijke traditie wordt schuldig gehouden voor de wereldwijde ecologische crisis (Kritzinger 1991:5vv). Wanneer de openbaring incultureert, mag de vraag gesteld worden of dat in overeenstemming gebeurt met de christocentrische verbondsstructuur van de schepping, zoals de canonieke Schrift daar normatief van getuigt. Inculturatie heeft een ecologische component. Komt de wereld in haar biotische en abiotische aspecten (Loader 1991) tot haar recht in de culturele vormen die de openbaring heeft aangenomen? Onze visie op de relatie tussen verbond, schepping en zending rechtvaardigt deze vraagstelling. Juist de zending heeft de westerse culturele vormgeving van de openbaring wereldwijd verspreid en in haar spoor kwamen allerlei ontwikkelingen mee als onderwijs, medische zorg en technologische *know how*, die desastreuze gevolgen hebben gehad juist ook voor het ecologisch evenwicht in de schepping. De eco-systemen staan wereldwijd onder druk. We komen terug op de vraag in hoeverre de bijbelse kosmologie hieraan schuldig verklaard moet worden; maar we willen eerst een aantal algemene dogmatische principes formuleren op basis van ons onderzoek tot nu toe om die daarna dan toe te passen op de ecologische problematiek. Dan zullen we ook in staat zijn ons een oordeel te vormen over de vraag waar de schuld voor de huidige crisis gezocht moet worden en in welke richting oplossingen gezocht moeten worden. We herinneren hier er al aan dat Loader (1991:47) terecht een onderscheid maakt tussen ecologie en conservering: conservering is toegepaste ecologie. Het kan in het kader van een theologische studie niet verwacht worden dat er richtlijnen voor conservering van de schepping ontwikkeld worden. De expertise daarvoor ontbreekt ons ook. Wel willen wij vanuit een bijbels-dogmatische geïnformeerde missiologische theorie nadenken over de ecologische implicaties van een missionaire scheppingsleer.

6.4.3.1. Schepping als *providentia*.

Olivier (1991:29) vraagt in het kader van de ecologische crisis uitdrukkelijk aandacht voor de leer van de *providentia dei*. Terminologisch lijkt het verwarrend te spreken over schepping als *providentia*, maar we onderscheiden duidelijk tussen schepping als begin en als *providentia*, waarmee we het aloude onderscheid tussen schepping en onderhouding onderschrijven. Maar de verbondenheid tussen schepping als begin en als onderhouding moet ook worden erkend, wat wij terminologisch dus uitdrukken met schepping als *providentia*. Hoe dit ook zij, juist de onderhouding en regering van de wereld vraagt volgens Olivier om *eco-justice*, wat hij verder uitwerkt binnen het raamwerk van het WK-proces van *Justice, Peace and the Integrity of Creation* dat sinds de 1970er jaren op gang gebracht is. Deze verwijzing naar Gods *providentia* past goed in onze verbondsmatige benadering van de schepping. Het is God die unilateraal de wereld in aanzijn heeft geroepen en thans door de Geest van zijn ten hemel gevaren Zoon onderhoudt en regeert. Omdat Christus als centrum van de verbondsstructuur van de geschapen werkelijkheid betrokken is bij deze onderhouding, kan niet anders dan geconcludeerd worden dat deze wereld, zoals ze thans (geworden) is, op heling en herstel is aangelegd. *Missio Dei* veronderstelt de *providentia dei*, want is gericht op de nieuwe hemel en nieuwe aarde, wanneer de verbondswerkelijkheid volledig zal zijn gerealiseerd. God draagt zorg voor de schepping in al haar aspecten en dat door zondeval en zondvloed heen totdat de zending zal zijn voltooid. We merkten al op dat het verbond in al haar fasen Noachitisch van aard blijft.

6.4.3.2. Schepping als opdracht.

Dat God van zijn bondgenoten medewerking verwacht ook in het zorgen voor de schepping, is hiermee gegeven. Carrick (1991:38) benadrukt terecht dat de mens meer is dan rentmeester van God over de schepping; mensen zijn Gods bondgenoten ook in zijn onderhouding van de aarde. We verwezen daar al naar in onze inleidende subparagraaf. Vandaar dat Loader (1991:52) gelijk heeft, wanneer hij Genesis 1:28 de eerste zendingsopdracht noemt: het beheer over de schepping. Dat past helemaal in de theorie die wij tot nu toe ontwikkeld hebben. Al draait het in de relatie tussen hemel en aarde om de hemel, het blijft gaan om de aarde, om de hemel op deze aarde, die daarom ook recht heeft op een ecologisch rechtvaardige en verantwoordelijke behandeling door de mens. Dat hiermee onlosmakelijk verbonden is het zoeken naar vrede en gerechtigheid (Olivier 1991), laten we verder rusten, maar is vandaag de dag haast een vanzelfsprekende constatering. Economie en ecologie zijn juist in een land als Zuid-Afrika geen makkelijke bedgenoten (cf Wilson 1989). Ook politiek en ecologie gaan lang niet altijd samen, zoals in Oost-Europa aangetoond kan worden, waar het communisme een ecologische woesternij heeft nagelaten. Maar het zou ook

aangetoond kunnen worden aan de politiek-ecologische problematiek van KwaZulu-Natal, waar natuurbewaring, grootschalige landbouw en de belangen van de plaatselijke bevolking vaak niet in een voor allen aanvaardbare balans gehouden kunnen worden.

6.4.3.3. Zending en ecologie.

In de zending als *missio ecclesiae* wordt een bepaalde, aan de bijbel ontleende kosmologie verspreid, die niet alleen maar vooral ook door de scheppingstradities wordt geïnformeerd (Van Zyl 1991:203vv). Behalve aan Genesis 1vv kan ook gedacht worden aan de Psalm- en Wijsheids-tradities. Kenmerkend voor de bijbelse kosmologie is de desacralisering en zo ook secularisering van de natuur, waardoor een op de toekomst gerichte levensorientatie mogelijk werd en zo ook de ontwikkeling, de ontplooiing en ontsluiting van de geschapen werkelijkheid. De schepping brengt de mensen tot aanbidding van de Schepper, tot verwondering over het wonder van de kosmos en zo ook tot verantwoordelijk bondgenootschap met God terzake van de schepping. De *Missio Dei* voltrekt zich zo op weg naar de beloofde toekomst. Het is onmogelijk de bijbelse kosmologie van de ecologische crisis de schuld te geven. Juist een verbondsmatige benadering van zending opent de ogen voor de verbondenheid tussen het heil van de mens en de heling van de schepping. Dat intussen de christelijke geloofsgemeenschap mede schuldig staat aan die crisis, is evenmin voor tegenspraak vatbaar. In rekening moet gebracht worden de vervorming van het christelijk geloof onder invloed van de Verlichting met zijn subject-object splitsing, het rationalistische vooruitgangsgeloof, het vertrouwen in de maakbaarheid van de wereld door middel van wetenschap en techniek. Dit vertechniseerde wereldbeeld is vooral in deze eeuw tot een werkelijkheid geworden. Dat kerk en theologie in het algemeen hier geen verweer tegen hebben gehad, mag hen als schuld worden aangerekend. Carrick gebruikt in dit verband de termen *persuaders* en *reminders*, "updated terms for blessing and curse" (1991:38v). Als de mens ecologisch verantwoordelijk handelt, gaat het merkbaar beter met de aarde; zo niet, dan merken de mensen dat aan de gevolgen voor de leefbaarheid van de aarde. In de gevolgen van het handelen van de mensen komt Gods zegen of vloek openbaar. Toen Israel in een ecologisch wanbeheer de grond haar sabbatten onthield, Leviticus 25 (Wielenga 1996a), vergoedde de Schepper haar die sabbatten door Israel in ballingschap te sturen. Het ecologische wanbeheer was een gevolg van de monarchale economie die sinds Salomo breed om zich heengreep (Wielenga 1990). Het ging ook gepaard met onderdrukking van de kleine boer en de arbeider op het platteland. Ook toen stond vrede, gerechtigheid en de integriteit van de schepping al op de agenda van Gods verbondsvolk, en ook toen al ging het fout. In de bijbel kan de religieuze dimensie van de werkelijkheid nooit worden losgemaakt van andere zoals de ecologische, de economische en politieke. Vandaar dat de oplossing van de ecologische crisis in toenemende mate van de

wereldreligies wordt verwacht (Olivier 1991). Die uitdaging moet het christelijke geloof niet laten liggen. Of hier samenwerking met andere religies mogelijk is, moet niet bij voorbaat worden uitgesloten; wij komen er in onze slotparagraaf op terug.

Toch moet er tegen gewaakt worden de natuur te romantisch te beschouwen. Van de Beek (1996) wijst terecht op het bedreigende karakter van de natuur als schepping. Van Zyl (1991:210) maakt attent op het bijbelse motief van overleving van de door de natuur bedreigde mensheid op aarde (zie ook boven 3.2.1.2). Juist toen mensen dachten de natuur naar de hand te kunnen zetten, het beheer over de schepping veilig gesteld te hebben, blijkt dat zij des te bedreigender geworden is: verdunnende ozonelagen, verdwijnende regenwouden, oprukkende woestijnen, bedreigende ziekten. Juist op het punt van ziekte en gezondheid blijkt hoe bedreigd de mens op deze aarde is, en nergens meer dan juist in Afrika. Olivier (1991) wil een theologie van de eindigheid ontwikkelen. Wat daarvan ook te denken, terecht dat juist in de zending de eindigheid van mens en wereld wordt benadrukt. Er is geen eeuwig leven aan deze kant van de dood, er is geen nieuwe aarde aan deze kant van het laatste oordeel bij de terugkomst van Christus als Heer. De aarde heeft begrenzingsbronnen; bronnen kunnen uitgeput worden; de mens blijft een bedreigd species in het universum, en de aarde slechts een vlekje in het heelal. We leven bij de gratie van de *providentia dei*. De schepping roept niet alleen verwondering maar ook ontzetting op en dat zelfs weer in toenemende mate. Dat zit niet alleen in de schepping ingebakken - sinds de zondeval, belijden wij in geloof -, dat is ook gevolg van menselijk wanbeheer. Een *reminder* van overtreding van het Noachitische verbond! Vandaar dan ook dat in het getuigenis van de kerk op beide aspecten van de aardse werkelijkheid gewezen moet worden. Daarover willen we tenslotte iets opmerken.

6.4.3.4. De missionaire taak der kerk terzake van de ecologie.

Natuurlijk zou er ook over de *vocationes* van de gelovigen individueel als ook gezamenlijk in verband met ecologie gesproken kunnen worden. Wij beperken ons tot de ambtelijke kerk en haar verantwoordelijkheid, zoals zij die in haar getuigenis in woord en daad gestalte kan geven. Allereerst valt dan te wijzen op het bewustmakingsproces dat de kerk op gang kan brengen in prediking, catechese en pastoraat; en vooral ook in haar vieringen (Carrick 1991:39). Deze viering zou in het gereformeerde protestantisme juist op de sabbat, de zondag, vorm kunnen vinden. In de erediensten zou er creatiever aandacht aan de schepping geschonken moeten worden. Juist de lezing van de Decaloog in deze traditie zou eraan moeten herinneren dat ook het vee recht op rust heeft. Behalve sabbatten, waren er sabbatsjaren en zelfs een jubeljaar, Leviticus 16. In de vieringen kan juist ook de aanbidding en de verwondering een plaats krijgen en er gewerkt worden aan wat Carrick een "spiritual formation" heeft genoemd als basis voor verantwoord *earth-management*.

Vervolgens moet er gelet worden op hoe de kerk een voorbeeld geeft van verantwoorde omgang met de schepping. Niet alleen in zaken van vrede en gerechtigheid maar ook op het punt van verantwoorde omgang met de schepping zal de kerk naar concrete vormen moeten zoeken die haar getuigenis met het woord onderschrijven. Al was het maar het gebruik van gerecycled papier op kerkelijke vergaderingen of ecologisch verantwoord beheer van kerkelijke gronden of minder gebruik van plastic keukengerei in kerkelijke gebouwen. In elk geval, in een missionaire scheppingsleer vanuit verbondsperspectief is er ruimte te over om aan de ecologie plaats te geven. Het welslagen van de inculturatie van de openbaring zal mede daaruit blijken, of de aarde er wel bij vaart.

6.5. Zending en openbaring.

In deze laatste paragraaf van onze studie willen wij de theologie der godsdiensten aan de orde stellen, en dat vanuit ons verbondsperspectief. Dat we met dit thema eindigen, is missiologisch verantwoord. In de zending komt het uiteindelijk aan op de ontmoeting tussen het christelijk geloof en de niet-christelijke religies, tussen christenen en anders-gelovigen, zoals de moderne terminologie luidt, waarmee we niet helemaal instemmen, omdat het confrontatieve en normatieve moment zo uit de ontmoeting kan worden geëlimineerd. Maar in de theologie der godsdiensten moet blijken in hoeverre onze verbondsmatige benadering van zending recht van spreken heeft naast of zelfs in plaats van andere benaderingen. We herinneren eerst aan de bijbelsdogmatische resultaten van onze studie terzake van verbond, schepping, openbaring en zending. Daarna beschrijven we kort de problematiek, waar het over gaat, wat tegelijk als inleiding kan dienen in de theologie der godsdiensten, waarin we onze eigen benadering in kritische aansluiting bij Kraemer (1938) en Bavinck (1966; cf Visser 1997) proberen te verwoorden.

6.5.1. *Over verbond, schepping en openbaring.*

Door verbond en schepping op elkaar te betrekken als binnen- en buitenkant van elkaar; vervolgens door verbond en schepping te relateren aan openbaring van God, zodat de schepping openbaringsgehalte bezit; en tenslotte, door zending als *Missio Dei* en als *missio ecclesiae* te beschrijven binnen de perimeters van verbond en schepping, komt als vanzelf de vraag op naar de relatie tussen openbaring en zending. Het volgt logisch uit onze onderzoekresultaten dat een verbondsmatige benadering van zending die in deze wereld gerealiseerd moet worden, niet anders dan op openbaring aangewezen is. Zending en openbaring zijn zo correlaat aan elkaar: zending in onze definitie roept de openbaring op, terwijl openbaring zending veronderstelt. Dat houdt in dat wij zending in verband dienen te brengen met Christus als het centrum en integratiepunt van

de verbondsstructuur van de schepping, maar ook met Gods openbaring, zoals die in zijn heilsdaden in Israel en in Christus zich voltrok en waarvan de bijbel normatief getuigenis aflegt. Juist het openbaringsgehalte van de schepping staat er garant voor, zagen we, dat inculturatie van de openbaringsboodschap in elke cultuur een objectieve mogelijkheid is, ook al moeten we ook rekening houden met het in elke cultuur inherente verzet tegen die boodschap. In elke cultuur breekt de christocentrische verbondsstructuur door, wat in elke cultuur in meer of mindere mate waardevolle, waarachtige en waarheidsgetrouwe elementen oplevert, al naar gelang zij naar het verbondscentrum toe of zich ervan af beweegt. Betekent dit dat ook elke religie als diepte-dimensie van cultuur (Van der Walt 1997a:447) gekenmerkt wordt door die verbondsstructuur van de schepping, en dat er dus behalve ethische ook verbondsanalogieën op te merken zijn tussen christelijk geloof en niet-christelijke religies, waardoor de niet-christelijke religies op de een of andere wijze *soteriologisch* relevant worden? Wij merken nu al op dat het inherente verzet tegen de centripetale krachten van het verbondscentrum die in een cultuur werkzaam zijn, de religie, zelfs of juist ook de christelijke religie, niet onberoerd zal laten. In een apocalyptisch te interpreteren werkelijkheid zal de openbaring vervormende kracht van de Boze serieus genomen dienen te worden juist in de missionaire theologie. Wij zullen in onze volgende subparagraaf in dienen te gaan op de huidige evalueringen van de niet-christelijke religies vanuit soteriologisch perspectief. Onze interesse is niet wat er allemaal aan goeds en schoons te ontdekken valt in de religies der volken, en hoezeer zij gerespecteerd behoren te worden. Dat is voor ons een *sine qua non*, die samenhangt met de basishouding van een missionaire benadering van andere religies, door Bosch omschreven als *bold humility* (Saayman 1996). Het is ook een godsdienstwetenschappelijke benadering, die wij in deze paragraaf niet volgen. Maar bieden ze heilswegen naar God op grond van de in hen manifeste verbondsstructuur van de schepping, waarop zij gesystematiseerde reacties zijn?

Maar niet minder moet zending in verband gebracht worden met zoals God zich in Israel en in Christus geopenbaard heeft volgens het canonieke openbaringsgetuigenis in de Schrift. De inhoud van de zending, en zeker als *missio ecclesiae*, wordt bepaald door wat wij uit de bijbel weten. Het behoort centraal te gaan in zending om het Christusgetuigenis, om orientatie op het integratiepunt van de schepping, het centrum van het verbond, wil het verbond gerealiseerd kunnen worden en zo het doel der schepping bereikt. Betekent dit dat de kerk in haar zending de enige heilsweg aanwijst, die er is? Vragen naar continuïteit en discontinuïteit tussen Gods openbaring in de schepping en uiteindelijk in Christus dringen zich dan aan ons op. Verwerping van de natuur-genade schematiek van de Katholieke theologie verhevigt de problematiek en de inherente spanning van deze vraagstelling. Een bekende reactie als van Barth om elke religie, inclusief de christelijke, als vals te bestempelen, waardoor er alleen maar sprake van discontinuïteit is tussen openbaring en

religie, is ook weinig bevredigend (Kraemer 1938, die dan ook Brunner en niet Barth volgde in zijn missiologie), te meer als we bedenken dat de religieuze ernst ervan opgeheven wordt door zijn christomonistisch universalisme. Juist op het vlak van de theologie van de godsdiensten ervaren wij hoezeer ons kernen ten dele is en ons verstaan fragmentarisch. Er zullen vragen open blijven; toch zal er vanuit een verbondsperspectief op zending zinvolle dingen gezegd kunnen worden over de hier aangesneden problematiek, waarbij we opnieuw niet naar volledigheid streven; het gaat ons erom te laten zien dat een verbondsmatige benadering van zending ook op dit probleemveld van de missiologie perspectieven biedt.

6.5.2. Continuïteit en discontinuïteit.

Van meetaf aan is de kerk gekonfronteerd geweest met de vraag naar de verhouding tussen de christelijke boodschap en de culturen waarbinnen zij thuis moest raken in confrontatie met de religies die zij daar ontmoette. Van der Walt geeft een handig overzicht van de discussie (1997a:374vv) vanaf de kerkvaders tot op Thomas van Aquino onder het hoofdje *The relationship between faith and knowledge*. Allerlei posities die destijds al bediscussieerd werden, worden vandaag weer volop gethematiseerd in het debat over christelijke zending en/of dialoog (zie van Lin 1974; 1993; Bosch 1991: 474vv) in relatie tot de niet-christelijke religies. Wij nemen ons uitgangspunt niet in de vergelijkende godsdienstwetenschap, die min of meer neutraal-objectief de religies meent te kunnen vergelijken en de overeenkomsten centraal stelt. Dat die overeenkomsten er zijn, hoeft ons niet te verbazen, als we bedenken dat alle religies, inclusief de christelijke, binnen het christocentrische verbondsbereik van de geschapen werkelijkheid responderen op de centripetale krachten van christocentrische verbondscentrum, wat openbaringsgehalte heeft. God heeft zich niet onbetuigd gelaten aan de volkeren; er is duidelijk bemoeienis van God met de volkeren, zoals die uitkomt in zijn *providentia* maar niet minder in de openbaring van zijn heerlijkheid, zoals die in zijn eeuwige kracht en goddelijkheid zich aan hen opdringt, Romeinen 1:18vv. Maar temidden der volken openbaarde God zich ook in Israel, en speelde de heilsgeschiedenis zich ook af voor de ogen der omringende volkeren; zoals ook het gebeuren in en rond Christus in kruis en opstanding temidden van het Romeinse rijk zich afspeelde, zij het aan de periferie. Maar ook door middel van het getuigenis van de kerk werd het openbaringsgehalte van de geschapen werkelijkheid niet alleen versterkt maar verduidelijkt. In een religie als de Islam is duidelijk sprake van een reactie op Gods openbaring zoals die zich aan Mohammed opdrong via "natuur en Schriftuur" (Dekker 1996). Wie hedentendage over religies spreekt, zal niet heen kunnen om de invloed van het christelijk geloof op die religies; de opleving van Hindoeïsme en Boeddhisme laat zich niet verstaan zonder de zendingsbeweging van de christelijke kerken (Bosch 1991:476). God laat zich niet onbetuigd in het midden der volkeren. Hier moet ook herinnerd worden aan wat wij

opmerkten over de geschiedenis die verbond en schepping en zo de openbaring doorlopen. Er lijkt in de tijd van de patriarchen veel meer gemeenschappelijk religieus besef tussen Abraham en de omringende volkeren te zijn geweest dan in de tijd voor en na de ballingschap. Zo zou het kunnen zijn dat Paulus meer religieus besef bij de volkeren kon veronderstellen in zijn tijd dan momenteel in een verseculariserend Westen het geval is. Tegelijk zou in Afrika meer dan in het Westen rekening gehouden kunnen worden met religieuze beseffen, waar in de zending van gebruik gemaakt kan worden. Romeinen 1-2 zouden dan niet zonder meer hermeneutisch onbemiddeld in de huidige tijd kunnen worden toegepast (Dekker 1996:101). Paulus schreef een brief in zijn situatie en geen systematisch traktaat over de theologie der godsdiensten. Het historische aspect van onze verbondstheologie opent de ogen voor de contingentie van de openbaring zonder dat daar de coherentie aan opgeofferd hoeft te worden. Kortom, niet ontkend hoeft te worden dat er in andere religies openbaring van God respons heeft opgeroepen, die ook vorm en gestalte heeft gekregen in de religieuze systemen, die Bosch terecht als werelden in zichzelf typeert (1991:484; cf Kraemer 1938). Zending veronderstelt openbaring van God in de religies der volkeren; God is daar al aan het werk nog voordat er sprake is van zending als *missio ecclesiae*. Unilateraal openbaart God zich al, waarbij de *modi* der openbaring wel onderscheiden maar niet gescheiden, laat staan tegenover elkaar gesteld kunnen worden.

We zijn het eens met Van de Walt (1997a:93vv) dat Gods openbaring één en ongedeeld is. Juist daarvan getuigt de Schrift. Wat God in natuur, geschiedenis en geweten aan de volkeren bekend maakte, staat niet haaks op wat hij in en door Israel, in en door Christus, in en door de kerk door middel van de bijbel als openbaringsgetuigenis geopenbaard heeft. Gods heilsopenbaring waar de bijbel van getuigt, past op wat erin de geschapen werkelijkheid van God kenbaar is en wat in cultuur en religie daarvan doorgedrongen is met dien verstande dat de vervormende kracht die sinds de zondeval inherent is aan de schepping serieus genomen wordt. Er is geen naadloze aansluiting tussen wat van God gekend kan worden in natuur, geschiedenis en geweten en door middel van de bijbel; dat was het standpunt van de natuurlijke theologie, waarin de ratio overschat werd als kenweg van de scheppingsopenbaring en de kenweg blokkerende invloed van de Boze onderschat. Maar feit is dat Gods openbaring plaats grijpt binnen de geschapen werkelijkheid door middel van wat de schepping aan mogelijkheden biedt. Ook de bijbel zelf deelt volop in deze creatuurlijkheid (Van der Walt 1997a:93). En daarop moeten mensen responderen, wat negatief of positief kan uitpakken. In het krachtenveld van centripetale en -fugale krachten in de geschapen werkelijkheid worden mensen aangesproken door God in zijn openbaring. Religies zijn cultureel gsystematiseerde antwoorden op Gods openbaringswerkelijkheid. Maar ook al valt er structureel veel te herkennen in de religies der volkeren, wat ook terug te vinden is in de religie van Israel en de kerk volgens de bijbel, de kernvraag is die naar de richting waarin zij zich

begeven. Zijn ze gericht op het verbondscentrum Jezus Christus of juist niet? De richting is doorslaggevend in een theologische beoordeling van de soteriologische kwaliteit van een niet-christelijke religie. Kan godsdienstwetenschappelijk aan deze normatieve vraag voorbijgegaan worden, theologisch kan een normatief oordeel niet ontweken worden over het soteriologische gehalte van een niet-christelijke religie. Vanuit het christelijk perspectief, zoals ontwikkeld in de bijbel, kan dan alleen maar met Paulus gezegd worden dat iedereen gezondigd heeft, Jood en heiden, en het heil in Jezus Christus en die gekruisigd nodig heeft, Romeinen 3:23. Niet de mens die God zoekt staat dan centraal, als vrijwel in alle religies het geval is, maar God die ongevraagd de mens zoekt en daarom ook mens werd en door kruis en opstanding de verzoening realiseerde en zo de verbondsrealisering garandeerde.

Soteriologisch kunnen de niet-christelijke religies niet als (gedeeltelijke of anonieme) heilswegen aanvaard worden. Met Visser 't Hooft en tegenover Knitter (cf Braaten 1995) benadrukken wij het *no other name* en zo de exclusiviteit van het christelijke geloof als weg tot heil en heling van mens en schepping. Anders wordt de basis onder zending als *Missio Dei* en zo als *missio ecclesiae* weggehaald en de bestaansgrond van de kerk gerelativeerd (zie Anderson 1996). Dit wil niet zeggen dat er tussen de verschillende religies geen samenspreking of -werking mogelijk is op creatuurlijke basis, op basis van de gemeenschappelijkheid die door de verbondsmatige structuur van de schepping wordt gefundeerd. Er zal dan gezocht moeten worden naar een gemeenschappelijk waardenstelsel om samenwerking in concrete situaties mogelijk te maken - bij voorbeeld terzake van vrede en gerechtigheid of de conservering van de aarde. Wel moet hierbij bedacht worden dat het steeds om vóórlaatste doeleinden gaat, om binnenwereldlijke programma's die voor een christen de uiteindelijke realisering van het verbond moeten helpen faciliteren, wetend dat een Hindoe of een Islamiet andere uiteindelijke doeleinden voor ogen staan. Deze concrete, historisch bepaalde interreligieuze samenwerking mag dan ook niet ten koste gaan van de zending. Dat hoeft ook niet, omdat God alles wat de schepping ontsluit overeenkomstig haar verbondsstructuur, kan laten meewerken ten goede aan de uiteindelijke realisering van zijn scheppingsdoel. De vraag of de hier beoogde interreligieuze samenwerking kans van slagen heeft, indien de heilsvraag niet gerelativeerd wordt, zal van plaats tot plaats verschillend beantwoord worden. Hoe dichter bij het grondvlak van de religieuze praktijk, des te minder rooskleurig onzes inziens de toekomst voor zo'n samenwerking eruit ziet.

In dit verband is het goed op te merken dat de de godenspot in II Jesaja intern functioneerde, zoals ook Paulus in zijn brief aan de christelijke gemeente van Rome veel donkerder tonen aanslaat in zijn beschrijving van het heidendom dan in de toespraken tot de heidenen, die in Handelingen worden weergegeven (Bruce 1980). Christenen worden gewaarschuwd geen heil buiten

Christus te zoeken in andere religies. De orientatie op de God van Israel en de Vader van Jezus Christus is inderdaad exclusief. De richting kan alleen maar op Christus, Heer van kerk en kosmos, geïntendeerd zijn - of ervan af. Maar in de benadering van heidenen is Paulus op zoek naar aangrijpingspunten om zijn boodschap te laten landen. Hij benadert zijn gehoor welwillend en positief, zonder hun religieuze systemen soteriologisch aanvaardbaar te achten. Er is dus een spanning tussen Paulus' externe en interne benadering van het heidendom in zijn dagen. Zoals Van der Walt terecht opmerkt: de structuur van de werkelijkheid is het zelfde voor christen en niet-christen; dat geeft ruimte voor openheid en flexibiliteit. Maar het verschil zit in de richting waar de religieuze werkelijkheid op betrokken is (1997a), waar men voor gekozen heeft. En dan komen de overeenkomsten tussen christelijk en niet-christelijk geloof, die er zijn en waar Paulus gebruik van maakt, er toch heel anders uit te zien (Van der Walt 1997a:80). Ook in zijn redevoeringen, in Handelingen weergegeven, oordeelt Paulus de niet-christelijke religies (Kraemer 1958) en ontwijkt hij de schuldvraag niet. Ook andersgelovigen hebben het heil Gods in Christus nodig, willen zij de werkelijkheid verstaan waarin zij zich bevinden, antwoorden vinden op vragen die universeel zijn, mee helpen aan de ontsluiting en ontplooiing van de schepping, en zo ook ontkomen aan de komende toorn van God over zonde, onrecht en ongerechtigheid, een toorn die zich thans al openbaart van de hemel op aarde - we herinneren hier aan wat Carrick opmerkte over *reminders* en *persuaders* in de schepping. In de huidige situatie zal er tegelijkertijd op verschillende niveaus gesproken moeten worden; verwarring van niveaus, als plaats vindt in veel moderne zending-als-dialoog programma's, komt het getuigenis van Gods openbaring in Christus in "natuur en Schriftuur" niet ten goede.

We laten een van de moeilijkste vragen van de theologie van de godsdiensten zo eigenlijk liggen: die naar de schuld van de heidenen. Jood en heiden zijn niet te verontschuldigen en hebben verlossing in Christus nodig, zo Paulus in Romeinen 1:18vv. Bavinck (1966; cf Visser 1997) meende dat heidenen de openbaring van God wel ontvangen, anders zouden ze niet schuldig gehouden kunnen worden; maar onbewust onderdrukken zij die openbaring, die vervormd terug komt in de religies der volkeren. Maar juist het onbewuste van het proces, en het onvermijdelijke ervan deel als men uitmaakt van de religieuze wereld waarin men functioneert, ondergraaft onzes inziens juist de schuld. Kan iemand schuldig gehouden worden voor iets dat onbewust gebeurt en wat hem of haar eigenlijk overkomt? De psychologiserende verklaring van Bavinck is aantrekkelijk; het maakt enigszins inzichtelijk hoe het komt dat Gods toch niet onduidelijke openbaring niet overkomt. Visser meent dat een dergelijke psychologiserende verklaring aansluiting vinden kon in de toenmalige religieuze wereld van Paulus (1997:139vv). Wij blijven hier toch aarzelingen houden. Zonder te ontkennen wat Bavinck hier poneert ter verklaring van het ontstaan van religies, vragen we ons toch af of er zo eigenlijk wel sprake kan zijn van schuld voor God voor iemands persoon-

lijke reactie op Gods openbaring. Wij zouden willen stellen dat er over het algemeen geen persoonlijke schuld is voor het gegeven dat men deel uitmaakt van een bepaalde religieuze wereld. Er is geen subjectieve keuze voor of tegen Gods openbaring gemaakt, waar schuld op gebaseerd zou kunnen worden. Men kan mensen als aanhangers van hun verschillende religieuze systemen niet loswikkelen uit die systemen, alsof God zich met mensen individueel bemoeit en zich niet aan hen onbetuigd laat zonder dat die bemoeienis niet ook die systemen zou raken. Het heidendom wordt verworpen als heilsweg, en zo worden de aanhangers ervan objectief schuldig gehouden en verklaard, wat in de confrontatie met het Christusgetuigenis aan het licht komt. Daarvóór leefden heidenen in de tijden der onwetendheid, waarin zij zich niet bewust waren van schuld voor God. Er leefde onder hen ook geen behoefte aan het heil Gods in Christus. Men meende al de antwoorden al te kennen of binnen hun eigen religieuze systeem te kunnen vinden. Het onderdrukkings- en vervangingsproces is niet allereerst en allermeeft iets dat op het persoonlijk-individuele vlak plaats vindt, maar op dat van het collectief-bovenpersoonlijke. De misschien oorspronkelijk persoonlijke schuld is in de loop van de geschiedenis, waarin de religieuze tradities zich geaccumuleerd hebben, geïnstitutionaliseerd, waarvoor niemand persoonlijk verantwoordelijk gehouden kan worden, tenzij men het Christusgetuigenis gehoord heeft en verworpen, waardoor men inderdaad persoonlijk schuldig gehouden kan worden. Er moet dus onderscheiden worden in de schuld der heidenen vóór en na de ontmoeting met God in Christus. Als de openbaring in volle kracht de mens ontmoet, is de tijd van kiezen en schuldig zijn aangebroken. Daarvóór heeft de schuld toch een ander karakter. Dit onderscheid maakt het mogelijk enerzijds de andere religies als heilswegen voluit af te wijzen; is er zelfs ruimte voor godenspot en kritiek op de religies als wegen die voor de christen onbegaanbaar zijn. Tegelijk kan in de missionaire benadering van aanhangers van andere religies mildheid betracht worden, respect worden opgebracht voor wat er goed en waar in is, en toch gewezen worden op de ontoereikendheid van hun religieuze systemen, waarbij niet alleen op de bijbel als openbaringsgetuigenis een beroep gedaan kan worden, maar ook op de scheppingsopenbaring. De schepping wordt er letterlijk beter van, het leven leefbaarder, de samenleving menselijker, indien men Christus als de weg, de waarheid en het leven aanvaard en zo ook aan de komende toorn van God ontkomt. Een heel zwaar accent komt dan wel te liggen op de kerk als proefpolder van de nieuwe werkelijkheid, op de voorbeeld-functie van het christelijke leven. Worden mensen inderdaad menselijker, als ze christen worden? Een verbondsmatige benadering van zending moet daar wel toe leiden, wil ze recht van spreken hebben. Uiteindelijk zal onze studie niet alleen aan academische maatstaven moeten voldoen, maar op haar bruikbaarheid in de missionaire praxis moeten worden getoetst.

GEBRUIKTE LITERATUUR

- Aagaard, J. 1973. Trends in Missiological Thinking during the Sixties. In: *International Review of Mission*, 52/245 (:8-25).
- Aalders, GC. 1957. *Ezechiël I (COT)*. Kampen: Kok.
- Adriaanse, HJ, Krop, HA & Leertouwer, L. 1987. *Het verschijnsel theologie*. Over de wetenschappelijke status van de theologie. Meppel/Amsterdam: Boom.
- Alt, A. 1953. Der Gott der Väter. In: *Kleine Schriften I (1-78)*. München: Beck-sche Verlagsbuchhandlung.
- Amelink, H. 1994. *Paulus*. De apostel en zijn evangelie. Kampen: Van de n Berg.
- Anderson, GH. 1996. Theology of Religions - The Epitome of Mission Theology. In: Saayman, WA. & Kritzinger, JNJ. eds. *Mission in bold humility*. David Bosch' work considered. Mary Knoll: Orbis Books.
- Andriessen, P & Lenglet, A. 1971. *De brief aan de Hebreëën*. Roermond: Romen.
- Anderson, BW. 1986. *Understanding the Old Testament (4th Impression)*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Ball, DM. 1992. "I Am" - The "I Am" Sayings of Jesus and Religious Pluralism. In: Clark, AD. & Winter, BW. *One God, One Lord*. Christianity in a World of religious Pluralism. Grand Rapids: Baker's Bookhouse.
- Barr, J. 1974. Some Old Testament aspects of Berkhof's 'Christelijke Geloof'. In: [Fs-Berkhof] *Weerwoord*. Reacties op H. Berkhof's Christelijke Geloof. Nijkerk: Callenbach.
- Barr, J. 1977. Some semantic notes on the covenant. In: Fs-W Zimmerli, *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Barth, K. 1932-1967. *Die Kirchliche Dogmatik*. I/1 - IV/4. München - Zollikon - Zürich.
- Batto, BF. 1987. The Covenant of Peace: A Neglected Near Eastern Motif. In: *Catholic Biblical Quarterly*, 49 (:187-211).
- Bavinck, H. 1967. *Gereformeerde Dogmatiek*, 1-4. Kampen: Kok.
- Bavinck, JH. 1954. *Inleiding in de zendingswetenschap*. Kampen: Kok.
- Bavinck, JH. 1966. *The Church between Temple and Mosque*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Beker, JC. 1980. *Paul the Apostle*. The Triumph of God in Life and Thought. Philadelphia: Fortress Press.
- Beker, JC. 1982. *Paul's Apocalyptic Gospel*. The Coming Triumph of God. Philadelphia: Fortress Press.
- Bergema, H. 1938. *De boom des levens in Schrift en historie*. Hilversum: Schipper.
- Berkhof, H. 1968. *Gegronde verwachting*. Schets van een christelijke toekomstleer. Nijkerk: Callenbach.
- Berkhof, H. 1969. *De mens onderweg*. Een christelijke mensbeschouwing. Den Haag: Boekencentrum.
- Berkhof, H. 1985. *200 Jahre Theologie*. Eine Reisebericht. Neukirchen: Neukirchener.
- Berkhof, H. 1993. *Christelijk Geloof (7e druk)*. Nijkerk: Callenbach.
- Berkouwer, GC. 1950. *De voorzienigheid Gods*. Kampen: Kok.
- Berkouwer, GC. 1952. *De persoon van Christus*. Kampen: Kok.
- Berkouwer, GC. 1953. *Het werk van Christus*. Kampen: Kok.
- Berkouwer, GC. 1954. *De tromf der genade in de theologie van Karl Barth*. Kampen: Kok.
- Berkouwer, GC. 1958. *De Zonde I*. Kampen: Kok.
- Berkouwer, GC. 1963. *De wederkomst van Christus II*. Kampen: Kok.

- Berkouwer, GC. 1966; 1967. *De Heilige Schrift*. I, II. Kampen: Kok.
- Berkouwer, GC. 1972. *De Kerk II*. Kampen: Kok.
- Berkouwer, GC. 1974. *Een halve eeuw theologie*. Motieven en stromingen van 1920 tot heden. Kampen: Kok.
- Berkouwer, GC. 1983. (=1955). *General Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Beuken, WAM. 1979; 1983. *Jesaja IIa; IIb (POT)*. Nijkerk: Callenbach.
- Beuken, WAM. 1989a; 1989b. *Jesaja IIIa; IIIb (POT)*. Nijkerk: Callenbach.
- Bierma, LD. 1983. Federal Theology in the 16th century: Two Traditions? In: *The Westminster Theological Journal* 45/2:304-321.
- Bird, Ph. 1987. Genesis 1-3 as a source for a contemporary theology of sexuality. In: *Ex Auditu* III (:31-44).
- Blenkinsopp, J. 1984. *A History of Prophecy in Israel*. London: SPCK.
- Blok, H (red). 1982. *Geen koning in die dagen*. Over het boek Richteren als profetische geschiedschrijving. Baarn: Ten Have.
- Bockmühl, K. 1974. *Was heißt heute Mission?* Giessen/Basel: Brunnenverlag.
- Boer, HR. 1955. *Pentecost and the Missionary Witness of the Church*. Franeker: Wever.
- Bos, AP. 1996. *Geboeid door Plato*. Het christelijk geloof bekneeld door het glinsterend pantser van de Griekse filosofie. Kampen: Kok.
- Bosch, DJ. 1959. *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*. Zürich: Zwingli Verlag
- Bosch DJ. 1979. *Heil vir die wêreld*. Pretoria: NGKB.
- Bosch, DJ. 1981. In Search of Mission: Reflections on "Melbourne" and "Pattaya". In: *Missionalia*, 9/1 (:3-17).
- Bosch, DJ. 1982. *Verbindend Overleg*. Arnhem: Interlektuur.
- Bosch, DJ. 1983. An Emerging Paradigm for Mission. In: *Missiology*, 11 (:485-510).
- Bosch, DJ. 1989. Salvation: A Missiological Perspective. In: *Ex Auditu*, 5 (:139-158).
- Bosch, DJ. 1991. *Transforming Mission*. Paradigm Shifts in Theology of Mission. Maryknoll: Orbis Books.
- Bosch, DJ. 1992. The nature of theological education. In: *Theologia Evangelica* XXV/1:8-23.
- Botha, PJJ. 1993. Bondgenoot en beeld, krities nagedink: Gesprek tussen Bybelwetenskap en Sistematiese Teologie. In: *Theologia Evangelica* XXVI i (:48-68).
- Braaten, CE. & Jenson, RW. eds. 1995. *Either / Or*. The Gospel or Neopaganism. Grand Rapids: Eerdmans.
- Brienen, T. 1974. *De prediking van de Nadere Reformatie*. Een onderzoek naar het gebruik van de klassifikatiemethode binnen de prediking vande Nadere Reformatie. Kampen: Kok.
- Brinkman, ME. 1989. Barths hartstocht voor Mozart: een welkome aanvulling op zijn scheppingsleer? In: [Fs-HM Kuitert], *Geloof dat te denken geeft*. Baarn: Ten Have (pp 49-62).
- Bruce, FF. 1980. *The Epistle of Paul to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Buber, M. 1956. Het geloof van Israel. In: G van der Leeuw & CJ Bleeker, *De godsdiensten der wereld*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Burrows, WR. 1996. A Seventh Paradigm? Catholics and Radical Inculturation. In: Saayman, WA. & Kritzinger, JNJ. eds. *Mission in bold humility*. David Bosch' work considered. Maryknoll: Orbis Books.
- Camps, A. ea 1988. *Een oecumenische inleiding in de missiologie*. Kampen: Kok.
- Carrick, I. 1991. "The earth God has given to human beings" (Psalm 115:16): Unwrapping the gift and its consequences. In: *Missionalia*, 19/1 (:33-43).

- Childs, BS. 1985. *Old Testament Theology in Canonical Context*. London: SCM.
- Childs, BS. 1993. *Biblical Theology of the Old and New Testaments; Theological reflection on the Christian Bible*. London:
- Chilton, B. 1988. Romans 9-11 as Scriptural Interpretation and Dialogue with Judaism. In: *Ex Auditu*, IV (:27-37).
- Clark, AD. & Winter, BW. 1992. *One God, One Lord*. Christianity in a World of religious Pluralism. Grand Rapids: Baker's Bookhouse.
- Clements, RE. 1970. Abraham. In: *Theologische Wörterbuch zum Alten Testament*, I/1 (:54-62).
- Cochrane, AC. 1992. Karl Barth's doctrine of the covenant. In DK McKim ed *Major Themes in the Reformed Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans.
- CR = *Corpus Reformatorum*, Brunsvigae-Berolini, 1863-1900.
- Cross, FM. 1980. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Essays in the History of the Religion of Israel. Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press.
- CTA = A Herdner, *Corpus des tablettes in cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*. Paris 1963.
- De Boer, PAH. 1974. Quelques remarks sur l'Arc dans la nuée (Gen.9:8-17). In: C Brekelmans ed *Questions disputées d'Ancient Testament*. Méthode et Théologie. Louvain: University Press.
- De Graaf, SG. 1954. *Het ware geloof*. Kampen: Kok.
- De Greef, W. 1996. Getekend voor het leven - over de Heilige Doop. In: Van den Brink, G. *Gegrond geloof*. Kernpunten uit de geloofsleer. In bijbels, historisch en belijdend perspectief. Zoetermeer: Boekencentrum. (pp 435-470).
- De Gruchy, J. 1991. *Liberating Reformed Theology*. A South African Contribution to an Ecumenical Debate. Grand Rapids: Eerdmans / Cape Town: David Philip Publishers.
- De Gruchy, J. 1994. The future of Old Testament Studies in South Africa from the perspective of Systematic Theology. In: *Old Testament Essays* 7/4 (:282-285).
- Deist, FE. 1982. *God and His Kingdom*. Pretoria: van Schaik.
- Deist, FE. 1985. Van Eden tot Haran. In: FE Deist ea *Van Eden tot Rome*. Pretoria: van Schaik (1-9).
- Deist, FE. 1987. Relatiwisme en absolutisme: Kan dit oorkom word? Oor "Bybelse" en "dogmatiese" teologie. In: WS Prinsloo & W Vosloo (red) *Ou Testament Teologie: gister, vandag en môre*. Pretoria: NGKB.
- Deist, FE. 1994. South African Old Testament studies and the future. In: *Old Testament Essays* 7/4 (:33-51).
- Deist, FE. 1994a. Moet teologiese opleiding kerklik-konfessioneel wees? In: *Hervormde Teologiese Studies* 50/1+2 (:53-67).
- Deist, FE. 1994b. *Ervaring, rede en metode in Skrifuitleg*. Pretoria: RGN
- De Jong, H. 1981. *Maar Jesus zegt ...* De Bergrede uitgelegd voor de gemeente. Kampen: Van den Berg.
- De Jong, H. 1985. *Handelingen 7*. Om het christelijk lezen van het Oude Testament. Kampen: Van den Berg.
- De Jong, H. 1995. Bij het boek van Dr B Loonstra (De geloofwaardigheid van de bijbel, Zoetermeer: Het Boekencentrum, 1994). In: *Studiemap TSB*, J-7 (niet in de handel).
- De Jong, H. 1994a. Hermeneutiek. In: J Bouma ea *Beglijdend Schrijven*. Amsterdam: Buyten & Schipperheyn (9-16).
- De Jong, H. 1994. C van der Waal, Het verbondsmatig evangelie, 1990. In: *Studiemap*

TSB J-1 (niet in de boekhandel).

De Jong, JM. 1966. Bijbels scheppingsgeloof. In: Dippel, CJ & De Jong, JM, *Geloof en natuurwetenschap I*. Den Haag: Boekencentrum. (pp 1-53).

Dekker, W. 1996. Niemand los van God - over de algemene openbaring. In: Van den Bring, G. ea reds. *Gegronde geloof*. Kernpunten van de geloofsleer. In bijbels, historisch en belijdend perspectief. Zoetermeer: Boekencentrum (pp 93-123).

De Kruijf, GG. 1981. *Heiden, Jood en Christen*. Een studie over de theologie van KH Miskotte. Baarn: Ten Have.

De Moor, JC. 1970. *De tijd van het heil*. Kampen: Kok.

De Moor, JC. 1990. *The Rise of Yahwism*. The Roots of Israelite Monotheism. Louvain: University Press.

De Queker, L. 1974. Noah and Israel: the everlasting, divine covenant with mankind. In: C Brekelmans ed *Questions disputées d'Ancient Testament*. Méthode et Théologie. Louvain: University Press.

De Ruijter, CJ. 1992. *De horizon van het heil*. Theorie en praxis bij Johann Baptist Metz en Clodovis Boff, mede in verband met de verkondiging en het diaconaat van de kerk. Kampen: Kok.

De Villiers, PGR red 1990. *Like a roaring lion ...* Essays on the Bible, the church and demonic powers. Pretoria: Univ. van Zuid-Afrika.

De Vuyst, J. 1964. *'Oud en Nieuw Verbond' in de brief aan de Hebreëen*. Kampen: Kok.

De Vuyst, J. 1987. *De Openbaring van Johannes*. Het laatste bijbelboek ingeleid en voorzien van aantekeningen, vertaald. Kampen: Kok.

Dohmen, C. & Oemig, M. 1992. *Biblischer Kanon warum und wozu?* Freiburg: Herder Verlag.

Douma, J. 1986. *De Tien Geboden II*. Kampen: van den Berg.

Dumbrell, W. 1984. *Covenant and Creation*. An Old Testament Covenantal Theology. Exeter: Pater Noster Press.

Du Preez, J. 1979. *Die koms van die Koninkryk volgens die boek Openbaring*. Stellenbosch: Annale (II B 1) Univ. van Stellenbosch.

Du Preez, J. 1992. *Eschatology and Ecology: Perspectives from the Book of Revelation*. Univ. van Pretoria: ISWEN.

Dijkstra, M. 1978. De koninklijke Knecht. Voorstelling en investituur van de Knecht des Heeren In Jesaja 42. In: [Fs-JL Koole] *De Knecht*. Studies rondom Deutero-Jesaja. Kampen: Kok.

Dijkstra, M. 1986. *Ezechiël I (Tekst + Toelichting)*. Kampen: Kok.

Eichrodt, W. 1966. Covenant and Law. Thoughts and Recent Discussions. In: *Interpretation*, 20:302-321.

Eichrodt, W. 1957; 1961. *Theologie des Alten Testaments*. Teil 1; Teil 2/3. Stuttgart: Ehrenfried Klotz.

Edelkoort, AH. zj. *De profeet Samuel*. Baarn: Bosch & Keunig.

Ellul, J. 1970. *The meaning of the city*. Grand Rapids: Eerdmans.

Fahner, Chr. 1997. *Zending en bijbelvertaalwerk*. In het spoor van de Reformatie (1500-1700). Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Fensham, FC. 1983. Some theological and religious aspects in Ezra-Nehemia. In: *Journal of North-West Semitic Languages* 11 (:59-68).

Floor, L. 1982. *Perspektiewe op die prediking van Paulus*. Pretoria: NGKB.

Floor, L. 1992. *Jakobus*. Brief van een broeder. (CNT-3). Kampen: Kok.

- Geertsema, HG. 1980. *Van boven naar voren*. Wijsgerige achtergronden van het theologische denken over geschiedenis bij Jürgen Moltmann. Kampen: Kok.
- Geertsema, HG. 1995. *Om de humaniteit*. Christelijk geloof in gesprek met de moderne cultuur over wetenschap en filosofie. Kampen: Kok.
- Geertsema, HG. 1997. Achtergronden van en uitweg uit de impasse van de gereformeerde theologie. In: Van den Brink, G. *Filosofie en theologie*. Een gesprek tussen christenfilosofen en theologen. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn. (pp 82-105).
- Gensichen, HW. 1971. *Glauben für die Welt*. Theologische Aspekte der Mission. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Gese, H. 1977. Das Gesetz, In: *Zur biblischen Theologie*. Alttestamentliche Vorträge. München: Kaiser Verlag. (pp 55-84).
- Gispén, WH. 1974. *Genesis I (COT)*. Kampen: Kok.
- Gispén, WH. 1975. Historiciteit en actualiteit van Abraham. In: [Fs-Nic.H.Ridderbos], *Loven en geloven*. Amsterdam: Bolland.
- Graafland, C. 1978. Theologische Hoofdlijnen. In: Versteeg, JP. *Gij die eertijds verre waart.. Een inleiding tot de Gereformeerde zendingswetenschap*. Utrecht: De Banier. (pp 61-138).
- Graafland, C. 1987. *Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerde Protestantisme*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Graafland, C. 1987a. Gereformeerde Scholastiek V. De invloed van de scholastiek op de Gereformeerde Orthodoxie. In: *Theologie Reformata* 30/1 (:4-25).
- Graafland, C. 1992. *Van Calvijn tot Comrie. Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerde Protestantisme*. I+II. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Graafland, C. 1994. *Van Calvijn tot Comrie. Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerde Protestantisme*. III+IV. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Griffioen, D. 1996. De structuren van de zending. In: Haak, CJ. ea reds. 1996. *Met vereende kerken*. De 'zendingssynode' van Middelburg 1896 na 100 jaar herdacht. Zwolle: GMO.
- Gunnweg, AHJ. 1960. Sinaibund und Davidsbund. In: *Vetus Testamentum* X (:335-341).
- Gutiérrez, G. 1974. *Theologie van de bevrijding*. Baarn: Ten Have.
- Hafeman, S. 1996. The "Temple of the Spirit" as the Inaugural Fulfillment of the New Covenant within the Corinthian Correspondence. In: *Ex Auditu*, 12 (:29-42).
- Hasel, G. 1982. *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current debate*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hedlund, RE. 1991. *The Mission of the Church in the World*. A Biblical Theology. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hendriks, AN. 1977. *Kerk en ambt in de theologie van AA van Ruler*. Amsterdam: Buyen & Schipperheyn.
- Heyns, JA. 1987. Respons op FE Deist, Relativisme en absolutisme: Kan dit oorkom word? Oor "Bybelse" en "dogmatiese" teologie. In: WS Prinsloo & W Vosloo (red) *Ou Testament Teologie: gister, vandag en môre*. Pretoria: NGKB.
- Hoedemaker, LA. 1988. Het volk van God en de einden der aarden. In: Camps, A. ea *Oecumenische Inleiding in de Missiologie*. Teksten en konteksten van het wereldchristendom. Kampen: Kok. (pp167-186).
- Hoek, J. 1996. Geheim en gestalte van de gemeente - over de kerk. In: Van den Brink ea red. *Gegronde geloof*. Kernpunten uit de geloofsleer. In bijbels, historisch en belijdend perspectief. Zoetermeer: Boekencentrum. (pp 401-434).
- Hoftijzer, J. 1956. *Die Verheissungen an die drei Erzväter*. Leiden: Brill.

- Holwerda, B. 1954. *Historia Revelationis Veteris Testamenti*. In: *Oudtestamentische Voordrachten* nagelaten door Prof. B. Holwerda. Kampen: van den Berg.
- Hopkins, DC. 1983. The dynamics of agriculture in monarchical Israel. In: KH Richards ed *Society of Biblical Literature 1983 Seminar Papers*. Chico Cal.: Scholars Press.
- Hopkins, DC. 1988. *The Highlands of Canaan*. Sheffield: Almond Press.
- Houtman, C. 1974. *De hemel in het Oude Testament*. Een onderzoek naar de voorstellingen van het Oude Israel omtrent de kosmos. Franeker: Wever.
- Houtman, C. 1980. *Inleiding in de Pentateuch*. Kampen: Kok.
- Hulst, AR. 1975. Abraham en de belofte. In: [Fs-NicH Ridderbos] *Loven en geloven*. Amsterdam: Bolland.
- Huygen, J. 1994. Gereformeerde organisaties in een veranderende cultuur. In: Smit, HJD. ea *Toekomst voor gereformeerde organisaties*. Barneveld: de Vuurbaak (105-170).
- Jagersma, H. 1979. *Geschiedenis van Israel in het oudtestamentische tijdvak*. Kampen: Kok.
- Jeremias, J. 1966. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV (:852-879). Sub voce Μωϋσης.
- Johnston, AP. 1978. *The battle for world evangelism*. Wheaton: Tyndale House.
- Jonker, WD. 1973. Dogmatiek en Heilige Skrif. In: [Fs-GC Berkouwer] *Ex Auditu Verbi*. Kampen: Kok.
- Jonker, WD. 1989. *Uit vrye guns alleen*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Jonker, WD. 1990. In gesprek met Adrio Konig oor doop en verbond. In: *Nederduits Gereformeerde Tewologiese Tydskrif* 31/ 4 (:560-567).
- Joosse, LJ. 1992. 'Scoone dingen sijn swaere dingen': Een onderzoek naar de motieven en activiteiten in de Nederlanden tot verbreiding van de gereformeerde religie gedurende de eerste helft van de zeventiende eeuw. Leiden: Groen en Zoon.
- Jüngling, H-W. 1993. Eid und Bund im Ezeziel 16-17. In: E Zenger red *Der Neuen Bund im Alten*. Zur Bundestheologie der beide Testamenten. Freiburg: Herder.
- Kalluveetil, P. 1982. *Declaration and Covenant*. A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East. Rome: Biblical Institute.
- Kamphuis, B. 1990. De geschiedenis: vicieus of lumineus? In: Douma, J. *K Schilder aspecten van zijn werk*. Barneveld: de Vuurbaak.
- Karecki, MM. 1993. Inculturation: An imperative of mission. In: *Missionalia*, 21/2 (:152-158).
- Karlberg, MW. 1980. Reformed Interpretation of the Mosaic Covenant. In: *Westminster Theological Journal* 43 (:1-57).
- Karlberg, MW. 1981. Justification in Redemptive History. In: *Westminster Theological Journal* 43 (:213-246).
- Karlberg, MW. 1987. The Original State of Adam: Tensions within Reformed Theology. In: *Evangelical Quarterly* 59 (:291-309).
- Kaye, B. & Packer, JI. 1978. eds. *Law, Morality and the Bible*. London: IVP.
- Kirk, JA. 1979. *Liberation Theology*. An Evangelical View from the Third World. London: Marshall, Morgan & Scott.
- Klijn, AFJ. 1975. *De Brief aan de Hebreëen*. (PNT). Callenbach: Nijkerk.
- Kline, MG. 1963. *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kline, MG. 1972. *Structure of Biblical Authority*. (2nd edition). Grand Rapids: Eerdmans.
- Klooster FH. 1982. Covenant, Church and Kingdom of God in the New Testament. In:

- AO Miller (ed) *A Covenant Challenge to a Broken World*. (WARC). Atlanta: Darby (p 84-94).
- König, A. 1970. Die onderskeiding: werkverbond-genadeverbond. In: *Theologica Evangelica*, 3/1 (:33-30).
- König, A. 1987. *Die doop as kinderdoop en grootdoop*. Pretoria: NGKB.
- König, A. 1988. Koninkryksteologie of verbondsteologie? In: *Hervormde Teologiese Studies* 44/2 (:353-364).
- König, A. 1988a. *Bondgenoot en beeld*. Gelowig nagedink IV. Oor die wese van die mens en die sonde. Pretoria: NGKB.
- König, A. 1988b. *New and greater things*. Re-evaluating the biblical message on creation. Pretoria: Univ. of South Africa.
- König, A. 1989. *The Eclipse of Christ in Eschatology*. Toward a Christ-Centered Approach. Grand Rapids: Eerdmans.
- König, A. 1993. *Menslike mense*. Oor die mens en die sonde in die praktyk. Halfway House: Orion.
- König, A. 1995. *Versoening: Goedkoop? Duur? Verniet?* Kaapstad: Lux Verbi.
- König, A. 1996. Previdence, Sin and Human Freedom. On Different Concepts of Human Freedom. In: Van Egond, A. & Van Keulen, D. eds *Freedom*. Studies in Reformed Theologie. Baarn: Callenbach.
- Koole, JL. 1985; 1990. *Jesaja II/1; II/2* (COT). Kampen: Kok.
- Koole, JL. 1995. *Jesaja III* (COT). Kampen: Kok.
- Koopmans, WT. 1990. *Joshua 24 As Poetic Narrative*. Sheffield: JSOT.
- Kraemer, H. 1938. *The Christian Message In A Non-Christian World*. London: The Edinburgh House Press.
- Kraemer, H. 1958. *Godsdienst, Godsdiensten en het Christeljk geloof*. Nijkerk: Callenbach.
- Kraftchick, SJ. 1987. Creation Themes in Pauline Literature. In: *Ex Auditu* III (:72-87).
- Kraus, HJ. 1982. God's Covenant: Old and New testaments. In: AO Miller (ed) *A Covenant Challenge to our Broken World*. (WARC). Atlanta: Darby Printing Company (p 79-83).
- Kraus, H-J. 1983. *Systematische Theologie in Kontext Biblischer Geschichte und Eschatologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kritzinger, JJ. 1990. Mission and evangelism: A critical appraisal of David Bosch' views. In: *Missionalia*, 18/1 (:140-155).
- Kritzinger, JJ. 1991. The ecological crisis. In: *Missionalia*, 19/1 (:4-19).
- Kruse, H. 1985. David's Covenant. In: *Vetus Testamentum* 35/2 (:139-164).
- Kuiper, R. 1996. *Uitzien naar zin*. Inleiding tot een christeljk geschiedbeskouwing. Leiden: Groen en Zoon.
- Kuitert, HM. 1969. *De mensvormigheid Gods*. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de anthropomorfismen in de Heilige Schrift. Kampen: Kok.
- Kuitert, HM. 1988. *Filosofie van de theologie*. Leiden: Brill.
- Kuitert, HM. 1992. *Het algemeen betwijfeld christeljk geloof*. Baarn: Ten Have.
- Labuschagne, JC. 1987; 1987a. *Deuteronomium IA; IB* (POT). Nijkerk: Callenbach.
- Leene, H. 1987. *De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterojesaja*. Amsterdam: VU.
- Lehne, S. 1990. *The New Covenant in Hebrews*. Sheffield: JSOT.
- Le Roux, JH. 1987. Die boek Esegieël. In: JJ Burden & W Prinsloo, *Tweegesprek met God*. (Die literatuur van die Ou Testament, deel 3). Pretoria: Van Schaik (175-194).
- Link, C. 1991. *Schöpfung*. Schöpfungstheologie in reformatorischen Tradition. (Handbuch Systematischer Theologie 7/1). Gütersloh: Gerd Mohn.

Loader, JA. 1991. Life, wonder and responsibility: Some thoughts on ecology and Christian Mission. In: *Missionalia*, 19/1 (:44-56).

Lohfink, N. 1965. Die Erzählung vom Sündenfall. In: *Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament*. Frankfurt: Knecht (81-101).

Lohse, E. 1969. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VIII (:482-492). Sub voce υιος Δαυιδ.

Loonstra, B. 1987. De historische wortels van de leer aangaande het verbond. In: *Theologia Reformata* 30/1 (:49-54).

Loonstra, B. 1990. *Verkiezing - verzoening - verbond*. Beschrijving en beoordeling van de leer van het *pactum salutis* in de gereformeerde theologie. Zoetermeer: Boekencentrum.

Luz, 1967. Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief. In: *Evangelische Theologie*, 27 (:318-336).

Maarsingh, B. 1991. *Ezechiël I (POT)*. Nijkerk: Callenbach. Malamut, A. 1975. The Twilight of Judah: in the Egyptian-Babylonian maelstrom. In *Congress Volume Sec. XIII*. Jerusalem.

Marböck, J. 1993. Der "Geschichte Israels" als Bundesgeschichte" nach dem Sirachbuch. In: E Zenger (red) *Der Neuen Bund im Alten*. Freiburg: Herder. (177-197).

Marchand, HC. 1996. Kom haastig, Heere Jezus! - over de toekomstverwachting van de christelijke gemeente. In: Van den Brink, G. red. *Gegronde geloof*. Kernpunten uit de geloofsleer. In bijbels, historisch en belijdend perspectief. Zoetermeer: Boekencentrum (pp 548-582).

Mayes, ADH. 1978. The Rise of Israelite Monarchy. In: *Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft* 90 (:1-11).

McCarthy, DJ. 1972. *Berith* in Old Testament and Theology. Review of L. Peritt, Bundestheologie im Alten Testament. In: *Biblica* 53 (:110-121).

McCarthy, DJ. 1973. The Inauguration of Monarchy in Israel. A Form-Critical Study of 1 Samuel 8-12. In: *Interpretation* 27 (:401-412).

McCarthy, DJ. 1982. Covenant and Law in Chronicles and Nehemia. In: *Biblical Quarterly* 44 (:25-44).

McCarthy, DJ. 1985. *Institution and Narrative*. Collected Essays. Rome: Biblical Institute Press.

McNeill, JT. 1946. Natural law in the teaching of the Reformers. In: *Journal of Religion* 26 (:168-182).

Meijering, EP. 1997. *Hendrikus Berkhof (1914-1995)*. Een theologische biografie. Kampen: Kok.

Meiring, PGJ. 1994. Mission -who? In: Kritzinger, JJ. ea eds. *On being witnesses*. Halfway House: Orion Publishers. (pp 40-72).

Mettinger, TND. 1982. *The Dethronement of Sabaoth*. Studies in the Shem and Kabod theologies. Lund: Gleerup.

Meyer, BF. 1988. Election-Historical Thinking in Romans 9-11 and Ourselves. In *Ex Auditu* IV (:1-7).

Michaelis, W. 1964. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII (:369-396). Sub voce σκηνη.

Miller, PD. 1986. The Prophetic Critic of Kings. In: *Ex Auditu* II (:82-95).

Molendijk, AM. 1992. Ein "heidnischer" Wissenschaftsbegriff? Der Streit zwischen Heinrich Scholz und Karl Barth um die Wissenschaftlichkeit der Theologie. In: *Evangelische Theologie* 52/6 (:527-545).

Moltmann, JM. 1964. *Theologie van de hoop*. Utrecht: Ambo.

- Moltmann, JM. 1970. *Umkehr zu Zukunft*. München: Siebernstern.
- Moltmann, JM. 1972. *Der gekreuzigte Gott*. Das Kreuz Christi als grund und Kritik christlicher Theologie. München: Kaiser.
- Moltmann, JM. 1986. *God in creation*. An ecological doctrine of creation. London: SCM.
- Moore, B. red. 1975. *Zwarte Theologie in Zuid-Afrika*. Baarn: Ten Have.
- Mudde, JM. 1990. *De plaats van Jesaja 63:1-6 binnen Jesaja 56-66*. Apeldoorn: Theol. Univ. van de Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland (doctoraal scriptie).
- Mulder, DC. 1977. *Ontmoeting van gelovigen*. Over de dialoog tussen de aanhangers van verschillende religies. Baarn: Bosch & Keuning.
- Mulder, DC. 1978. Dialoog als zending. In: [Fs-Joh. Verkuyl] *Zending op weg naar de toekomst*. Kampen: Kok. (pp137-145).
- Mulder, DC. 1980. Van elenctiek naar godsdienstwetenschap. In: Augustijn, C. ea. *In Rapport Met De Tijd*. 100 jaar theologie aan de Vrije Universiteit. Kampen: Kok. (pp 182-197).
- Mulder, MJ. 1983. Functie en uitleg van de bijbel (Oude Testament) rondom het begin van onze jaartelling. In: AS van der Woude (red) *Bijbels Handboek*, 2b (:247-277). Kampen: Kok.
- Nel, Ph. 1988. Psalm 132 and Covenant Theology. In: [Festschrift-FC Fensham] *Text and Context*. Sheffield: JSOT.
- Newbegin, L. 1989. *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Nicholson, EW. 1986. *God and His People*. Covenant and theology in the Old Testament. Oxford: Clarendon Press.
- Nielsen, JT. 1974. *Matheus III*. (PNT). Nijkerk: Callenbach.
- Noordergraaf, A. 1996. Jezus Christus, Gods Zoon, Heiland - over Christus. In: Van den brink, G ea red. *Gegrond geloof*. Kernpunten uit de geloofsleer. In bijbels, historisch en belijdend perspectief. Zoetermeer: Boekencentrum. (pp 265-300).
- Noth, M. 1930. *Das System der zwölf Stamme Israels*. Stuttgart.
- Ohmann, HM. 1988. *Een woord gesproken op zijn tijd*. Hoe lezen wij Jesaja 1-39? Franeker: Van Wijnen.
- Ohmann, HM. 1994. Hoofdpunten uit het slot van het boek Jesaja III (2e reeks). In: *De Reformatie*, 69/37 (:729-733).
- O'Kennedy, DF. 1997. Eksodus 34:9: Gebed om vergifnis vir 'n hardnekkige volk. In: *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 38/1-2 (:52-61).
- Olivier, DF. 1991. Ecology and mission: Notes on the history of the JPIC process and its relevance to theology. In: *Missionalia*, 19/1 (:20-32).
- [Fs-JPJ Olivier]. 1996. In: *Old Testament Essays*, 9/2.
- Omanson, RL. 1985. A Superior Covenant: Hebrews 8:1-10:18. In: *Review and Expositor* (a Baptist Theological Journal), 82 (:361-373).
- Oosterhoff, BJ. 1972. *Hoe lezen wij Genesis 2 en 3?* Een hermeneutische studie. Kampen: Kok.
- Oosterhoff, BJ. 1973. De beloften aan de aartsvaders. In: *Verkenning & Bezinning*, VII/3.
- Oosterhoff, BJ. 1978. Tot een licht der volken. In: [Fs-JL Koole] *De Knecht*. Studies rondom Deutero-Jesaja. Kampen: Kok.
- Oosterhoff, BJ. 1982. De boeken der Schriftprofeten. In: AS van der Woude (red) *Bijbels Handboek IIa* (het Oude Testament). Kampen: Kok. (362-425).
- Oosterhoff, BJ. 1987. De schepping in het Oude Testament. In: [Fs-Oosterhoff] *Om*

- de Schriften te openen*. Kampen: Kok (66-75).
- Oosterhoff, BJ. 1987. De verkiezing in het Oude Testament. In: [Fs-Oosterhoff] *Om de Schriften te openen*. Kampen: Kok (10-37).
- Oosterhoff, BJ. 1990. *Jeremia I* (COT). Kampen: Kok.
- Oosthuizen, R de W. 1995. Future expectation as continuation of life *Coram Deo* in the Old Testament through generation continuity. In: *Old Testament Essays*, 8/1 (:31-47).
- Palmer Robertson, O. 1980. *The Christ of the Covenants*. Philipsburg: Presbyterian & Reformed Publishing Co.
- Paul, MJ. 1988. *Het archimedisch punt van de Pentateuch-kritiek*. Een historisch en exegetisch onderzoek naar de verhouding van Deuteronomium en de reformatie van koning Josia (2 Kon.22-23). Den Haag: Boekencentrum.
- Peels, HGL. 1992. *De wraak van God*. De betekenis van de wortel NQM en de functie van de NQM-teksten in het kader van de oudtestamentische Godsopenbaring. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Pillay, GJ. 1990. Text, Paradigms and context: An examination of David Bosch' use of paradigms in the reading of christian history. In: *Missionalia*, 18/1 (:109-123).
- Pop, FJ. 1965. *De eerste brief van Paulus aan de Corinthiërs*. Callenbach: Nijkerk.
- Ridderbos, HN. 1966. *Paulus*. Een ontwerp van zijn theologie. Kampen: Kok.
- Pretorius, HJ. ea eds. *Reflecting on Mission in the African context*. Bloemfontein: Pro Christo Publications.
- Ridderbos, HN. 1972. *De komst van het koninkrijk*. Kampen: Kok.
- Ridderbos, Nic.H. 1973. *De Psalmen 2* (KV). Kampen: Kok.
- Rendtorff, R. 1991. *Kanon und Theologie*. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Renkema, J. 1978. De verkondiging van het eerste lied van de Knecht (Jes. 42:1-4). In: [Fs-JL Koole] *De Knecht*. Studies rondom Deutero-Jesaja. Kampen: Kok.
- Renkema, J. 1983. *Misschien is er hoop ...* De theologische vooronderstellingen van het boek Klaagliederen. Franeker: Wever.
- Renkema, J. 1993. *Klaagliederen* (COT). Kampen: Kok.
- Ridderbos, HN. 1960. *Kollossenzen* (CNT). Kampen: Kok.
- Ridderbos, HN. 1966. *Paulus*. Ontwerp van zijn theologie. Kampen: Kok.
- Ridderbos, HN. 1987. *Het evangelie naar Johannes I*. Kampen: Kok.
- Rowland, C. 1982. *The Open Heaven*. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. London: SPCK.
- Saayman, W. 1994. Mission-what? Goal and content of mission. In: Kritzinger, JJ. ea *On being witnesses*. Halfway House: Orion (1-39).
- Saayman, W. & Kritzinger, JNJ. edd. 1996. *Mission in bold humility*. David Bosch' work considered. Maryknoll: Orbis Books.
- Scheepers, JH. 1960. *Die Gees van God en die gees van die mens*. Kampen: Kok.
- Scherer, JA. 1987. *Gospel, Church and Kingdom*. Comparative Studies in World Mission Theology. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Schenk, WR. 1996. The Role of Theory in Mission Studies. In: *Missiology*, 24 (:31-45).
- Schenker, A. 1993. Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jeremia 31:31-34. In: E Zenger (red) *Der Neuen Bund im Alten*. Freiburg: Herder. (85-112).
- Schilder, K. 1954. *Wat is de hemel?* Kampen: Kok.
- Schnackenburg, R. 1972; 1971; 1975. *Johannes-Evangelium*, IV/1; IV/2; IV/3. Freiburg: Herder's Verlag.

- Scott, W. 1975. Karl Barth's Theology of Mission. In: *Missiology*, 3 (:209-224).
- Shenk, W.R. 1996. The Role of Theory in Mission Studies. In: *Missiology*, 24 (:31-45)
- Smit, MC. 1981. *De eerste en de tweede geschiedenis*. Amsterdam: Buyten & Schipperheyn.
- Smit, DJ. 1992. "Oor Nuw Testamentiese Etiek", die Christelike lewe en Suid-Afrika vandag. In: *Scriptura* S 9a (:303-325).
- Smit, DJ. 1994. The future of Old Testament studies in South Africa: An ethicist's perspective. In: *Old Testament Essays* 7/4 (:286-292).
- Spangenberg, IJ. 1994. Paradigmaveranderinge in die Bybelwetenskappe. In: *Religie en Teologie* 1/2 (:144-184).
- Sperling, SD. 1989. Rethinking Covenant in Late Biblical Books. In: *Biblica* 70/1 (:50-73).
- Steck, OH. 1968. Die Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit. In: *Evangelische Theologie* 28 (:445-458).
- Stott, JRW. 1994. *The Message of Romans*. God's good news for the world. London: IVP (BST-series).
- Strauss, SA. 1986. *Alles of niks! K Schilder oor die verbond*. Bloemfontein: Patmos.
- Stuhlmacher, P. 1995. *Wie betreibt man biblische Theologie?* Neukirchen-Vluyn.
- Sundermeier, T. 1995. *Konvivenz und Differenz*. Studien zu einer Verstehenden Missionswissenschaft. Erlangen: Verlag der Evangelisch-Lutherische Mission.
- Torrance, JB. 1970. Covenant or contract? A study in the theological background of worship in the seventeenth-century Scotland. In: *Scottish Journal of Theology* 23 (:51-76).
- Torrance, JB. 1981. The covenant concept in Scottish theology and politics and its legacy. In: *Scottish Journal of Theology* 34 (:225-243).
- Towner, PH. 1995. Paradigms Lost: Mission to the *Kosmos* in John and in David Bosch's Biblical Models of Mission. In: *Evangelical Quarterly*, 67/2 (:99-119).
- Tripp, C. 1989. *Klank en weerklank*. Door prediking tot geloofservaring. Barneveld: de Vuurbaak.
- Tripp, C. 1991. *Bevindingen*. Verzamelde opstellen. Franeker: van Wijnen.
- Troost, A. 1995. Theologische scheppingsleer. In: *Opbouw*, 16/1-4.
- Van Bruggen, J. 1984. *Ambten in de apostolische kerk*. Een exegetisch mozaïk. Kampen: Kok.
- Van Bruggen, J. 1988. *Markus (CNT-3)*. Kampen: Kok.
- Van Bruggen, J. 1990. *Mattëus (CNT-3)*. Kampen: Kok.
- Van Bruggen, J. 1993. *Lukas (CNT-3)*. Kampen: Kok.
- Van Bruggen, J. 1994. The authority of Scripture as a presupposition in Reformed theology. In: Batteau, JM. ea red. *The vitality of reformed theology*. Kampen: Kok. (pp 64-83).
- Van Bruggen, J. 1996. *Het evangelie van Gods zoon*. Persoon en leer van Jezus volgens de vier evangeliën. Kampen: Kok.
- Van de Beek, A ea. 1994. *Waar is God in deze tijd?* De betekenis van de geschiedenis in de theologie van Dr. H. Berkhof. Nijkerk: Callenbach.
- Van de Beek, A. 1987. *De adem van God*. De Heilige Geest in kerk en kosmos. Nijkerk: Callenbach.
- Van de Beek, A. 1996. *Schepping*. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid. Baarn: Callenbach.
- Van den Beukel, A. 1991. *De dingen hebben hun geheim*.

- Van den Brink, G. ea. red. 1997. *Filosofie en theologie*. Een gesprek tussen christenfilosofen en theologen. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Van der Kooi, C. Anthropomorfisms and Reliability in the Theology of John Calvin with a short note on Karl Barth. In: Van Egmond, A. & Van Keulen, D. red. *Freedom*. Studies in Reformed Theology (1). Baarn: Callenbach. (pp 68-77).
- Van der Linde, S. 1976. *Opgang en voortgang van de Reformatie*. Amsterdam: Bolland.
- Van der Merwe, DCS. 1965. *Verbond en sending*. Potchefstroom: PU vir CHO.
- Van der Walt, BJ. 1997. *Afrosentries of Eurosentries? Ons roeping in 'n multikulturele Suid-Afrika*. Potchefstroom: IRS (serie F2 nr 66).
- Van der Walt, BJ. 1997a. *Man and God*. The transforming power of Biblical religion. Potchefstroom: IRS (serie C nr 18).
- Van der Woude, AS. 1969. Genesis en Exodus. Beschouwingen over de plaats van de schepping in de oudtetsamentiese teologie. In: *Kerk en Theologie*, 1:(1-17).
- Van der Woude, AS. 1975. *Micha* (POT). Nijkerk: Callenbach.
- Van der Woude, AS. 1977. Gibt es eine Theologie der Jahwe-Names in Deuteronomium? In: [Fs-AR Hulst] *Übersetzung und Deutung*. Nijkerk: Callenbach.
- Van der Waal, C. 1990. *Het verbondsmatig evangelie*.
- Van Engen, C. red. 1993. *The Good News of the Kingdom*. Mission Theology for the Third Millennium. Mary Knoll: Orbis.
- Van Gelder, C. 1994. The Covenant's Missiological Character. In: *Calvin Theological Journal*, 29 (:190-197).
- Van Genderen, J. & WH Velema. 1992. *Beknopte gereformeerde dogmatiek*. Kampen: Kok.
- Van Heest, W. red. *'Beminden om der vaadren wil'*. Over Israel en de zending. (Zending dichterbij, 4). Goes: Oosterbaan & Le Cointre.
- Van Hoof, PWJ. 1974. *Intermezzo. Kontinuiteit en diskontinuiteit in de theologie van AA van Ruler*. Eschatologie en kultuur. Amsterdam: Ton Bolland.
- Van Houwelingen, PHR. 1991. *1 Petrus* (CNT-3). Kampen: Kok.
- Van Houwelingen, PHR. 1995. Het vlees geworden Woord (Joh.1:14-18). In: *De Reformatie*, 71/12 (:252-255).
- Vanhoye, A. 1973. *Door het voorhangsel heen*. Commentaar op de Brief aan de Hebreëen (Van Exegese tot Verkondiging 12). Boxtel: Katholieke Bijbelstichting.
- Van Huyssteen, JWV. 1978. Teologie en metode. In: *Koers* 43 (:377-398).
- Van Huyssteen JWV. 1989. *Theology and the justification of faith*. Constructing theories in Systematic Theology. Grand Rapids: Eerdmans.
- Van Leeuwen, C. 1968. *Hosea* (POT). Nijkerk: Callenbach.
- Van Leeuwen, C. 1985. *Amos* (POT). Nijkerk: Callenbach.
- Van Lin, JJE. 1974. *Protestantse theologie der godsdiensten*. Van Edinburgh naar Tambaram (1910-1938). Assen: Van Gorcum.
- Van Lin, JJE. 1993. Mission and dialogue: God and Jesus Christ. In: [Fs J. Slomp], *Muslims and Christians in Europe*. Breaking New ground. Kampen: Kok. (pp 162-180).
- Van Schaik, AP. 1971. *De Openbaring van Johannes*. Roermond: Romen.
- Van Selms, A. 1967. *Genesis I* (POT). Nijkerk: Callenbach.
- Van Selms, A. 1972; 1974. *Jeremia I; II* (POT). Nijkerk: Callenbach.
- Van Ruler, AA. 1945. *Religie en politiek*. Nijkerk: Callenbach.
- Van Ruler, AA. 1947. *Vervulling der wet*. Een dogmatische studie over de verhou-

ding van openbaring en existentie. Nijkerk: Callenbach.

Van Ruler, AA. 1955. *Die Christliche Kirche und das Alte Testament*. München: Kaiser Verlag.

Van Woudenberg, R. 1992. *Gelovend denken*. Inleiding tot een christelijke filosofie. Kampen: Kok / Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Van Woudenberg, R. 1996. red. *Kennis en werkelijkheid*. Tweede inleiding tot een christelijke filosofie. Kampen: Kok / Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Van Wyk, JH. 1995. Die relevansie van die gereformeerde teologie vir vandag. In: *In die Skriflig* 29/1+2 (:241-268).

Van Zyl, DC. 1991. Cosmology, ecology, and missiology: A perspective from Genesis 1. In: *Missionalia*, 19/3 (:203-214).

Veenhof, J. 1968. *Revelatie en inspiratie*. De Openbarings- en Schriftbeskouwing van Herman Bavinck in vergelijking met die der ethische theologie. Amsterdam: Buyten & Schipperheijn.

Veenhof, J. 1990. Jesus Christus de plaatsbekleder. In: Puchinger, G. (red) *Ontmoetingen met Schilder*. Kampen: Kok (76-83).

Veenhof, KR. 1981. Geschiedenis van het Oude Nabije Oosten tot de tijd van Alexander de Grote. In: Van der Woude, AS Red). *Bijbels handboek I*. Kampen: Kok. (278-441)

Veldhuizen, P. 1995. *God en mens onderweg*. Hoofdmomenten uit de theologische geschiedbeskouwing van Klaas Schilder. Leiden: Groen en Zoon.

Verboom, W. 1996. Om het eeuwig welbehagen - over verbond en verkiezing. In: Van den Brink, G. red. *Gegronde geloof*. Kernpunten uit de geloofsleer. Inbijbels, historisch en belijdend perspectief. Zoetermeer: Boekencentrum (pp 365-400).

Verkuyl, J. 1975. *Inleiding in de nieuwere zendingwetenschap*. Kampen: Kok

Versteeg, JP. 1969. Is Adam in het Nieuwe Testament een 'leermodel'? In: *Woord en Kerk*. Amsterdam: Bolland (pp 29-70).

Versteeg, JP. 1971. *Christus en de Geest*. Een exegetisch onderzoek naar de verhouding van de opgestane Christus en de Geest van God volgens de brieven van Paulus. Kampen: Kok.

Versteeg, JP. 1975. De toekomst van de schepping. Paulus' apocalyptisch spreken over de schepping in Rom. 8:19-22. In Fs-R Schippers, *Ad Interim*. Opstellen over eschatologie, apocalyptiek en ethiek. Kampen: Kok (pp 80-95).

Versteeg, JP. 1978. De bijbelse fundering van de zending. In: JP Versteeg ea *Gij die eertijds verre waart ... Een inleiding tot de gereformeerde zendingstheologie*. Utrecht: de Banier (pp 11-60).

Versteeg, JP. 1987. De brief aan de Henreeën. In: AS van der Woude (red), *Bijbels Handboek*, 3 (:453-470). Kampen: Kok.

Versteeg JP. 1985. Natuurlijke Godskennis in Romeinen 1 en 2. In: Dekker, W. (ea), *Met het Woord in de tijd*. Den Haag: Boekencentrum. (pp 27-48).

Verstraelen, FJ. 1996. Africa in David Bosch' missiology: Survey and appraisal. In: Saayman, W. & Kritzinger, JNJ. edd. *Mission in bold humility*. David Bosch' work considered. Maryknoll: Orbis Books (pp 8-39).

Vicedom, GF. 1965. *The Mission of God*. Introduction to a Theology of Mission. Saint Louis: Concordia Publishing House.

Visser, PJ. 1997. *Bemoeienis en getuigenis*. Over het leven en de missionaire theologie van Johan H. Bavinck (1895-1964). Zoetermeer: Boekencentrum.

Von Rad, G. 1953. *Das erste Buch Mose*, (Genesis 1-12:9). (ATD I/2).

- Von Rad, G. 1953. *Das erste Buch Mose*, (Genesis 1-12:9). (ATD I/2).
Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Von Rad, G. 1962; 1965. *Theologie des Alten Testaments*, I; II. München: Kaiser Verlag.
- Vosloo, W. 1985. Van Haran tot Gosen. In: FE Deist ea *Van Eden tot Rome*.
Pretoria: van Schaik (9-27).
- Vriezen, ThC. 1966. *Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament*. (3o druk).
Wageningen; Veenman.
- Vriezen, ThC. 1972. The Exegesis of Exodus XXIV,9-11. In:
Oud Testamentische Studiën, 17 (:100-133).
- Vriezen, ThC. 1974. *De verkiezing van Israel volgens het oude Testament*.
Amsterdam: Bolland.
- Weippert, H. 1981. *Schöpfer des Himmels und der Erde*. Eine Beitrag zur Theologie
des Jeremiabuches. Stuttgart: Verlag Katolischer Bibelwerk.
- Weippert, H. 1985. Das deuteronomistische Geschichtswerk. In:
Theologische Rundschau, Vol. 50.
- Weiser, A. 1966. *Die Psalmen*. (ATD 14/15). Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Wenham, G. 1978. Grace and Law in The Old Testament. In: Kaye, B. & Packer, JI.
eds. *Law, Morality and the Bible*. Leicester: IVP. (pp 3-23).
- Wenham, G. 1978. Law and the Legal System in the Old Testament. In: Kaye, B. &
Packer, JI. eds. *Law, Morality and the Bible*. Leicester: IVP.
- Wentzel, B. 1982. *De openbaring, het verbond en de apriori's*. Kampen: Kok.
- Wentzel, B. 1987. *God en mens verzoend*. Godsleer, mensleer, zondeleer. Kampen:
Kok.
- Wessels, WJ. 1987. Die boek Jeremia. In: JJ Burden & WS Prinsloo, *Tweegsprek met
God*. Kaapstad: Tafelberg.
- West, CO. 1991. *Biblical hermeneutics of liberation*. Modes of reading the Bible in
the South African Context. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Westland, L. 1985. *Eredienst en maatschappij*. Een onderzoek naar de visies van
A.A. van Ruler, de Prof. Dr. G. van der Leeuw-stichting en de beweging Christenen voor het
socialisme. Den Haag: Boekencentrum.
- Westermann, C. 1971. *Schöpfung*. Berlin-Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Westermann, C. 1978. *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*.
Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Westermann, C. 1981. Geist im Alten Testament. In: *Evangelische Theologie*,
41(:223-230).
- Wielenga, B. 1990. 'Volk van het land' als missiologisch model: *Oude Testament en
zending in zuidafrikaanse kontekst*. Pretoria: Univ. van Zuid-Afrika.
- Wielenga, B. 1992. The Bible in a changing South Africa: the quest for a responsible
biblical hermeneutic in mision. In: *Missionalia* 20/1 (:28-37).
- Wielenga, B. 1993. Joodse zending in de diaspora? In: *Ophouw*, 37/12-15 (:213, 234,
253, 270).
- Wielenga, B. 1994. Zendingshermeneutiek: een inleiding. In Bouma, J.(red) *Begelei-
dend Schrijven. 25 jaar Theologische Studie Begeleiding*. Amsterdam: Buyten &
Schipperheyn.
- Wielenga, B. 1996. Israel en de zending in het Oude Testament. In: Van Heest, W.
(red), *Beminden om der vaderen wil*. Over Israel en de zending. Goes: Oosterbaan & Le

Cointre.(11-31).

Wielenga, B. 1996a. Over het noachitische verbond als vredes verbond. Pactum salutis in Vetere Testamento. In: *In die Skriflig*, 30/4 (:457-470).

Wielenga, B. 1996/7. Christus en de schepping. In: *Opbouw*, 40/26; 41/1.

Wielenga, B. 1998. Oud en Nieuw Verbond: contingentie en coherentie in de verbondsgeschiedenis. In: *In die Skriflig* (nog te verschijnen).

Wilson, F. & Ramphele, M. 1989. *Uprooting poverty*. The South African challenge. Cape Town / Johannesburg: David Philip.

Witvliet, Th. 1984. *De weg van de zwarte messias*. De hermeneutische uitdaging van zwarte theologie als theologie van bevrijding. Baarn: Ten Have.

Woelderink, JG. 1976. *Verbond en bevinding*. Amsterdam: Bolland.

Wolff, HW. 1961. Das Kerugma des deuteronomistische Geschichtswerk. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Vol. 73.

Wright, CHJ. 1983. *Living as the people of God*. The relevance of Old Testament Ethics. London: IVP.

Wright, D. 1992. The Watershed of Vaticanum II: Catholic Approaches to religious Pluralism. In: Clark, AD & Winter, BW. *One God, One Lord*. Christianity in a World of Religious Pluralism. Grand Rapids: Baker's Bookhouse.

Zenger, E. 1982. *Israel am Sinai*. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34. Altenberge: CIS-verlag.

Zenger, E. (red) 1993. *Der Neue Bund im Alten Zur Bundestheologie der beide Testamente*. Freiburg: Herder.

CURRICULUM VITAE.

Barend Wielenga, geboren 1943, behaalde zijn kandidaatsexamen in de theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam (Nederland). In 1971 werd hij predikant van de Nederlandse Gereformeerde kerk van Marknesse; in 1976 werd hij medewerker van de stichting L'Abri in Nederland als evangelisatie-predikant; in 1979 werd hij als missionair predikant aan de Nederlandse Gereformeerde kerk van Kampen verbonden voor de arbeid in KwaZulu-Natal (RSA). In 1990 promoveerde hij bij Prof. Dr DJ Bosch in de missiologie op een proefschrift met de titel: *Volk van het land als missiologisch model: Oude Testament en zending in Zuidafrikaanse kontekst*. Copromotor was Prof. Dr FE Deist. Hij publiceerde verschillende bijdragen in theologische tijdschriften. Zijn adres is: PO Box 265, Richmond 3780 (RSA). E-mail: bob.wielenga@pixie.co.za

TEKSTREGISTER

Genesis

1-11 52,60,63
 1vv 40,41,42,44,46,
 47,59,93,126,
 1:1 46,53,54
 1:26vv 45,49,50,52-54,65
 1:2 146160
 1:31 53
 2 45,49
 2:2 142
 2:3 52
 2:7 45,52
 3 45,63,139-141
 3:7 45,48,51,64
 3:8 45,47,51
 3:9-10 51
 3:15 51,52
 3:16 50
 3:17 54,125
 3:22 45,51,54
 4:1vv 45,55
 4:15 52
 4:16 52
 4:19vv 50
 5:1-3 55
 5:2 52
 5:29 53
 6-9 51,52,142
 6:1-4 51,55
 6:8vv 53
 6:12 53
 6:18vv 53
 7:1 53
 8:1 54
 8:20 53
 8:21v 54,55
 9:1-7 54,55
 9:1 52,54,57
 9:3 54
 9:6 53
 9:7 55
 9:8-17 91
 12 61
 11:1vv 60,86,161
 11:1-9 63
 11:10v 62,86
 12-50 52,60,62
 13 64

12:1vv 68,103
 12:1-3 52,60,64,65,69,104
 12:3 52,60,66,77,85,104
 12:4 63
 12:6-8 69
 12:10vv 65,69
 13:14vv 65,69
 14 65
 15 61,64
 15:6 53,60,64,115
 15:18v 61,64
 17 28,61,64
 17:4vv 68
 17:8 70
 17:14 91
 17:15v 64
 18:18-19 61,64,65
 22 61
 22:16 70
 24:7 60
 26:2 65
 26:2-5 64
 26:3 60
 26:12 65
 26:24 65,69
 26:28 65
 28:13v 64
 33:20 69
 35:5 69
 35:11v 64
 48:3v 64
 50:24v 60

Exodus

2:24 69,106
 3:6vv 69
 3:21 169
 6:34 106
 7-14 69
 11:2-3 169
 12:13 106
 12:35-36 169
 16:4 108
 19-24 69,70,72
 19v 61,71
 19:3 71
 19:4 71
 19:5 38,69,71

Exodus

19:6	71,93,123
19:18	71
20-23	71,81,158
24	47,69,70,73,182
24:6-8	71,73
24:8	71,73,106,111,120
24:9vv	71
24:12	70
25	77
31:18	70
32-34	69,72,101,102,112, 113,120
32	69
32:13	64,70
32:32	120
33:1	70
33:7vv	70
33:12	107
33:13	70
34	68,69,70,72,73,82,83, 159,182
34:1	70
34:4	70
34:5-7	108
34:6	70,72
34:10	70,72
34:11	72
34:27	70,72
34:28	70
34:29	70
34:35	106

Leviticus

18:5	112
19	37
25	57,139,233
25:4	57
25:12-13	57
26:3vv	57
26:12-13	57
26:40vv	58,118
26:43	58
26:44	59

Numeri

25	42
25:11	56
25:12	56

Deuteronomium

1:37	73
1:39	46
2:26	40
3:23vv	73
4:22	73
6-26	81
7:6	38
9-10	72
9-11	70
10:2	70
12	73
12:10	77
14:2,9,11	38
17	76
18:15vv	108
26:18	38
30:1-10	72
30:6	116
30:14	72
31:1vv	73
32	41,42
32:48	73
34:1vv	73
34:6vv	70

Jozua

9:16	40
18:1	77
23:1	77
24:1	77
24:15	69

1 Samuel

1:3,11	75
2:1-10	75
4:4	75
7-12	74,75
7:2-14	76
10:25	76
12	74
12:13	75
15:1	76

2 Samuel

5-8	68
6	68,77
7	74,76-79,81,84,89,95
7:12vv	103,104
7:19v	78

1 Koningen		41:8	65,66
8:27	78	42:1	92
		42:4	88,93
2 Koningen		42:6	66,87,88,90,92,106
10:15	40	42:9-10	87
11:12	40	43:19	87,88
23:1-3	73	43:20v	123
25:12	67	48:6	87-89
		49:1vv	88,93
1 Kronieken		49:2	92
17	74	49:3	87
		49:6	88,92
Nehemia		49:7	89
8-10	73,94,95	49:8	66,87,88,90,106
9:29	112	50:4vv	87,92
13	94	50:4-11	88,92
		51:1vv	65,66,89
Psalmen		51:4	66
2	76,77	52:10	89
8	197	52:12-15	89
18	77	52:15	93
19	197	53	58,88,89,105,107
20	77	53:5	66
47:10	68	54:1	65,66
72	77	54:5	90
89	77,89,90	54:9,10	56,58,66,89,90
101	77	55	89
104	153,197	55:3	89,91
110	76,77,104	56	86
118	123	56:6	91
126	92	56:8	91
132	77,78,104	57:13	91
136:1-9	59	57:16	90
		57:17-18	91
Spreuken		58:14	91
8:22	147	59:9-15	91
		59:20-21	91
Jesaja		60:1vv	92
6	71	60:17-22	92,93
7:14	104	61:1vv	92,93,114
9:1-6	80,90,104	61:5vv	93
9:6	92	63:1	92,93
11:1-10	81,87,92,104,126	63:16	65,66
16:5	81	65	87,191
22:22	126	65:16	87
29:22	65,67	65:17	92,93
37:35	80	65:18	93
40:1v	66	66:15v	93
40:14	88	66:18v	91,93

Jeremia			
4:27	82	36	85,89
5:10vv	82	36:1-22	85
5:20-25	59	36:16v	58
7	78	36:27-28	85
10:12-16	59	36-37	5,67,84,87
14:19-22	59	37:15-28	85,86
17:19-27	81	37:25-27	86
21:11-22:9	81	37:26	56
23:5	81,103	37:27	58
25:11	82,88	40-48	51,67
29:10	82,88	44:7,9	116
30-31	81	Hosea	
30:9	81	2:15vv	57
30:22	83	2:20	56
31	29,30,58,59,66,67, 70,84,89,95	Micha	
31:1	83	7:18-20	67
31:6	83	Amos	
31:7	83	9:9-11	
31:12	83	Zacharia	
31:23-25	60	3:8	103
31:31vv	29,82,85,99,106,110 119-121	4	71
31:32	83	4:4	82
31:33	83	6:12-14	104
31:34	82,83	6:12	103
31:35-27	59	6:13	82
31:36	59	9-14	94
33:15v	82,103	9:9	104
33:23-25	60	9:10	104
52:16	67	9:11	106
Ezechiël		Joël	
1	71	2	90
11:15	67	Baruch	95
11:17-20	84	4 Ezra	
12:19	67	4	94,125
16	84,89,	Mattheus	
16:8vv	84	2	103
16:35-43	84	1:17	104
16:59-83	84	5:17-20	105
16:60	58,84	8:4	105
20	85	10:34	58
20:11	112	12:1	104
20:33-44	84		
33:23v	67		
34:3v	86		
34:25vv	56,57		
34:30	58		

Mattheus

12:35-40	104
19:7	105
19:28	125
21:5	104
23:2vv	106
24:14	226
26:26-29	106

Markus

9:2	106
9:7	106
12:51	58
13:8	125
14:22-25	106

Lukas

1:27vv	104
1:32	104
1:69	104
3	103
5:14	105
12:51	58
16:29	105
22:15-20	106

Johannes

1:1vv	146,147,160,165
1:1-17	108
1:10	194
1:17	107,108
1:45v	108
3:16-17	217
3:18-19	217
3:34	114
5:45	107,108
7:19	108
7:42	104
8:44	48
9:28	108
9:29	108
17:9	34
17:14	194

Handelingen

2:38v	116
7:17vv	105
8:4	199
9:3v	109
14	175

17	175,180
18:9-11	109
22:3vv	109
23:11	109
26:17v	109
27:23	109

Romeinen

1-2	70,148,175,177, 180,238
1:3	105,110
1:18v	237,240
1:20	177
1:22-23	177
3	167,177
3:23	239
4	28,117
4:11-12	116
5	117,140
8:18vv	139,153,195
8:19-22	124,128
8:22	124
9-11	115,119,123
9:4vv	110
9:5	115
11:16	115
11:17	115
11:23	110
11:26	115
11:32	113

1 Korinthe

10:14-22	221
11:23	110
11:27	111
13:12	185
15:22vv	117,118
15:28	146

2 Korinthe

3	111,112
12	109

Galaten

1:11-12	109
3-4	65,110
3:16	28
3:19	113
3:23v	113

Efesiërs

6 181

Filipenzen

2:6vv 146

Kolossenzen

1:6vv 146,147

2:11-12 116

2 Timotheus

2:8 105

Hebreeën

1 147,155

1:1 176

1:3 160

3:1 200

7:11,19 120

8:6 119

8:7 120

8:8-11 30,121

8:10 121

8:12 122

9:1 120

9:15 122

10:15v 122

10:16vv 121

10:29 127

11 122

11:40 120

1 Petrus

1:1-10 123

Openbaringen

1:6 123

3:7 126

5:5 126

5:10 123

11:15-19 126

12:9 48

14:13 126

17 139

20:2 48

21:1 126,139

21:24 126

22:16 126