

EEN HERMENEUTIEK VAN DE BIJBEL

SCHRIFTGEZAG EN SCHRIFTGEBRUIK

DOOR

DR. R. BIJLSMA

Buitengewoon hoogleraar aan de Protestantse Faculteit te Brussel

NIJKERK
G. F. CALLENBACH N.V.
MCMLXIV

STICHTING DE GIHONBRON
MIDDELBURG
2007

INHOUD

WOORD VOORAF door Dr. R. Bijlsma

INLEIDING over de exegese, door Dr. F. W. Grosheide

I HET SCHRIFTGEBRUIK IN DE BIJBEL

- 1 Rabbijns en Bijbels schriftgebruik
- 2 Het schriftgebruik in het Oude Testament
- 3 De Septuagint en het schriftgebruik
- 4 Het schriftgebruik in het Nieuwe Testament
- 5 Bijbels schriftgebruik en kerkelijk schriftgezag

II DE SCHRIFT ALS VERKONDIGING

- 1 Verkondiging en historie
- 2 Grenzen van het biblicisme
- 3 Grenzen van het dualisme
- 4 Grenzen van het historisme
- 5 Grenzen van het geloofssubjectivisme

III DE STRUCTUUR VAN DE SCHRIFT

- 1 De opbouw van de canon
- 2 De autopistie van de Schrift
- 3 De noodzakelijkheid van de Schrift
- 4 De duidelijkheid van de Schrift
- 5 De genoegzaamheid van de Schrift

IV DE SCHRIFT IN DE VERVULLING

- 1 De vervulling in Gods heilswerk
- 2 Eenheid en verscheidenheid in de Schrift
- 3 De verhouding van Oud en Nieuw Testament
- 4 De Schrift in eschatologisch perspectief
- 5 De verkondiging der Schrift als vervulling

V DIFFERENTIATIE BINNEN HET SCHRIFTGEZAG

- 1 Schriftuurlijke accenten
- 2 De zin van de Schrift
- 3 De Schrift als Evangelie en Wet
- 4 De tijdgebondenheid in de Schrift
- 5 Het beroep op de Schrift

REGISTER VAN BIJBELPLAATSEN REGISTER VAN PERSONEN

REGISTER VAN ONDERWERPEN REGISTER VAN LITERATUUR

INLEIDING over exegese door Dr. F. W. GROSHEIDE, voorafgaand in zijn boek:
 “De Gereformeerde Hermeneutiek.”¹

Zo gaat dan dit boek in zee als een poging en niet meer dan dat, met de wens en de bede, dat God zelf het moge gebruiken om Zijn heilig Woord beter te doen verstaan.

§ 1. Naam en taak.

Het woord *hermeneutiek* (*ἑρμηνευτική* of *ἑρμηνεία*) staat in verband met het Griekse werkwoord *ἑρμηνεύω*, dat *vertolken, overbrengen in een vreemde taal*, later ook het *verstaanbaar maken* van moeilijke plaatsen uit de dichters betekent. De geschiedenis, die het woord hermeneutiek doorlopen heeft, wie het 't eerst heeft gebezigd en in welke betekenissen het alzo voorkomt, is van weinig belang, daar het in den tegenwoordige tijd gebruikt wordt voor de wetenschap, die de regels zoekt, vindt, formuleert en in systeem brengt, volgens welke alle of bepaalde geschriften kunnen en behoren te worden uitgelegd.

De hermeneutiek staat met twee andere wetenschappen in het nauwste, zij het in verschillend verband. In de eerste plaats met de *exegese of uitlegging*, (van *ἐξέω*, *uiteenzetten, verklaren*), de wetenschap, die geschriften uitlegt. Geeft de hermeneutiek de regels, volgens welke wordt uitgelegd en legt de exegese zelf uit, zo is toch niets minder waar, dan dat de exegese niet anders zou zijn dan de toepassing van de regels, welke de hermeneutiek heeft opgesteld. Hiermee zou integendeel de juiste verhouding worden omgekeerd. Het uitleggen van een belangrijk geschrift is van meer betekenis dan het aangeven van de regels ter verklaring. Historisch is er, en dat spreekt vanzelf eerst exegese geweest, daarna pas hermeneutiek. Maar wat alles afdoet is dit, dat de exegese evenmin toepassen van de hermeneutiek is als b.v. pianospelen toepassen van de regels voor dit spel of schilderen in praktijk brengen van een handleiding voor de schilderkunst.

De exegese vraagt om een eigen kunnen, een eigen handelen. Toch is de exegese niet een kunst, doch een wetenschap, want ze doet haar werk, ze onderzoekt haar teksten naar vaste methode, en vraagt naar grond, oorzaak, samenhang, Later zal ter sprake komen, dat de hermeneutiek niet een stel regels kan geven, dat in alle gevallen voorziet. De waarde, de betekenis van de hermeneutiek voor de exegese is deze, dat de hermeneutiek zich zooveel mogelijk rekenschap geeft, van hetgeen in de exegese geschiedt, en daardoor de exegese bewust maakt van haar taak, maar ook de exegese behoedt voor afdwalingen, houdt in het rechte spoor.

Soorten van exegese.

A. In het voorafgaande is steeds verondersteld, dat er één exegese was. Dat wil niet zeggen, dat er van elke plaats slechts één uitlegging is te geven, doch dat er één methode is om uit te leggen, één manier om de betekenis van een plaats, een boek te vinden en te beschrijven. Het is de ene methode, die vraagt, wat heeft God ons geopenbaard.

¹ Ingevoegd door Redactie Gihonbron

Die onderstelling heeft recht van bestaan, in verband met het karakter der Heilige Schrift. God geeft ons een uitlegbare Bijbel en wij hebben hem te onderzoeken en in woord of geschrift rekenschap van dat onderzoek te geven op de wijze, als door de Schrift zelf wordt gevraagd. Wij wijken dan ook niet af van de onderstelling, die steeds aan dit boek ten grondslag lag, men vindt de zin der Schrift op een bepaalde manier en beschrijft die op een bij de Schrift passende wijze.

In dat laatste liggen echter reeds twee elementen, het vinden van de zin en het beschrijven. Het eerste is hoofdzaak, daarop heeft de hermeneutiek haar aandacht te richten, het tweede is niet zonder betekenis, men heeft daarvoor wel de naam *exegetiek* gebruikt, een wetenschap, die dan tevens de gave om te exegetiseren tekende. Het is echter niet nodig die exegetiek tot een afzonderlijke wetenschap of kunsttheorie te verheffen, ze is immers een noodzakelijk bestanddeel der hermeneutiek, niet slechts het vinden, ook het beschrijven moet geschieden. Er is echter dit verschil, het vinden gaat naar een bepaalde, vaste methode; het beschrijven kan niet slechts meer dan één weg gaan, het kan ook een keuze doen. Ja, als men het beschrijven wat ruimer neemt, dan kan het zelfs zijpaden inslaan, de hermeneutiek laten liggen, doordat het iets geeft, dat slechts in schijn uitlegging is, inderdaad niet anders dan het bijbrengen van materiaal, dat wellicht de uitlegging zou kunnen dienen. Hoewel zulk beschrijven op de naam van exegetiek geen recht heeft, willen we het toch in deze § ter sprake brengen, omdat het anders niet mogelijk is verschillende methoden recht te onderscheiden. Zo hebben we hier op de grondslag van de onderstelling, dat het vinden van den zin naar reeds gegeven regels geschiedt, te handelen over de onderscheidene wijzen van beschrijving, waarbij naar verschillend principe een keuze kan worden gedaan, die ook slechts schijnbaar exegetiek kan zijn, doch inderdaad beschrijving van ander onderzoek,

B. De normale beschrijving van den gevonden zin geschiedt in de *commentaar*, d.w.z. in een doorlopende verklaring van een boek. Immers de boeken zijn eenheden. Dat geldt niet alleen van de Evangeliën, de Handelingen en de Openbaring, ook van de Brieven. Het wordt gaarne toegegeven, dat deze soms verschillende onderwerpen behandelen, er is toch een eenheid, al zou het maar deze zijn, dat al het genoemde goede en al het bestrafte kwade voorkomt in één bepaalde, levende gemeente. Eerst in den commentaar komt dat alles tot zijn volle recht. Hij ziet het boek als eenheid, kan rekening houden met het verband tussen het een en het ander. Hij kan tenslotte geven, wat het doel van de exegetiek is, een inzicht in het boek als geheel, de kroon op het werk.

Dat alles neemt niet weg, dat daarnaast plaats is voor andere beschrijvingen. Wij noemen vooreerst de *exegetische monografie*. We verstaan daaronder de zeer uitvoerige exegetiek van één niet te lang, afgesloten tekstgeheel, één plaats, één perikoop.

Niet over elke plaats is een exegetische monografie te schrijven. Die kan alleen dan worden gegeven, als een perikoop bijzondere moeilijkheden oplevert, die aan die bepaalde plaats eigen zijn. Moeilijkheden, die overigens van zeer verschillende aard kunnen zijn. We noemen er enkele. Het kan voorkomen, dat een plaats een aantal woorden bevat, wier betekenis in den zin, die te verklaren is, niet kan worden bepaald dan na zeer breed onderzoek. Een ander maal kan groot verschil in mening wenselijk maken, dat uitvoerig de argumenten voor de een en tegen de andere exegetiek worden uiteengezet. 't Is ook mogelijk, dat een tekst in de loop der jaren een heel bijzondere rol gespeeld heeft, b.v. als hij *locus classicus* in de dogmatiek moet geacht worden. Het komt voor, dat een plaats b.v. Hebr. 1 : 14) termen bevat, die in de dogmatiek zijn

opgenomen, terwijl het de vraag is, althans onderzocht behoort te worden, of de dogmatiek ze wel gebruikt precies in de betekenis, die ze in de Schrift hebben. Dan weer maakt de zinsconstructie, het verband, een lezingsverschil, verwantschap met profane teksten het wenselijk om zeer uitvoerig alles na te gaan. De exegetische monografie heeft dus tot taak vooral dat bijzondere tot voorwerp van haar onderzoek te maken. Menigmaal zal het nodig zijn aan den commentaar een of meer monografieën te laten voorafgaan. En dat zal dan zo zijn, indien naar het oordeel van den commentator een plaats bespreking vraagt te uitvoerig, dan dat ze in het kader van den commentaar kan worden ingepast en toch die omstandige behandeling nodig is, hetzij om een van de gewone opvatting afwijkende uitlegging van een bepaalde plaats te verdedigen, hetzij om aan te wijzen, dat die en die tekst voor het oordeel over liet gehele boek van overwegende betekenis is. Het is soms mogelijk de monografie als aanhangsel aan de commentaar toe te voegen of als *excursies* in te lassen.

De exegetische monografie heeft haar eigen methode, die door twee dingen kan worden gekenmerkt, vooreerst bepaalt ze zich stipt tot de plaats, die ze zich ter behandeling koos en vervolgens heeft ze alle uitvoerigheid te betrachten ten opzichte van de moeilijkheid, die tot behandeling aanleiding gaf. Twee dingen liggen dan ook in de aard der zaak, en dat men niet over elke plaats een exegetische monografie kont geven én dat een bundel monografieën over plaatsen, ja zelfs over alle plaatsen van een boek nog niet wordt een commentaar op dat Bijbelboek.

We noemen eindelijk de *monografische exegese*. Daaronder verstaan we een exegetische studie, die wil vaststellen, wat onder een bepaald woord, een zegswijze, die telkens terugkeert, is te verstaan. Dus b. v. wat Paulus onder *d????????*, verstaat, hoe *t??e????* in den brief aan de Hebreëen voorkomt en dergelijke onderzoekingen meer.

Deze *monografische exegese* mag niet verward worden met een onderzoek, hoe de Schrift oordeelt, dat in bepaalde gevallen moet worden geleerd of gehandeld. Men kan een onderzoek instellen, of de doodstraf door de Schrift geëist wordt. Zulk een onderzoek is noodzakelijk, maar het is geen monografische exegese. Naar hetgeen we vroeger ontwikkeld hebben, moet wel worden onderscheiden tussen vragen, die uit het menselijk leven opkomen en die men bij het licht der Schrift wil en moet beantwoorden en zulke, die uit de Schrift opkomen.

In het eerste geval gaat het om het gebruik der Schrift, niet om haar exegese. Integendeel, het is juist wenselijk, dat de exegese zich zo veel mogelijk houdt buiten de bestaande kwesties, om eerst zuiver vast te stellen, wat God ons in Zijn Woord openbaart, om dat dan daarna op de levensvragen toe te passen. 't Is wel waar, dat de mannen der praktijk menigmaal klagen, dat de uitlegging der theologen hen zo weinig helpt, omdat ze de vragen, die hun belang inboezemen, juist onbeantwoord laat. Maar daar staat tegenover, dat een exegese, die zich door die vragen leiden laat, zich moeilijk zuiver houden kan en vaak werkt met de schijn, afgaat op de klank der woorden, liever dan naar de eigenlijke betekenis te vragen,

Wij bepleiten dus in elk opzicht de noodzakelijkheid om de levensvragen op te lossen bij het licht van Gods Woord, evenwel dit is geen exegese, doch onderstelt exegese. De vragen, die de monografische exegese beantwoordt, komen uit de Schrift zelf op. Zij doet ons opmerken, dat een term telkens terug keert, dat de gedachten van een bepaald Bijbelboek over dit of dat onderwerp niet steeds dezelfde schijnen te zijn, dat de ene *auctor secundarius* een woord anders gebruikt dan een ander. Al zulke vragen roepen om monografische exegese. Deze bepaalt zich niet tot één plaats, zelfs niet tot één boek,

maar zoekt uit heel de Schrift bijeen alles, wat over een bepaald onderwerp handelt *of schijnt te handelen*.

De monografische exegese gaat dus uit van de eenheid der Schrift als de éne Schriftopenbaring Gods. Maar aan de andere zijde heeft juist zij te rekenen met het feit, dat het organisch karakter der inspiratie de individualiteit der *auctores secundarii* ten volle tot haar recht laat komen. Zij heeft juist na te gaan, of een woord in alle Bijbelboeken, ja binnen één boek steeds op dezelfde wijze is gebezigd, of er eenheid dan wel verschil is in de wijze van voorstelling. Ze heeft de hogere eenheid te zoeken, en ook de verschillen in het bijkomstige duidelijk aan te wijzen.

De monografische exegese loopt gevaar bijeen te nemen, wat niet bijeen hoort, doch slechts uiterlijk gelijkheid toont, ook om perikopen los te maken uit hun verband. Daarom is het wenselijk, om op dezelfde wijze als exegetische monografieën aan de commentaar moeten voorafgaan, de commentaar, die de normale eenheid, de boekeenheden exegetiseert, te laten voorafgaan aan de monografische exegese.

De monografische exegese helpt vooral om het karakter van een boek in onderscheiding van andere boeken te bepalen, Zij helpt de *historia revelationis*, want ze leert ons de ontwikkeling, den vooruitgang in de openbaring Gods zien, als ze ons aantoonde, dat, naarmate de openbaring verder gaat, het een of het ander duidelijker wordt bekend gemaakt. Maar ze is in menig opzicht ook weer noodzakelijk voor den commentaar. Wie zal Jak. 2 goed verklaren, zonder het verschil in zake *diza o* tusschen Paulus en Jakobus te hebben doorzien?

C. We spreken in de laatste plaats over een geheel andere onderscheiding, die in de beschrijving der exegese te maken is. Men kan zich in de exegetische monografie zoowel als in de monografische exegese, maar vooral in den commentaar beperken en slechts een klein deel van de exegese beschrijven. En die beperking kan weer van tweeërlei aard zijn, ze kan zóó wezen, dat slechts uit een bepaald oogpunt wordt geexegetiseerd of zó, dat wel het plan blijft mee te delen, wat God ons in Zijn Woord openbaart, doch dat men zich bij de beschrijving daarvan binnen zeer enge grenzen houdt.

In het eerste geval krijg ik de monografieën, de commentaren, die alleen bepaalde dingen behandelen. Men kan zich beperken tot de tekstkritische behandeling van de tekst, gelijk de commentaar in de *editiones criticae* doet, of monografieën bieden over plaatsen met grote tekstkritische moeilijkheden, gelijk Reiche destijds zijn werk schreef over de Brieven van Paulus. Men kan het Nieuwe Testament verklaren uit de Joodse geschriften, zoals het meer dan eens is gedaan en nu onlangs in het reuzenwerk van Strack-Billerbeck. Een soortgelijk boek uit de Hellenistische litteratuur is in voorbereiding, iets van die aard gaf reeds zoo Hugo Grotius als Wetstein.

De commentaar kan zich beperken tot het verklaren der realia, tot historisch-grammatische opmerkingen. De grens wordt echter overschreden, wanneer de tekst niet meer wordt verklaard, doch enkel materiaal verzameld, dat tot verklaring dienen kan. Zulk een boek is slechts in schijn een commentaar. Men kan de beperking ook zoeken naar ander beginsel en wel door veel weg te laten. De kortste commentaar is eigenlijk de *vertaling*, die wel enige, exegese onderstelt, maar niet te veel en zich juist beijveren moet, om zó te zijn, dat ze dezelfde verklaringen toelaat als de grondtekst. Iets verder gaat de *parafrase*, die de tekst omschrijft, een en ander in den tekst inlast ter verklaring,

maar toch doorloopt op dezelfde wijze als de tekst.

Van *glossen* spreekt men, wanneer slechts korte opmerkingen worden geboden, hier en daar iets wordt verklaard, doch in zeer beknopte vorm. De glosse gaat soms niet verder dan het geven van een vertaling of een synoniem van een enkel woord.

Kanttekeningen zijn feitelijk een vorm van glossen. Men kan ze ook *scholiën* noemen, welke nauwelijks van glossen zijn te onderscheiden, misschien zijn ze iets uitvoeriger; het woord *scholiën* wordt echter meest gebruikt van de in oudheid en middeleeuwen uit de kerkvaders en andere schrijvers bijeengezochte korte verklaringen, die aan de rand van handschriften zijn geplaatst. Meerdere namen kunnen niet worden genoemd, maar het spreekt vanzelf, dat de commentaar meer of minder uitvoerig kan worden aangelegd.

Zowel de bevattig als de koopkracht der gebruikers spreken een woord mee, als de omvang van een commentaar wordt bepaald. Maar toch ook de praktijk in het algemeen, wie aan vakgeleerden als lezers denkt, richt zijn boek anders in, dan hij, die in de eerste plaats op predikanten als gebruikers hoopt. In het algemeen genomen is beperking eis bij de weergave van anderer mening. Het aantal commentaren vermeerdert van jaar tot jaar. Veel plaatsen worden in vrijwel alle op dezelfde wijze verklaard, bijzondere invallen en typische opmerkingen behoeven niet door boek na boek te worden overgenomen, al bestaat het gevaar, dat wel eens iets in het vergeetboek raakt, dat in eer verdiende te blijven.

In de regel zal het voldoende zijn de redenen op te geven, waarom men zó exegetiseert, als men doet. Overtuigt iemand de gebruiker van de juistheid van zijn opvatting, dan is dat tevens de beste weerlegging van andere verklaringen. Alleen uitleggingen van historische betekenis, of ook zulke, die zeer waarschijnlijk lijken en toch niet juist zijn, moeten wat breder worden besproken. En uit de aard der zaak is de commentator, die een nieuwe exegese voordraagt — waarop overigens weinig kans bestaat — of die de meest gangbare verklaring voor een minder gewone inruilt, geroepen wat breder rekenschap van gevoelen te geven.

Natuurlijk kan men ook een commentaar inrichten voor een bepaalde praktijk, Voor de Dienst des Woords, door stichtelijke opmerkingen of zelfs preekschetsen op te nemen; voor het onderwijs op de lagere school of de Zondagsschool, voor de behandeling der Schrift op de jongelingsvereniging. Men kan stichtelijke verklaringen schrijven, meditaties over een Bijbelboek. Over dat alles handelen we hier niet. Immers in al zulke gevallen wordt niet meer alleen exegese geboden, maar wordt de exegese gebruikt, toegepast. De bespreking van dergelijke arbeid valt buiten het bestek van dit boek.

WOORD VOORAF, door Dr. R. Bijlsma

Toen enige jaren geleden mijn dissertatie onder de titel *Schriftuurlijk Schriftgezag* was uitverkocht, werd van vele zijden op een tweede druk aangedrongen. Het leek mij echter niet gewenst, dat het boek in ongewijzigde vorm opnieuw werd uitgegeven. Twee overwegingen gaven daarbij de doorslag.

In de eerste plaats wordt een dissertatie uiteraard slechts door een beperkte groep vaktheologen ter hand genomen. Als wetenschappelijk werkstuk behoort een dergelijke studie voorzien te zijn van een uitgebreid arsenaal van verwijzingen naar literatuur, van citaten en van detailonderzoek, tot verantwoording tegenover anderen, die op het betreffende gebied tot oordelen bevoegd zijn of door nadere studie zich in de gegeven stof willen verdiepen. Voor een wijdere lezerskring maakt dit wetenschappelijke arsenaal gewoonlijk zo'n studie moeilijk leesbaar. Daar met een hernieuwde uitgave van *Schriftuurlijk Schriftgezag* juist een bredere groep van theologisch geïnteresseerde lezers bereikt zou moeten worden, wilde ik het boek in elk geval zo omwerken, 'dat met behoud van het theologische gehalte het wetenschappelijke apparaat zou kunnen wegvallen. De vaktheologen, die dit apparaat willen raadplegen, verwijs ik naar de gegevens in de dissertatie.

Bij deze overweging voegde zich een tweede. Het kwam mij voor, dat een omvangrijke bewerking van de stof geboden was, speciaal van het Bijbeltheologisch gedeelte. Niet alleen een hergroepering, maar ook een aanvulling van dit onderdeel stond mij voor ogen. Een onderzoek naar het schriftgebruik in het Oude Testament moest als een belangrijk nieuw aspect in het totaalverband van de studie worden opgenomen. Ook kon de betekenis van de Septuagint voor de vertolking van de Bijbel uitvoeriger en grondiger worden belicht. Een en ander bracht mee, dat het fundamentele hoofdstuk over het schriftgebruik in de Bijbel geheel herschreven moest worden.

Zo is een goeddeels nieuw boek ontstaan, waarin het dogmatisch-hermeneutische hoofdstuk uit *Schriftuurlijk Schriftgezag* in enigszins bewerkte vorm is opgenomen. Dit boek wil de hermeneutiek van de Bijbel benaderen vanuit het schriftgebruik in de Bijbel zelf. Men zou het een *Bijbelse* leer inzake de vertolking van de Bijbel kunnen noemen. Als zodanig moge ik allen, die het theologische vraagstuk van het gezag en het gebruik der Heilige Schrift als een levenskwestie zien voor de kerk van Christus, deze studie aanbieden.

R. BIJLSMA, De Bilt, juni 1964.

I HET SCHRIFTGEBRUIK IN DE BIJBEL

1 *Rabbijs en Bijbels schriftgebruik*

Een hermeneutiek van de Bijbel dient ervan uit te gaan, dat dit boek naar zijn eigen bedoeling moet worden vertolkt. Deze grondregel van de interpretatie, die algemeen wordt aanvaard ten aanzien van elk ander werk uit de wereldliteratuur, wordt merkwaardigerwijze gemakkelijk vergeten, wanneer het de Bijbel betreft. Wie een tekst uit Homerus wil vertolken, gaat eerst zo nauwkeurig mogelijk na wat er precies staat met inachtneming van de context en van tijd en situatie, waarin het werd geschreven, om zich daarna af te vragen, welke bedoeling de auteur in het kader van het geheel van zijn geschrift bij het schrijven van de tekst voor ogen gestaan kan hebben. Langzaam groeit het inzicht, dat deze tegenwoordig algemeen erkende werkwijze ook op de Bijbel moet worden toegepast. De vrees hiervoor vloeit voort uit het feit, dat men principieel met de Bijbel geheel anders wil handelen dan met elke andere literatuur, omdat de Bijbel immers door de christelijke kerk wordt beleden als de Heilige Schrift. Maar het is heel goed mogelijk deze belijdenis van ganser harte te beamen en tegelijk aan de Bijbel als boek volledig recht te doen. Het historisch-kritische Bijbelonderzoek en een positieve theologische uitlegging kunnen hand in hand gaan. Die bepaalde tekst moet genomen worden, zoals hij tot ons komt en in overeenstemming met de bedoeling die hij heeft in het verband waar hij staat. Dan verbreedt zich meteen dat verband. Want de redactie en de bundeling der Bijbelse geschriften hebben plaatsgevonden in het kader van een canonisatieproces. Zij werden als gezaghebbend erkend in de geloofs-gemeenschap, waarbinnen zich dit proces voltrok. Dit geldt voor Tenach (de boeken van het zogenaamde Oude Testament) in Israël en voor de gehele Bijbel in de christelijke kerk. Daarom moet ook de vraag naar de interpretatie van de Bijbel als Heilige Schrift een antwoord vinden in de verzameling der Bijbelboeken zoals deze voor ons ligt. In dit verzamelen is immers van meet af aan het Goddelijke gezag, dat aan deze boeken werd toegekend, werkzaam geweest.

Het wezen van de hermeneutiek, namelijk *de overdracht van hetgeen geschreven staat in de eigen tijd en omstandigheden*, ontmoeten wij reeds in de Bijbel zelf. Ook in onze tijd gaat het voor de kerk om niets anders. Wat ligt dus meer voor de hand dan dat wij trachten uit de wijze, waarop deze overdracht door de schrijvers en redactoren van de Bijbelboeken is gegeven, enige grondregels voor onze eigen vertolking van de Bijbel af te lezen.

Reeds in het Oude Testament valt op te merken, dat in de verwerking van vroegere gegevens een zekere lijn en een duidelijke bedoeling aan de dag treden. Het is daarom van grote waarde het schriftgebruik in de oudtestamentische geschriften na te gaan. Maar dit geldt in het bijzonder het gebruik van het Oude Testament in het Nieuwe. Hier toch hebben wij te maken met een situatie, die overeenkomt met onze eigen situatie: een afgeronde verzameling geschriften wordt met gezag als Gods Woord doorgegeven. Voor de nieuwtestamentische schrijvers was dit de bundel der oudtestamentische boeken. Voor ons is het de bundel van Oude en Nieuwe Testament samen.

Met name een reformatorische theologie, die ervan uitgaat dat de Heilige Schrift haar eigen vertolkster is, zal zich moeten afvragen, hoe in de Bijbel zelf de Bijbel wordt gebruikt en vooral, hoe het Oude Testament wordt uitgelegd en toegepast in het Nieuwe. Een Schriftuurlijke theologie zal haar Schriftuurlijk karakter allereerst moeten tonen in de Schriftuurlijke wijze van haar Bijbelverklaring. Het is dan ook niet toevallig, dat in de eerste eeuwen der Reformatie door de theologen grote aandacht werd besteed aan de verwerking van oudtestamentische teksten in het Nieuwe Testament. Al spoedig kwam in de dogmatieken een hoofdstuk voor, dat hierover handelde. En er zijn ook uitgebreide monografieën aan gewijd.

Hierbij doet zich de moeilijkheid voor, dat er in de uitlegging der Schriften, zoals die in het Nieuwe Testament wordt aangetroffen, elementen voorkomen, die bezwaarlijk als normatief kunnen gelden voor het kerkelijke schriftgebruik. Elke vertolking heeft in haar methodiek naast trekken, die voortvloeien uit de inhoud, ook trekken, die verband houden met tijd en omstandigheden, milieu en situatie, waarin zij plaatsvindt. Dit geldt ook voor het Bijbelgebruik in de Bijbel zelf. Wat inherent is aan de inhoud en structuur der Bijbelboeken naar hun eigen bedoeling, is van blijvende waarde. Maar wat bij de vertolking aan techniek van schriftverklaring is binnengedragen, kan in geheel andere omstandigheden en tijden aan betekenis verliezen.

Dit is geen onderscheiding van vorm en inhoud, alsof de inhoud blijvend zou zijn en de vorm veranderlijk. Zo kunnen vorm en inhoud niet uit elkaar gehaald worden. De *vorm* is van betekenis voor het verstaan van de inhoud. De tijdgebondenheid in het schriftgebruik heeft altijd betrekking op vorm en inhoud beide. En het blijvend gezaghebbende in dat schriftgebruik betreft behalve de inhoud ook de vorm. Er zal naar andere categorieën gezocht moeten worden om de hermeneutische crux aangaande de verhouding van het tijdgebonden en het blijvende in de toepassing van de Bijbel op te klaren. Het gaat echter niet aan deze crux te ontlopen door eenvoudigweg te zeggen, dat het schriftgebruik van het Nieuwe Testament geen enkele normativiteit bezit voor de kerk der eeuwen. Dit is waar naar de kant van de gebondenheid aan tijd en situatie, die wezenlijk bij de vertolking behoort. Maar het is niet waar naar de kant van het feit der overdracht als zodanig: in elke tijd en in elke situatie moet het heil Gods bekend worden gemaakt. Die bekendmaking van dat heil (inhoud en vorm samen) trotseert de eeuwen en handhaaft zich door de tijden en situaties heen.

Het kan verhelderend werken, wanneer in dit verband de *techniek der bewijsvoering* wordt onderscheiden van de *interscripturale relatie*, waar het om begonnen is en tot het blootleggen waarvan de techniek slechts een instrument is.

Wat de *techniek der vertolking* betreft moet worden bedacht, dat de oudste gemeente in haar verklaring van de Schriften geheel was geworteld in de Joodse vroomheid van Jezus' tijd, die gekenmerkt werd door het rabinisme en de apocalyptiek. Het volk leefde bij de schriftuitlegging der rabbijnen, terwijl een kleinere groep opging in de geheimenissvolle visionaire geloofsversterking, die de apocalyptische vertolking van het geloof der vaders bood. Beide soorten van vroomheid gaan terug op het Oude Testament. Beide vertegenwoordigen zij bepaalde uitlopers van het oudtestamentische profetisme: het rabinisme naar de kant van de zedelijke voorschriften, de apocalyptiek naar die van de intensieve persoonlijke vroomheid. Het rabinisme was in wetsacribie en allegorische schriftuitlegging vastgelopen. De apocalyptiek was in mysterieuze

symboliek en diepzinnige tijdsberekeningen verzand.

Het ligt voor de hand, dat in de Bijbel voorbeelden van rabbijnse schriftverklaring worden aangetroffen. In de eeuwen rondom het begin van onze jaartelling was het uitleggen en navorsen van de Schriften een bezigheid, waar de rabbijnen het grootste gedeelte van hun tijd aan wijdden. Alle betekenissen, die mogelijk waren, werden nagegaan en besproken. Deze intensieve studie van het Oude Testament, speciaal van de Thora, gaat al terug op Ezra. 'Hij had er zijn hart op gezet om de Wet des Heren te onderzoeken en haar te volbrengen en om in Israël inzetting en verordening te onderwijzen' (Ezra 7: 10). Het 'onderhouden' en 'onderzoeken' van alle geboden van JHWH gold als een bewijs van de ware godsvrucht (cf. 1 Kron. 28: 8). Zo ontwikkelden zich op den duur de *midrasj* als verhalende verklaring van de Schriften vers voor vers en de *misjna* als een nadere uitwerking en classificatie der wetsvoorschriften. Hoewel deze vormen van schriftuitlegging eerst later zijn gecodificeerd, werden zij in de tijd van het Nieuwe Testament druk beoefend. Sporen daarvan zien wij reeds in het Oude Testament: Ps. 106 : 32 v. is een midrasj van Num. 20: 10 (Mozes' gehoorzaamheid); Hos. 12 : 5 geeft Gen. 32 : 26 (de worsteling van Jakob bij Pniël) weer op de wijze van een midrasj; hetzelfde doet 1 Kron. 22 : 610 met 1 Kon. 8 : 18 v., terwijl Jes. 58 : 13 v. een enigszins op een misjna vorm gelijkende uitwerking geeft van het sabbatsgebod uit Ex. 20: 8-10. In het Nieuwe Testament komen deze vormen van schriftuitlegging veelvuldig voor, zowel wat betreft de concrete toepassing op allerlei situaties (de halacha) als wat betreft de leerstellige bezinning (de haggada).

Het uitgangspunt der rabbijnen was, dat aan de Thora niets toegevoegd mag worden, terwijl de Schrift naar de letter, althans naar de voor de hand liggende betekenis moet worden verstaan. De moeilijkheid, dat de Thora toch op allerlei uiteenlopende omstandigheden moet worden toegepast, wordt opgelost door uit de *letter* van de tekst op allerlei manieren voor elk geval de passende leringen en voorschriften af te leiden.

Daarom willen de rabbijnen met hun exegetische hulpmiddelen zoveel mogelijk betekenissen en verklaringen aan de woorden verbinden. Hillel's beroemde zeven grondregels (*middoth*) voor de exegese zijn met die bedoeling opgesteld. Hieruit ontstaan de symbolische, allegorische en typologische schriftuitlegging, waar de rabbijnse literatuur zo rijk aan is.

Voorbeelden van rabbijns schriftgebruik vinden wij in het Nieuwe Testament vooral bij Paulus, die er krachtens zijn opleiding en milieu geheel in thuis was. Niet alleen bekommert hij zich soms weinig om de oorspronkelijke en letterlijke bedoeling van een schriftgegeven, maar ook citeert hij vaak zonder rekening te houden met de context. En hij gebruikt exegetische methoden (bijvoorbeeld in 1 Cor. 10: 11 en Gal. 4 : 21-31), die tegenwoordig beslist afgewezen worden. Vooral typologieën komen in de Paulinische geschriften veel voor. Ook is rabbijns de antithetische opbouw van de gesprekken, waarin door het stellen van tegenvragen, vaak met behulp van Schriftwoorden, het standpunt van de tegenstander *ad absurdum* wordt gevoerd (bijvoorbeeld Marc. 11 : 28-33; cf. 4 : 10 vv.; 7:5 vv.). Toch is van de rabbijnse weelderigheid aan exegetische uitweidingen in het Nieuwe Testament weinig of niets terug te vinden. De Joodse schriftverklaring heeft daar een wezenlijke metamorfose ondergaan doordat de Messiaanse toepassing op Jezus van Nazareth alles overheerst. Zo is de uitbreiding, die in Joh. 6 : 26 v. aan het woord 'spijs' wordt gegeven in de vermaning: 'Werkt, niet om de spijs, die vergaat, maar om de spijs, die blijft tot in het eeuwige leven', een voorbeeld

van een Joodse haggada, die echter wordt omgewerkt tot Christusprediking door de toevoeging: 'welke de Zoon des mensen u geven zal'. In de verdere uitwerking valt alle nadruk op deze christologische toespitsing. Hetzelfde verschijnsel doet zich voor in Joh. 3 : 14, waar de geschiedenis van de koperen slang wordt uitgelegd en op Christus overgebracht. Aan bekende haggada's over de doortocht door de Schelfzee en het water uit de rots geeft Paulus met behulp van een allegoriserende toevoeging een beslissende wending, als hij schrijft: 'en die rots was Christus (1 Cor. 10 : 4). En hoe van Gen. 15 : 6 ('En Abraham geloofde in den Heere, en Hij rekende het hem toe als gerechtigheid') een verschillende haggada kan worden gegeven, al naar gelang de exegese van het woord 'geloof in de context en de toepassing daarvan in de eigen situatie, blijkt uit Rom. 4 : 3 en Jac. 2 : 23. In beide gevallen is zowel de christelijk-kerugmatische verwerking van beslissende betekenis, zodat geen gevallencasuïstiek ontstaat naar rabbijnse trant. Zelfs de midrasj, waarmee de geschiedenis van Sara en Hagar in Gal. 4 : 21-31 wordt verklaard, is niet strikt gebonden aan de rabbijnse hermeneutische regels, maar wordt beheerst door het wijde heilshistorische verband van het rijk Gods, dat in Christus tot de wereld kwam.

In de pinksterpreek van Petrus (Hand. 2 : 25-32) wordt een midrasj naar aanleiding van Ps. 16 : 8-11 omgevormd en uitgebouwd door de boodschap van Christus' opstanding. Dezelfde omvorming vindt plaats in Paulus' prediking te Antiochië in Pisidië, die uitgaat van een heilshistorisch oudtestamentisch overzicht (Hand. 13 : 16-41).

Zo is van de rabbijnse methode van exegetiseren wel heel wat terug te vinden in het Nieuwe Testament, maar altijd in getemperde vorm. De christologische uitwerking bracht mee, dat de uitlegging werd verbonden met de historische Jezus van Nazareth, die onder de mensen had geleefd. Met zijn persoon en werk, verleden en toekomst werd de Schrift verbonden. Deze wending naar het historische verhinderde, dat het nieuwtestamentische schriftgebruik vervluchtigde tot een woordenspel, vervaagde tot een ideeënspeculatie of versplinterde in een minutieuze casuïstiek.

Met name ook Paulus, bij wie de invloed van de rabbijnse schrifttoepassing duidelijk aanwijsbaar is, blijft in dat alles verkondiger van de grote daden Gods in de historie. Hij leest de Schrift vanuit het heilsgebeuren, dat in Jezus van Nazareth is geopenbaard. Zo ontallegoriseert hij de allegorische methode der rabbijnen en neemt de Schrift in dienst van zijn Christusverkondiging. En dit geldt voor het gehele Nieuwe Testament.

Hier en daar wordt de wetsacribie van het rabinisme zelfs nadrukkelijk bestreden (bijvoorbeeld Marc. 7 : 12-13; Gal. 5, enz.). Juist aan de typologie is het kenmerkende verschil tussen de nieuwtestamentische en rabbijnse uitlegging van de Schrift duidelijk te maken. De typologie van de Schriftgeleerden uit Jezus' dagen grijpt naar de geschiedenis van het Oude Testament als naar het grootste verleden, waartegen de armoede van de eigen tijd schril afsteekt. De grootheid van Israëls historie en de nabijheid van God bij zijn volk in de oude heilstijd worden de mensen als een spiegel voorgehouden. De spits van deze typologie ligt in het verleden, dat zo heilig was. Op zijn best waagt men het van de toekomst nog grotere dingen te verwachten. Maar tussen dat heerlijke verleden en die eventueel nog heerlijker toekomst valt het heden als onbeduidend in het niet.

Dit is in de nieuwtestamentische typologie totaal anders. Daar richt de spits van de vergelijking zich juist op het *heden* van Jezus Christus en van zijn gemeente. De

Messiaanse tijd, die met Jezus is aangebroken, betekent meer dan het verleden. En dat ganse verleden dient alleen om de grootheid van dit heden der vervulling voorafschaduwend af te beelden.

Bij de rabbijnen is het Oude Testament het 'type' in de zin van het grotere, waaraan het latere kleinere gebeuren zich moet spiegelen. In het Nieuwe Testament is het juist andersom. Daar zijn de oudtestamentische gegevens 'type' in de zin van het mindere, dat heenwijst naar het meerdere van Jezus Christus en zijn tijd. Op deze wijze worden naast elkaar gesteld: Adam en Christus (Rom. 5 : 12 vv.; 1 Cor. 15 : 4 vv.; cf. Rom. 3 : 23; 8 : 28 v.), oertijd en Christustijd (2 Cor. 4: 6; 5: 17), Mozes en Christus (Hand. 3 : 22; 2 Cor. 3 : 7 vv.; cf. Joh. 3 : 14 v.; Hebr. 3 : 16), Melchizédek en Christus (Hebr. 5 en 7), de Israëlieten en de christenen (1 Cor. 10: 111; Gal. 4 : 2131), zondvloed en doop (1 Petrus 3 : 21).

Kenmerkend voor de nieuwtestamentische typologie zijn teksten als 'méér dan de tempel is hier' (Matth. 12 : 6), 'méér dan Jona is hier' (Matth. 12 : 41), 'méér dan Salomo is hier' (Matth. 12 : 42) en ook bij de vergelijking van de gemeente met Israël de toevoeging, dat over de gemeente 'het einde der eeuwen gekomen is' (1 Cor. 10 : 11). Het nieuwe is, dat in Jezus van Nazareth het doel van alle oudtestamentische geschiedenis wordt gezien. Hij is het brandpunt, dat de stralen van de Schrift bundelt.

Deze typologie is in het Nieuwe Testament de grondvorm voor de Messiaanse interpretatie van het Oude Testament in toepassing op Jezus Christus. Daarbij wordt de Schrift niet slechts benut als een verzameling bewijsplaatsen, maar als een totaliteit van de heenwijzing naar Christus. Het gehele Oude Testament wordt verstaan als Woord aangaande het Messiaanse heil. Een lijst van specifiek Messiaanse voorzeggingen uit de oudtestamentische Bijbelboeken samen te stellen, strookt daarom niet met het nieuwtestamentisch schriftgebruik. De ganse heilsverwachting, zoals deze zich in de loop der eeuwen onder Israël heeft ontwikkeld, werd in Christus vervuld gezien. Niet slechts de bewoordingen van een tekst geven daarbij de doorslag. Ook overeenkomst in de wijze van weergeven van een gebeurtenis vormt al een aanknopingspunt. Maar altijd dient het typologisch schriftgebruik om het heil, dat nu in Jezus Christus en zijn gemeente is gekomen, uit de geschiedenissen en getuigenissen van het Oude Testament af te lezen.

De Joodse apocalyptische schriftverklaring uit die tijd komen wij in het Oude Testament met name tegen in het boek Daniël en nog hier en daar in andere gedeelten en wat het Nieuwe Testament betreft in enkele eschatologische stukken (bijvoorbeeld in de zogenaamde Kleine Apocalypse van Marcus 13) en vooral in de Openbaring van Johannes. Deze apocalyptiek is eveneens kenmerkend voor de wijze, waarop vrome Joden leefden met hun Heilige Schrift. Maar ook hierin voltrekt zich bij de Bijbelschrijvers een sterke versobering en tempering der beelden en voorstellingen. In de apocalyptiek worden de geheimenissen van de onzienlijke bovenmenselijke wereld onthuld en beschreven. De tekenen aan de hemel, bloed en vuur en rookzuilen, de zon die verduisterd wordt en de maan die in bloed verandert (Openb. 6 : 12), zijn motieven uit deze gedachte wereld, evenals de voorstelling van de barensweeën, waardoor de verschrikkingen van het laatste der dagen worden aangeduid (bijvoorbeeld Matth. 24 : 8; Rom. 8 : 22; 1 Thess. 5 : 3). De hemel wordt ver van deze aarde gedacht en hij gaat open, wanneer God iets van zijn wereld openbaart (Matth. 3 : 16; Joh. 1 : 52; Hand. 7 : 56; 10 : 11; Openb. 4: 1). Bekende thema's uit de apocalyptiek zijn de profetie aangaande Gog en Magog (Openb. 20 : 79) en de tempelbeek met aan weerszijden

vruchtbomen (Openb. 22 : 12). De voorstelling van het Romeinse rijk als het vierde in een reeks opeenvolgende wereldrijken, die een climax van onderdrukking vormt, stamt uit dezelfde kringen (Openb. 17 : 6 vv.). De 'toekomstige eeuw' uit de apocalyptische literatuur wordt christologisch omgebogen, doordat zowel aan het eind van de voorbijgegangene als aan het begin van de nieuwe *aeon* Jezus Christus staat. Die toekomst is er nu reeds. In Christus zijn de gelovigen al aan de boze tegenwoordige wereld ontrukkt (Gal. 1 : 4) en hebben zij deel aan de krachten van zijn nieuwe tijd (Hebr. 6 : 5). Hij heeft door zijn opstanding uit de doden als eerste de rij geopend van hen, die zijn toekomst deelachtig zijn (1 Cor. 15:20, 22).

Het paradijs als het oord der zaligen is een voorstelling, die niet in het Oude Testament voorkomt, maar aan de apocalyptiek is ontleend en vandaar in het Nieuwe Testament is terechtgekomen: in het kruiswoord van Jezus tot de ene misdadiger (Luc. 23 : 43); in Paulus' ontboezeming, dat hij opgetrokken is geweest in het paradijs en daar onuitsprekelijke woorden heeft gehoord (2 Cor. 12 : 4); en in de belofte, dat degene die overwint, zal mogen eten van de boom des levens in het paradijs Gods (Openb. 2 : 7).

De buitenste duisternis, waar de pijn en het tandengeknars zijn, als voorlopige verblijfplaats dergenen, die in hun zonden gestorven zijn, is een apocalyptisch motief, dat in Jezus' dagen onder het gewone volk algemeen verbreid was. Jezus maakt in zijn prediking hiervan gebruik (Matth. 5 : 29; 8 : 12; 10 : 28; 13 : 42, 50; 22 : 13; 24 : 51; 25 : 30; Luc. 13 : 28; 16 : 23 v.; cf. Openb. 20 : 13). Ook de hel als plaats van het laatste gericht over de goddelozen komt in het Nieuwe Testament voor (Matth. 23 : 33). Voor de engelen kent de Joodse apocalyptiek minstens tien klassen.

In het Nieuwe Testament treffen wij enkele sobere reminiscenties aan van deze uitgebreide angelologie. In Eféze 1 : 21 worden vier groepen genoemd, namelijk de overheden, machten, krachten en heerschappijen; en in Col. 1 : 16 komen drie van deze engelensorten nog eens voor met daarbij bovendien de tronen. Van de zes of zeven aartsengelen worden in het Nieuwe Testament alleen Gabriël (Luc. 1 : 19, 26) en Michaël (Judas vs. 9; Openb. 12 : 7) even genoemd.

De figuur van Belial, de opperheer der demonen, speelt in de apocalyptische literatuur een belangrijke rol, maar wordt in het Nieuwe Testament alleen aangetroffen in Paulus' vraag: 'Welke overeenstemming is er tussen Christus en Belial?' (2 Cor. 6 : 15) en wellicht ook bedoeld met de 'overste van de macht der lucht' (Eféze 2 : 2). Daarentegen komt de figuur van de satan, die in de apocalyptiek weinig op de voorgrond treedt, meer voor in de nieuwtestamentische geschriften.

In elk geval is de conclusie gewettigd, dat de Joodse apocalyp tische gedachtewereld in de Bijbel wel degelijk aanwezig is, maar veel ingetogener dan in de literatuur buiten de canon. Historisch valt de grote bloei van de Joodse apocalyptiek in de tijd tussen het Oude en het Nieuwe Testament. Gezien de sterke invloed van de apocalyp tische voorstellingen op de volksvroomheid, is het opvallend, hoezeer de weelderigheid der visionaire beelden en de symboliek der figuren en getallen is gemitigeerd in het Nieuwe Testament. Ook hier is de verbinding met de historische Jezus van Nazareth de matigende factor. Heel duidelijk is dit bijvoorbeeld het geval met de apocalyp tische figuur van de Zoon des mensen, die in het Nieuwe Testament zonder meer op Jezus is overgedragen en daardoor van een uitsluitend toekomstige geheimzinnige gestalte in de eindtijd tot een nabije persoon in het heden der nieuwtestamentische tijd is geworden (Matth. 11 : 19; 12 : 8, 32, 40; 13 : 37, enz. komen dan te staan naast Matth. 13 : 41; 16 : 27 v.; 19 : 28, enz.). Men kan zeggen, dat in het Nieuwe Testament de apocalyp tiek

voor een deel 'ontapocalyptiseerd' is en alleen nog benut wordt als voorstellings vorm van die tijd, om ook daarin de verkondiging van Gods werk in de geschiedenis van Israël en de volken door te geven. Bij een vergelijkend onderzoek springt duidelijk in het oog, dat in het Nieuwe Testament de rabbijnse en apocalyptische methodiek der schrifttoepassing een onderdeel vormen van het in die tijd gebruikelijke instrumentarium voor de hermeneutiek. Deze methodiek was op geen enkele wijze doel in zichzelf, maar zij werd toegepast om te verkondigen de openbaring van Israëls God, zoals Hij in Jezus van Nazareth was verschenen in de historie der mensen.

De rabbijnse inslag en de apocalyptische voorstellingen betreffen meer de techniek der bewijsvoering en de vormen van religieuze beleving, die in de Joodse geloofsgemeenschap van de nieuwtestamentische tijd gebruikelijk waren. Zij worden op zeer sobere wijze toegepast vergeleken met de uitgebouwde casuïstiek der schriftgeleerden en de uitbundige beschrijving der bovenmenselijke werelden bij de apocalyptische vormen. Daar vormen de acribie in de schriftuitlegging en de beelden der apocalyptiek een eigen doel voor het rechte verstaan der Schrift. In het Nieuwe Testament heeft de schrifttoepassing dit éne doel: aan te wijzen uit Tenach, dat de openbaringsdaden van JHWH in Jezus Christus en zijn gemeente zijn geschied en nu zullen worden verkondigd aan alle volken. Tot dat doel moeten ook rabbijnisme en apocalyptiek mœewerken.

Met behoud van rabbijnse en apocalyptische elementen in de methode van schriftverklaring sluiten de nieuwtestamentische schrijvers toch in wezen niet aan bij de uitgebreide casuïstiek en veelvoudige vergeestelijking der schriftgegevens in het rabbijnisme, noch bij de omvangrijke symboliek der Joodse apocalyp tiek uit hun dagen, maar zij stoten daar doorheen naar de wortel van beide: het profetisme van het Oude Testament. De Tenach van Israël kent de uitweidingen en voorstellingen van rabbijnse en apocalyptische snit slechts in gematigde vorm in de laatste geschriften. Het Nieuwe Testament kent die uitweidingen en voorstellingen uiteraard veel beter en is ermee vertrouwd, doch het gaat er kritisch mee om en het keert terug tot de soberheid, die het Oude Testament kenmerkt.

Het moet daarom mogelijk zijn, na aftrek van deze tijdgebonden en voor ons onbruikbaar geworden methodiek en techniek der schriftoverdracht de interscripturale relatie in het nieuwtestamentisch schriftgebruik als van blijvende en gezaghebbende waarde te handhaven. Het gaat immers om die relatie zelf, waarvoor de technische methodiek niet meer dan een instrument is.

Het onderzoek naar de ontwikkeling van de literaire vorm der oudtestamentische geschriften en speciaal ook naar het ontstaan en de verbinding der diverse tradities in de stof van deze geschriften heeft in het licht gesteld, dat een aantal heilsfeiten, die als daden van Israëls God worden beleden, de kern uitmaken van de Thora, zoals de Thora de grondslag en kern vormt van het gehele Oude Testament. Het gaat altijd om openbaringsdaden van JHWH, die daarmee bewijst, dat Hij de God van zijn volk en van de ganse wereld is. De eerste heilsfeiten zijn: de omgang van God met de aartsvaders, de uittocht uit de slavernij van Egypte en de inbezitneming van Kanaän. In de traditie van de God der vaders zijn als wezenlijke trekken, die goed in de latere JHWH-cultus pasten, bewaard gebleven de gedachte van een Goddelijke *verkiezing* en de nadruk op de *beloften*, die worden gegeven (namelijk een talrijk nageslacht en het toekomstige bezit van Palestina).

Reeds vroeg is deze trits der openbaringsdaden van JHWH aangevuld met de Sinaitraditie, waarin de omgang van God met Mozes en Gods wonen bij het volk alle nadruk krijgen. De theofanie (het verschijnen van God aan mensen) is steeds het centrale gegeven. Deze oude tradities zijn tot één geheel bijeengebracht. Zo zijn de voornaamste feiten, die in Israël worden gevierd: de uittocht uit Egypte, de intocht in het Palestijnse land, de belofte aan de aartsvaders en de openbaring bij de Sinai. De tocht door de woestijn komt als afzonderlijk gegeven niet voor, maar is altijd verbonden met de uittocht of de intocht of met allebei. Daarbij is de geschiedenis der aartsvaders aanmerkelijk uitgebreid en de zogenaamde begingeschiedenis (Genesis 1-11) vooraan toegevoegd. Door dit laatste wordt de heilshistorie van Israël geplaatst in het brede verband van de gang der ganse mensheid door de eeuwen. De God van Israël is de God van de gehele wereld. En het heil van Israël bedoelt alle volken. JHWH is de Schepper van hemel en aarde. Hiermee is de reeks van heilsgebeurtenissen in de Thora volledig op één heilsfeit na, dat samen met de reeds genoemde openbaringsdaden van JHWH in het ganse Oude Testament een beslissende plaats inneemt. Dat is het tweevoudig gebeuren van de verkiezing van de Sionsberg en de vestiging van de Davidische dynastie. De overbrenging van de ark naar Jeruzalem op de berg Sion door David en zijn aanvaarding van het koningschap over geheel Israël vallen samen. En in deze verstrengeling vormen zij een fundamentele heilshistorische daad van JHWH voor de verdere geschiedenis van zijn volk. Daarmee worden de oude heilstradities geplaatst in het kader van de groot-Israëlitische gedachte, die verder grijpt dan het heiligdom en het gehele volksleven omvat, ook naar zijn politieke en nationale ontwikkeling. David wordt de voltrekker van de wil van JHWH, zoals deze in oeroude tijden al was geopenbaard. Hij geeft aan het nieuwe staatsbestel een sacraal middelpunt. De ark wordt hiertoe bestemd. Zo is het oude geloof der stammen, dat om deze ark was geconcentreerd, verbonden met Jeruzalem als de stad van JHWH. De berg Sion is voortaan een heilsgevegeven in Israëls geloofswereld. Via het boek Deuteronomium heeft ook dit heilsfeit in de Thora nog een plaatsje gekregen. Daar wordt gesproken over de stad, die JHWH zal kiezen om er zijn Naam te doen wonen (Deut. 12 : 5; 14 : 23; 16 : 2, 6, 11), bij welke formulering aan de ark wordt gedacht (1 Sam. 4: 4; 2 Kon. 19 : 15). Doordat de ark op Sion werd gesteld, is de berg Sion de plaats, waar JHWH troont en woont.

Materieel is met de reeks schepping-aartsvaders-uittocht-Sinai-intocht-koningschap op Sion het grondpatroon der heilsgebeurtenissen aangegeven, zoals dat de interscripturale relatie in het Oude Testament beheerst. Formeel correspondeert hiermee de structuur

van de Joodse canon. Deze structuur van Thora, Profeten (Nebiim) en Geschriften (Chetubim), die samen Israëls Heilige Schrift (Tenach) vormen, heeft theologische betekenis. De Thora brengt de Godverschijningen Op één na zijn alle heilsdaden van JHWH, die Israël belijdt, in de Thora gegeven. En de éne, die erbuiten valt, klinkt in Deuteronomium reeds mee in de boodschap van Israëls God. Al het heil, dat eenmaal aan de vaders was gegeven, komt bijeen in de grootse conceptie van de Koning Gods op de Sionsberg. Daar vinden de oude beloften hun vervulling.

Rondom de Thora groeperen zich de profetische geschriften (de *Profeten*). Hieronder vallen naar Joodse opvatting ook de boeken Jozua, Richteren, 1 en 2 Samuël, 1 en 2 Koningen. Wij plegen deze naar het voorbeeld van de Septuagint onder de historische geschriften te rangschikken, maar voor het Israëlitische denken is de weergave van de historie als zodanig 'profetisch' van karakter. Deze boeken willen geen exact verslag geven van hetgeen precies gebeurd is, maar zij verkondigen Gods grote daden, die in de geschiedenis hebben plaatsgevonden. Daarom zijn zij in de Joodse canon als 'eerste profeten' met de tweede groep (Jesaja tot en met Maleachi) onder het éne hoofd Profeten in één bundel samengevoegd.

De *Geschriften* scharen zich op hun beurt weer om de Profeten en de Thora heen. Wat het heil Gods betreft, bevatten zij geen wezenlijke wijzigingen. Zij geven de geloofsreactie op Thora en Profeten naar verschillende kanten: in de liturgische (Psalmen), didactische (Spreuken) en dramatische (Job) verwerking van het lied; in de eschatologische eindverwachting, die een eind zal maken aan de lange tijd van druk en nood (Daniël en andere apocalyptische gedeelten); in de liturgische bezinning op de verlossing en het herstel na de ballingschap (Ezra, Nehemia, Kronieken). Verder zijn in de Chetubim opgenomen de feestrollen, die in het heiligdom op de grote gedenkdagen werden gelezen: Hooglied op het Paschafeest, Ruth op het Pinksterfeest, Prediker op het Loofhuttenfeest, Klaagliederen bij de herdenking der verwoesting van de tempel, Esther op het Purimfeest. De Septuagint volgt de indeling in historische, dichterlijke en profetische boeken. Dit verraadt een andere theologische benadering. In ons verband is het van belang, dat ook bij deze indeling de Thora als fundament en centrum van de oudtestamentische canon volledig op haar plaats blijft.

Bij een nauwkeuriger bestudering blijken de heilsmotieven uit de Thora en het koningschap op Sion door het gehele Oude Testament heen de verbindingslijnen der geschriften te vormen. In *Jozua* wordt het thema van de inbezitneming van het beloofde land, dat reeds in de Thora als heil van JHWH wordt verkondigd, naar alle kanten uitgewerkt. Nimmer wordt in het verhaal der verovering vergeten, dat het JHWH zelf is, die aan het volk het land geeft. De verlossing uit Egypte is de daad van God, waar Rachab al van gehoord heeft (Jozua 2 : 10). Bij de besnijdenis te Gilgal wordt herinnerd aan de uittocht uit Egypte. De 'smaad van Egypte' is nu afgewend (Jozua 5 : 49). En de verbondsvernieuwing van Sichem (Jozua 24) concentreert zich om de aartsvaders, uittocht en intocht. Telkens wordt het verbondsboek van Mozes voorgelezen (Jozua 1 : 7, 13; 8 : 33-35; 23 : 6). De Gibeonieten hebben er al van gehoord (Jozua 9 : 24). JHWH is met Jozua als met Mozes (Jozua 1 : 17; 2 : 7). Er moet worden uitgevoerd wat Mozes had geboden (Jozua 11 : 12, 15, 20, 23; 13 : 8; 14 : 8-12; 21 : 2, 8; 22 : 47).

Zo blijven binnen het raam van het heilsgebeuren, dat zich in de vestiging van de stammen Israëls te Kanaän voltrekt, de openbaring aan de aartsvaders, de uittocht uit Egypte en het Sinaï-verbond als heilsdaden van JHWH werkzaam in het boek Jozua.

De verhalen over de *Richteren* onderstrepen de consolidatie van de vestiging in het cultuurland. Ook hier is het algemene heilskader, dat het volk het land der belofte in bezit krijgt. En ook nu weer treden de motieven van uittocht en intocht samen op (Richt. 11 : 16 vv.). Een profeet komt en herinnert aan de uittocht (Richt. 6 : 8 v.). Ook geldt hetgeen Mozes gezegd heeft met blijvend gezag (Richt. 1 : 20; 3 : 4). Maar naast de uittocht en de verbondssluiting bij de Sinaï begint nu binnen het bredere verband van de vestiging in het land ook het koningschap als eindstation van de ontwikkeling reeds op te doemen in de mededeling, dat er toen geen koning in Israël was, zodat ieder deed wat goed was in eigen oog (Richt. 18 : 1; 19 : 1; 21 : 25). Dit motief van het koningschap wordt in *1 en 2 Samuel* overheersend, speciaal met het oog op de heerschappij van David. In het danklied van Hanna komt even de schepping als zegen van JHWH voor (1 Sam. 2 : 8) en ook wordt in 1 Sam. 4 : 8 de uittocht genoemd. Maar vanaf 1 Samuël 8 is het koningschap onafgebroken aan de orde in beide boeken. Eerst wordt een koning over Israël een bewijs van wantrouwen in het koningschap van JHWH genoemd, maar al spoedig wordt de David ische dynastie als heilsgeschenk van JHWH gewaardeerd met verwerping van Saul, die moet dienen om de troonsbestijging van David voor te bereiden en diens koningschap des te groter te doen uitkomen. In 2 Samuël 6 en 7 liggen de kern en het hoogtepunt van deze geschiedenis. David brengt de ark over naar Jeruzalem, waardoor het heiligdom op Sion tot de centrale cultusplaats voor alle twaalf stammen wordt verheven. Daaraan wordt de belofte verbonden, dat Davids koningschap voor altijd bevestigd zal worden. David knoopt aan bij de oude tradities, speciaal bij het heilsfeit van de uittocht uit Egypte (2 Sam. 7: 6) en bouwt op de grondslag der sacraalcultische overleveringen van ark en tabernakel zijn koningschap op. Maar nu wordt met het erfelijke karakter van de David ische heerschappij in een gecentraliseerde staat een staatsheiligdom onvermijdelijk. Salomo zal de tempel bouwen. Het verbond met David krijgt een zwaar heilsaccent. Het is een eeuwig verbond van JHWH (2 Sam. 23: 17). De zoon van David, die de troon bestijgt, wordt in de hoofdstukken 2 Samuël 920 beschreven als degene, die er het minste recht op heeft, maar wiens kroning een overwinning van de genade en trouw van JHWH is.

De boeken *1 en 2 Koningen* belichten Israëls geschiedenis geheel vanuit het heilsfeit der David ische regering in naam van JHWH, die woont op de berg Sion. Salomo draagt dit door God gewilde koningschap. Zo kan 1 Kon. 1 : 32-48 slaan op een Sionsfeest ter gelegenheid van Salomo's kroning. Bij de inwijding van de tempel is het overbrengen van de ark naar het tempelgebouw de eigenlijke gebeurtenis (1 Kon. 8 : 17). De lezing, die in de Septuagint wordt gegeven van 1 Kon. 8 : 16, beheerst de boodschap van deze geschriften van begin tot eind: 'Ik heb Sion gekozen, opdat mijn Naam daar zou wonen en Ik heb David gekozen om over mijn volk te heersen'.

Maar de voorafgaande heilsdaden Gods worden niet vergeten. Zij zijn in dit afsluitend heil van het koningschap op Sion geïntegreerd. Bij de bouw van de tempel is de uittocht uit Egypte het geestelijke oriëntatiepunt (1 Kon. 6 : 1). En in de proclamatie van de Koninklijke heerschappij met Sion als cultisch centrum wordt de uittocht als de fundamentele daad van JHWH in het verleden beleden (1 Kon. 8 : 16, 53; 9 : 9). Ook het Sinaï-verbond is bij dit alles present. De stenen tegels met de verbondswaarden van Mozes liggen in de ark. De verschijning van JHWH aan Mozes herhaalt zich min of meer in hetgeen de profeet Elia op de berg Horeb beleeft. De geboden van Mozes blijven de heilscentrale voor het leven van Israël (2 Kon. 18 : 6, 12; 21 : 8). En met

name het vinden van de Thora in de tijd van Josia en de daarop volgende verbondsvernieuwing (2 Kon. 22 : 8-13; 23: 13) zijn geheel geconcentreerd op het Mozaïsche verbond bij de Sinaï. De uittocht en Sinaï komen samen voor in 2 Kon. 17 : 34-37. Ook het credo aangaande de God van Abraham, Izak en Jakob ontbreekt niet (1 Kon. 18 : 36). Evenmin als de belijdenis van Israëls God als de Schepper van hemel en aarde (2 Kon. 19 : 15).

De gehele teneur van 1 en 2 Koningen is echter duidelijk de boodschap aangaande David, de knecht van JHWH (1 Kon. 11 : 34), wiens koningschap met het heiligdom van Sion verbonden is. Alle koningen worden naar deze maatstaf gemeten. De troon van David moet de band met Sion bewaren om het koningschap van JHWH zuiver te representeren.

Van betekenis is in deze boeken de wijze, waarop de heilsfeiten in de voortgang van Israëls geschiedenis functioneren. Zij worden niet slechts gereleveerd of geciteerd, maar zij worden toegepast op het gebeuren van de eigen tijd. Dit belijdend toepassen is een belangrijke grondtrek in de hermeneutische praktijk reeds van het Oude Testament. De heilsdaden zijn vroeger geschied, maar moeten nu in het leven van het volk werkzaam zijn. Zij willen *verkondigd* worden. En ook deze verkondiging is een heilswerk van JHWH, waarmee Hij de geschiedenis vult en zinvol maakt. Zo wordt de val van Israël, die resulteert in de wegvoering naar Assyrië, genoemd als tegenbeeld van JHWH's heilsdaad in de inbezitting van Kanaän. De ongehoorzaamheid van het volk is van deze val de schuld (1 Kon. 8 : 33 v.; 14 : 15). Israël is ontrouw geworden aan de God, die het uit Egypte heeft bevrijd (2 Kon. 17 : 7). Het heeft de Thora overtreden en daarom zal het onheil komen. Ook over Jeruzalem (2 Kon. 22 : 16). Uittocht, Sinaïverbond en intocht spelen alle drie een wezenlijke rol in de profetische vermaningen.

De profeten en zieners hebben in zoverre niets nieuws gebracht, dat zij hun spreken baseren op de oude bekende heilsdaden van JHWH, speciaal op het Sinaïverbond, dat in de Thora is geconcretiseerd (2 Kon. 17: 13, 19; 22: 16 v.). Het nieuwe in hun optreden hangt samen met de eigen verkondigings situatie, waarin zij als boodschappers van JHWH de oude heilsfeiten representeren. Bij de eerste zogenaamde 'klassieke' profeten, zoals Elia en Elisa, is er niets van te bespeuren, dat in het geloof der vaders wezenlijke veranderingen zouden zijn opgetreden.

Maar ook de profeten van de grote en kleine profetenboeken uit het Oude Testament gaan van de oude geloofsinhoud uit. Alleen is nu de verkondigings situatie niet meer die van een volk in opkomst, dat aan de hand van zijn God voorttrekt, of van een volk in de pas verworven rust van het eigen land onder het gevestigde Davidische koningschap met de Sionstempel als blijvend middelpunt (1 Kon. 8 : 56). Het volk is in verval. Het heeft het oeroude credo van Gods daden verwaarloosd. Het is andere goden gaan dienen. In de boeken der Koningen worden de ballingschap en de verwoesting van Jeruzalem beschreven onder het profetische gezichtspunt van Gods oordeel over een trouweloos volk. Reeds de eerste profeten kondigen in hun prediking van het oude verbond *nieuwe* daden van JHWH aan. Het 'nieuwe' in die daden bestaat hierin, dat God zijn oude heilsbeloften handhaaft en in zekere zin verdedigt tegen de schending daarvan door de trouweloosheid van het volk. Dit brengt mee, dat Hij ook een nieuwe gehoorzaamheid vraagt.

In de geschreven profetenboeken is dit motief eschatologisch verhevigd. In vaak

zwaargeladen profetieën wenden de profeten zich met het verleden naar de toekomst. Niet alleen in de heilsboodschap oriënteren zij zich aan de vroegere daden van JHWH, maar ook in de aankondiging van het gericht. Het nieuwe in hun optreden is het sterke accent op de eschatologie en wel in een kort perspectief, dat in de ballingschap uitmondt. Het einde is heel dichtbij. De dag van JHWH, die vroeger betekende het ingrijpen van JHWH in het oorlogsverloop, wordt nu een eschatologisch gebeuren van kosmische afmetingen. Maar de nieuwe inzet van Israëls God staat niet los van zijn aloude daden. En het nieuwe verbond heeft een sterke kerugmatische relatie met het oude. De spanning tussen oud en nieuw in de boodschap der profeten, die veroorzaakt wordt door de moeilijke verkondigingsituatie, veronderstelt juist een diepe geloofsverbondenheid met het klassieke credo. Zonder deze verbondenheid zou die spanning niet tot zo grote hevigheid opgevoerd kunnen zijn.

Door het gehele boek *Jesaja* heen loopt de draad van de Sionsbelijdenis. De Sionskoning is de Messiaanse gestalte op de achtergrond van deze profetieën. In de hoofdstukken 139 wordt Sion niet minder dan 29 maal genoemd en in de hoofdstukken 40-66 nog eens 17 maal. Misschien is in de overeenstemming inzake de David-Sionbelijdenis een belangrijk theologisch motief te zoeken voor de literaire samenvoeging der beide geschriften onder de naam van de profeet Jesaja. De vervallen stam van David zal een nieuwe loot voortbrengen. Deze Davidische koning zal de heilbrenger zijn (Jes. 11 : 15). De troonnamen, die hem worden toegekend in Jes. 9 : 5 v., zijn verankerd in de Sionstraditie van het Jeruzalemse koningschap, doch met een duidelijke ombuiging naar de eschatologische verwachting, dat de God van Israël eenmaal zijn heerschappij zal doorzetten. Hetzelfde verschijnsel doet zich voor in de Immanuël profetie van Jes. 7 : 14 (cf. 8 : 10). Een koning uit Davids geslacht zal komen om gerechtigheid te oefenen (Jes. 15 : 5). JHWH is voor Hizkia de 'God van uw vader David' (Jes. 38 : 5). In het laatst der dagen zal de berg Sion het centrum van de wereld zijn. De oude Thora en het profetisch getuigenis zullen van Sion uitgaan. En de volken zullen delen in de zegeningen van Israëls God (Jes. 2 : 25). Die dag zal voor alle hoogmoedigen een oordeelsdag zijn (Jes. 2 : 11).

De profetische formule: '*Zo heeft JHWH gesproken*' begint nu op te komen om regelmatig terug te keren als aanhef van het woord van de profeten. Zij beschrijven het verval van Israël als een straf voor de zonde van het volk en zij richten het uitzicht naar Gods toekomstige daden. In die toekomstige daden van JHWH zullen de oude heilsfeiten tot heerlijke vervulling komen. Die oude heilsfeiten blijven de bron en norm voor de profetische boodschap. JHWH heeft zijn volk goed opgevoed, maar toen het volk volwassen was, werd het afvallig (Jes. 1 : 2). De wijngaard Israël was goed geplant en verzorgd (Jes. 5 : 17). Het oude verbond is door het volk verbroken (Jes. 24 : 5), 'maar Gods raadsbesluiten uit het verre verleden worden volvoerd (Jes. 25 : 1). Ook bij Jesaja is het JHWH, die Abraham verlostte, de Heilige Jakobs (Jes. 29 : 22 vv.). Zo treden alle heilsfeiten uit het credo van Israël in Jesaja's profetieën op. Want ook de schepping komen wij tegen, namelijk in het gebed van Hizkia (Jes. 37:16). De geboden en voorschriften krijgen een ethische verscherping (en daarmee soms een omkering!) ten gevolge van de bijzondere omstandigheden, die door Israëls zware schuld zijn ontstaan. Zo wordt over het voorschrift voor de offerdienst en voor het vieren van de feestdagen gezegd, dat zij JHWH een gruwel zijn, wanneer het levensgedrag er niet mee in overeenstemming is (Jes. 1 : 1117).

Bij *Deutero-Jesaja* speelt het scheppingsmotief een veel grotere rol, meteen reeds in

Jesaja 40. Geheel in overeenstemming met de ontwikkeling der traditie gaat de belijdenis van JHWH als Verlosser van Israël vooraf aan de belijdenis, dat hij de Schepper aller dingen is (Jes. 44 : 24; 54 : 5). De aartsvaders zijn het met name, op wie deze profeet verder teruggrijpt. Abraham en Sara zijn de stamouders van het volk (Jes. 51 : 1). Vooral Jakob treedt op als de grote stamvader (Jes. 41:14). Jakob en Abraham zijn uit de uithoeken der aarde geroepen (Jes. 41 : 810). JHWH zelf deed het volk uit Jakob geboren worden (Jes. 43: 1; 44 : 2, 21, 24; 45: 11; 46: 3; 49: 1, 5). Maar ook de uittocht uit Egypte, de doortocht door de Schelfzee en de daarbij behorende woestijntocht ontbreken niet (Jes. 63 : 11-14). De situatie van de ballingschap geeft een eigen accent aan de representatie van de heilsdaden uit het verleden. De tocht uit Egypte en de leiding van JHWH door de woestijn worden het verkondigingsexempel voor de aankondigde terugkeer uit het exil (Jes. 48 : 20 v.). En de inbezitneming van het land evenzo voor de toekomst van Israël (Jes. 60 : 21). De voorstelling van het volk als de bruid van JHWH vinden wij in Jes. 54 : 6.

De bijzondere verkondigingssituatie in de ballingschap brengt aanzienlijke verschuivingen mee: het oude verbond, dat door de schuld van Israël niet tot volheid is gekomen, wordt nu naar de toekomst verplaatst als een nieuw en eeuwig verbond (Jes. 54 : 10; 59 : 21; 61 : 8). Maar het blijft verweven met de Davidische beloften (Jes. 55 : 3). Ook over de figuur van de knecht van JHWH (Jes. 42 : 17; 49 : 17; 50 : 4-11; 52: 13—53: 12) valt de glans van deze beloften in een eschatologisch perspectief.

In Deutero-Jesaja is de vóór-exilische Sionsboodschap omgevormd tot de aankondiging, dat Sion opnieuw zal worden verkoren en de koningsheerschappij van JHWH door een Davidszoon zal worden uitgeoefend. Jes. 52 : 7-10 spreekt in dit opzicht heel duidelijke taal. En de geboden worden doorlicht tot op de achtergrond van de eigenlijke bedoeling, die JHWH ermee heeft in een concrete situatie van nood en armoede. Het is niet goed, wanneer de vastenvoorschriften stipt worden gehouden, indien de hongerige, de zwerver en de naakte niet worden geholpen (Jes. 58 : 512).

In het boek *Jeremia* wordt de tijd van de uittocht uit Egypte tot en met de intocht in Kanaän inclusief de woestijntocht beschreven als de bruidstijd van Israël (Jer. 2 : 17; 2 : 32; 3 : 4). Het motief van de bruidsverhouding, dat wij reeds bij Deutero-Jesaja tegenkwamen, blijft nu regelmatig in het beeld van de profetie. Israël en Juda hebben beide die verhouding geschonden en overspel gepleegd jegens JHWH (Jer. 3 : 6-13). De woorden van het Sinaïverbond worden gekoppeld aan het wonder van de uittocht uit Egypte (Jer. 11 : 18). Een enkele maal wordt met Mozes ook Samuël in één adem genoemd: de profeet van de Sinaï en de profeetziener van de geconsolideerde vestiging in het cultuurland der belofte (Jer. 15 : 1).

Deze combinatie treedt eveneens op bij de profetie van het nieuwe verbond, dat komen zal (Jer. 30 : 22; 31 : 34). Dit nieuwe verbond wordt in verband gebracht met de terugkeer uit de ballingschap (Jer. 32 : 36-41; 33 : 1-11). De woestijntocht van Israël naar de rust van het eigen land is een 'type' van de komende terugkeer der ballingen (Jer. 31 : 29). De tenten van Jakob krijgen een Messiaanse klank (Jer. 30 : 18).

Het centrum van Israël na de ballingschap zal de berg Sion zijn (Jer. 31 : 12, 23). Hiermee zal het verlies van de tempelberg, dat bij de ballingschap werd geleden, worden vergoed. De troon van David zal opgericht staan in Jeruzalem (Jer. 2 : 4). JHWH is de God van de Davidische koning (Jer. 29 : 16) en in de toekomst zal een Messiaanse Davidszoon regeren (Jer. 30 : 9). De *Spruit* van David (cf. het 'rijsje' uit Jes.

11 : 1) wordt een geliefde aanduiding voor deze koningsfiguur (Jer. 23 : 5; 33: 15-17, 21 v.). De uittocht komt afzonderlijk voor (Jer. 34: 13) en ook samen met schepping en intocht (Jer. 32 : 20 vv.). De belijdenis van de schepping is verbonden met het geloof in de God van Israël (Jer. 31 : 35; 51 : 19).

De opgeschreven woorden van de profeet worden koning Jojakim voorgelezen zoals bij een verbondsvernieuwing placht te gebeuren met de Thora. En als de koning de boekrol heeft laten verbranden, worden de profetieën opnieuw schriftelijk vastgelegd met toevoegingen (Jeremia 36). De profetische verkondiging als nadere ontvouwing van Gods boodschap in de Thora ontvangt de waarde van Heilige Schrift.

De profetieën van *Ezechiël* verkondigen het Sionsverbond met Jeruzalem (Ez. 16 : 8), maar op de achtergrond staat het oude Sinaïverbond uit Israëls jeugd (Ez. 16 : 60 vv.). Het verband met uittocht en intocht wordt eveneens zichtbaar gemaakt. Uittocht en Sinaïverbond behoren bij elkaar (Ez. 20 : 1027). Ook hier weer een parallel tussen de intocht in het beloofde land en de terugkeer uit de ballingschap (Ez. 20 : 42). Dan zal JHWH zelf de Herder van zijn volk zijn. Dit herdersmotief wordt nader overgebracht op de Messiaskoning David (Ez. 34 : 23) en verbonden met het heiligdom Sion, waar God zal wonen bij het volk (Ez. 37 : 24-28).

In de visionaire vormen van de Joodse apocalyphtiek wordt het herstel van geheel Israël geschilderd. De Sionstempel zal herrijzen in grootse afmetingen als centrum van een nieuw Jeruzalem, waarin de koning zal regeren volgens de voorschriften van JHWH (de hoofdstukken 37-48).

De 'kleine' profeten trekken dezelfde lijnen als de 'grote', met wisselende accenten. *Hosea* ziet in de toekomst de oude belofte aan Abraham, dat zijn nakomelingen zouden zijn als het zand der zee, volledig vervuld (Hos. 1 : 10). De uittocht uit Egypte is de tijd van Israëls kindsheid (Hos. 11 : 1). David is het prototype van de heilskoning (Hos. 3 : 5). Bij *Joël* treedt de eschatologische lijn van de profetie krachtig te voorschijn. De dag van JHWH komt. Sion, de heilige berg, zal de plaats der verlossing zijn in de heerlijke toekomst (Joël 2 : 1, 32; 3 : 17, 21).

Amos belijdt de uittocht als heilsfeit (Amos 3 : 1 v.; 9 : 7), maar ook de schepping (Amos 4:13). De toekomstverwachting is met de David ische Sionskoning verbonden: de vervallen hut van David wordt weer opgericht (Amos 9 : 11).

Obadja noemt Sion de plaats van het toekomstige heil (vs. 17, 21).

In *Jona* belijdt de profeet zijn geloof als Hebréeër, d.w.z. als telg van de grote overtrekker ('Hebréeër') Abraham, wiens God de Schepper van hemel en aarde is (Jona 1 : 9). De verkondigings situatie aan boord ten overstaan van de niet-Joodse zeelieden is hier van betekenis voor de inkleding van de boodschap.

De profeet *Micha* verkondigt de ondergang van Jeruzalem. Hij ziet de ploeg gaan over de Sionsberg. De plaats van de tempel wordt een ruïne (Micha 3 : 12). Maar tegelijk richt hij de eschatologische verwachting juist op de heerlijke toekomst van Sion. De berg des Heren zal vaststaan. Van Sion zal de Thora uitgaan (Micha 4: 17). Nieuw is, dat in de Davidische traditie nu ook Davids geboorteplaats Bethlehem naar voren komt. Naast en tegenover het grote Jeruzalem, dat gevallen is, zal nu het kleine Bethlehem de Messiaanse koning voortbrengen, die eenmaal de Sionsberg weer glorie zal schenken (Micha 5 : 1). De belijdenis van de God der aartsvaders ontbreekt niet (Micha 7: 20). En ook de uittocht en de intocht blijven in het profetische credo hun plaats behouden (Micha 6 : 45). De toekomstige verlossing van Israël zal even heerlijk zijn als eenmaal

de uittocht uit Egypte (Micha 7 : 15).

In *Haggai* wordt de uittocht uit Egypte beleden als Gods heilsdaad in het verleden (Hagg. 2 : 6), terwijl in de toekomst op Sion het heil van JHWH zal wonen (Hagg. 2 : 8-10).

De belofte aan David (Zach. 12 : 8-10) in verbinding met de stad Jeruzalem (Zach. 13 : 1) gaat door het gehele boek *Zacharia*. God komt voor Sion op (Zach. 1 : 14-17) en Hij zal het troosten (Zach. 8 : 21). Hij zal er wonen (Zach. 2 : 10). De Messiaans gekleurde gedachte van de nieuwe loot uit de vervallen stam van David staat sterk op de voorgrond. De knecht van JHWH, die komt, zal de naam 'Spruit dragen (Zach. 3 : 8; 6 : 12). Hij zal als Messias koning de Sionsberg bestijgen (Zach. 9 : 9-10).

Bij *Maleachi* komt het motief van vader Jakob als de stamvader van Israël voor (Mal. 1 : 2 v.) naast het Mozaïsche verbond bij de Sinaï (Mal. 4 : 4).

Ook in de Chetubim keren de oude heilsfeiten terug.

Voorop gaan de *Psalmen*. Een aantal Psalmen of gedeelten van Psalmen kunnen een plaats hebben gehad in de liturgie van het koninklijke Sionsfeest, speciaal de algemeen als Messiaans beschouwde liederen. Psalm 2 is in dit opzicht duidelijk; evenals Psalm 110, waarin tevens de traditie van Melchizédék uit de geschiedenis der aartsvaders een belangrijk thema vormt. Maar ook op de Psalmen 20; 21; 24; 72; 78 : 65-72; 89 mag in dit verband worden gewezen. Verder neemt de koninklijke Sionstraditie in een groot aantal Psalmen buiten de reeds genoemde een grote plaats in. Op Sion woont JHWH (Ps. 9 : 12; 74 : 2; 76 : 3). Sion is de stad van de grote koning (Psalm 48). JHWH verschijnt uit Sion (Ps. 50 : 2). In Ps. 68 : 9-19 wordt de berg Sion als woonplaats van JHWH beleden, nadat het Sinaïverbond en de leiding van God in de woestijntocht zijn bezongen. JHWH bemint het heilig gebergte van Sion (Ps. 87 : 1 v.). Hij is groot in Sion, waar Hij op de ark troont (Ps. 99 : 1 v.). En Hij zal het genadig zijn, omdat Hij het heeft gebouwd (Ps. 102 : 13-17). Jeruzalem is de stad van de vrede, waar de tempel staat en waar het huis van David troont (Psalm 122). De ark in Sion en het Davidische koningschap behoren bij elkaar (Psalm 132). Sion mag juichen over zijn koning (Ps. 149 : 2). Het Sionsmotief is in Psalm 146 gecombineerd met de belijdenis van de God van Jakob, die ook de Schepper is; en in Psalm 147 bovendien nog met de Mozaïsche inzettingen en verordeningen.

De belijdenis van JHWH als de Schepper beheerst een groot aantal Psalmen, zoals Psalm 8; 19 (waarin de schepping en de Thora samen worden bezongen); 29; 33; 74 : 16 v.; 104; 148. De God der vaders wordt beleden als God van Abraham en Jakob (Ps. 47 : 5, 10). De uittocht staat centraal in Ps. 77 : 16-21.

In Psalm 105 komen Abraham, Izak en Jakob voor samen met de uittocht uit Egypte, de woestijntocht en de intocht in Kanaän. De combinatie uittocht, woestijntocht en intocht wordt dikwijls bezongen (Ps. 66 : 6; 81; 95 : 8-11; 114; 135), soms in verband met de verlossing uit de ballingschap (Psalm 106). Ook in combinatie met de schepping (Psalm 136). Het Mozaïsche verbond wordt gereleveerd in Ps. 103 : 7. In Ps. 99 : 68 wordt in dat verband ook Samuël genoemd. Het summarium van Psalm 78 bezingt met het verbond van Sinaï ook de uittocht met de woestijntocht en het Sionitische koningschap van David. De lof van de Thora wordt uitvoerig beleden in Psalm 119. De mondelinge overdracht van de heilsdaden van JHWH wordt belicht in Ps. 44 : 2 en Ps. 78 : 3 v.

In het boek *Spreuken* wordt eveneens deze mondelinge onderwijzing van geslacht tot geslacht geroemd (Spr. 4 : 14). De bezinning is hier over het geheel bezig met de

schepping. Met name de creatuurlijkheid van de mens is het telkens terugkerende motief in deze lof der wijsheid (o.a. Spr. 20 : 12; 22 : 2; 30 : 4). Dit geldt voor de wijsheidsliteratuur in het algemeen.

Ook het boek *Prediker* is op dit stramien gebouwd. Alleen het opschrift herinnert aan David en Jeruzalem (Pred. 1 : 1).

En het boek *Job* brengt zijn boodschap vanuit het ondoorgrondelijke geheimenis der schepping (cf. Job 38:41).

In *Ezra* valt de nadruk op het feit, dat JHWH in Jeruzalem woont. Daarmee wordt de Sionstraditie weer opgenomen na de ballingschap (Ezra 1 : 3 vv.; 7 : 16 vv.). Verder heet Ezra onderlegd in de Thora van de God des hemels (Ezra 7 : 12, 21).

Ook in *Nehemia* valt op de voorlezing van de Thora alle nadruk (Neh. 8 : 6 vv.; 9 : 3; 13 : 1). Er werd een uitlegging bij gegeven, opdat degenen, die geen Hebreeuws meer kenden, het gelezene konden begrijpen (Neh. 8: 9). Dat was dus een uitleggende vertaling (een targum). De geboden van het Mozaische verbond worden opnieuw aan het volk voorgehouden (Neh. 1 : 7). De God, die dat verbond houdt, is ook hier tegelijk de God des hemels (Neh. 1 : 5). Daarin spreekt het scheppingsmotief mee. Bij de voorlezing uit de Thora in Nehemia 9 komt een ganse reeks stukken uit Israëls credo aan de orde: de schepping, de belofte aan Abraham, de uittocht uit Egypte, de verbondssluiting bij de Sinäi, de uittocht uit het land der vaders. Vandaar wordt de lijn vergelijkenderwijs en verkondigend doorgetrokken tot de eigen situatie van ballingschap en terugkeer. In dit summarium ontbreekt aan de keten van heilsfeiten alleen het Davidische koningschap, dat immers in de heilsoverlevering meer buiten de Thora valt.

In *1 en 2 Kronieken* komt het koningschap van David op de Sionsberg weer voluit te voorschijn. Maar het oude klassieke credo uit de Thora gaat eraan vooraf. Het geslachtsregister gaat zowel op Abraham als op Adam terug. Van Noach en van Abraham wordt het nageslacht nader vermeld (1 Kron. 1). De lijn van Juda wordt verlengd tot op David (1 Kron. 2 en 3). Daarna staan de nakomelingen van Jakobs twaalf zonen in het register (1 Kron. 48). De geslachtslijst van Saul, een opsomming van de bevolking te Jeruzalem na de ballingschap en een verslag van Sauls dood (1 Kron. 8:10) vormen de overgang naar de beschrijving en verheerlijking van het Davidische koningschap te Sion. Uitvoerig wordt het transport van de ark naar Jeruzalem en de bouw van de tempel vermeld (1 Kron. 1 : 11-29). Maar in Davids loflied wordt de God van David geëerd als de God van Abraham, Izak en Jakob. Het oude credo van de God der vaders is dus in de Sionstraditie opgenomen (1 Kron. 16 : 15-18).

Salomo wordt belicht als de zoon van David, die op Sion zijn vader opvolgt (2 Kron. 1 : 1 v.). Maar daarachter ligt de traditie van Mozes. De tempel, die Salomo bouwt, brengt de voortzetting van de cultus in de tabernakel uit Mozes' dagen (2 Kron. 1 : 3). De overbrenging van de ark naar Jeruzalem door koning David blijft het geestelijke beginpunt ook van Salomo's regering

(2 Kron. 1:4). De berg Moria, waarop Salomo de tempel bouwt, wordt gezien als de plaats, waar JHWH aan David verscheen (2 Kron. 3 : 1). De inwijding van de tempel is geheel doortrokken met het motief van het koningschap te Sion. Toch hebben in dat geheel ook de uittocht uit Egypte (2 Kron. 6 : 5; 7 : 22) en de inbezitneming van het land der vaders (2 Kron. 6 : 31, 38) weer een geïntegreerde plaats. Ook na de

scheuring van het rijk blijft het Davidische koningschap het punt van oriëntatie. Daarheen wijst het profetische woord (2 Kron. 13 : 5). Het verbond met David blijft van kracht (2 Kron. 21 : 7). De kroning van Joas herinnert aan een Davidisch Sionsfeest (2 Kron. 23 : 911). Maar ook Abraham ontbreekt niet en Gods daden in uittocht en intocht blijven meedoen in de voortgang van Israëls historie (2 Kron. 20 : 712).

Het Mozaïsche verbond bij de Sinaï wordt beleden als achtergrond van de regelingen van David (2 Kron. 23: 18). Met name in de ontdekking van de Thora bij de werkzaamheden aan de tempel tijdens de regering van Josia wordt de centrale belijdenis die van het Sinaïverbond (2 Kron. 34: 1421). Het nieuwe verbond van Josia's reformatie is een hernieuwing van het oude verbond uit de Thora (2 Kron. 34 : 2933).

Aan het slot wordt de heidense koning Cyrus aangewezen als de knecht van JHWH om het herstel van het heiligdom op Sion te bewerkstelligen (2 Kron. 36 : 22 v.).

In het boek *Dan*^g vinden wij de schepping (Dan. 4 : 35 vv.), de uittocht (Dan. 9 : 15), het verbond met Mozes (Dan. 9 4, 11, 13) alle terug in de ontvouwing van de belijdenis, dat Sion de heilige berg is van Israëls God, die zijn gezalfde koning daar weer zal doen wonen (Dan. 9 : 1625; cf. 5 : 23; 11 : 45).

Ook de profeten, die in Gods Naam hebben gesproken, staan in het heilsgebeuren als vertolkers van de grote klassieke heilsfeiten (Dan. 9 : 6, 10).

Van de vijf feestrollen, wier plaats in de canon vanuit de cultus moet worden verstaan, is het boek *Prediker* reeds genoemd als een geschrift, waarin het scheppingsmotief overheerst. In het boekje *Ruth* worden de lijnen doorgetrokken naar David (Ruth 4 : 17, 22), maar zij gaan tegelijk terug tot op de aartsvader Jakob (Ruth 4 : 11). De *Klaagliederen* zijn geschreven vanuit de belijdenis aangaande Sion. Het verval van Sion wordt beweend (Klaagl. 1 : 4, 6, 17; 2 : 6, 8; 5 : 18). En voor Sion wordt het uitzicht geopend, dat het niet meer in ballingschap zal gaan (Klaagl. 4 : 22).

De interscripturale relatie blijkt in het Oude Testament geheel beheerst te worden door een aantal klassieke heilsfeiten: de openbaring van JHWH aan de aartsvaders, de uittocht uit Egypte, het verbond bij de Sinaï, de inbezitneming van het land der vaders, het Davidische koningschap op Sion en de schepping. Deze heilsgebeurtenissen worden als de grote daden van JHWH verkondigd van geslacht op geslacht. De modificaties, die in de loop der eeuwen worden aangebracht, betekenen nooit het loslaten van de oude motieven, maar een wijziging ten gevolge van een veranderde verkondigings situatie. Dit is de verklaring voor het nieuwe in het optreden der profeten en voor de sterke accentverschuivingen in hun boodschap, die onder de invloed van de ballingschap een krachtige eschatologische ombuiging ondergaan. De voortgang van de oudtestamentische verkondiging in zijn geheel overziende, worden wij genoodzaakt de wijze, waarop de motieven van het klassieke credo zijn verbonden, nader onder ogen te zien. Daarbij valt op, dat deze verhouding *dynamisch* van aard is. Deze dynamiek geldt uitsluitend de relatie, niet de motieven zelf. Deze blijven onveranderd. Zij zijn verankerd in de gang van JHWH met zijn volk door de geschiedenis. Zijn openbaring aan Israël is in de historische werkelijkheid gebeurd. De heilsdaden, waarin deze openbaring is geconcentreerd, zijn in de aangegeven heilsfeiten gegeven. De verschuivingen, die zich voordoen, laten dit eenmalige en heilshistorische karakter der grote daden van JHWH onveranderd bestaan in het geloof van Israël. Maar deze heilsmotieven der geschiedenis van JHWH met zijn volk zijn opgenomen in de stroom van zijn blijvende omgang met de wereld. De dingen blijven niet op hun plaats, maar

bewegen zich door de eeuwen heen. Het zijn geen statische gegevens, die Israël belijdt. Zij worden voortgestuwd en onder afwisselende belichting gezet, naar gelang de ontwikkeling der historie dit meebrengt.

Men kan voor een nadere omschrijving van deze dynamiek het schema beloftevervulling benutten. Als dan bij het woord 'belofte' maar niet eenzijdig wordt gedacht aan voorspellingen, die uitkomen; en als bovendien maar wordt vastgehouden, dat elke vervulling in het Oude Testament meteen weer tot belofte wordt, die op een nieuwe vervulling wacht.

Reeds in de Thora is dit dynamisch vervullende karakter van de heilsfeiten duidelijk aan te tonen. De aartsvaders ontvangen de belofte van JHWH. Deze belofte, die dikwijls met een eed wordt bekrachtigd, omvat de zegen van God, die doorgaat tot alle volken. De zegen wordt nader gepreciseerd in tweeërlei concrete toezeggingen: een grote nakomelingschap (Gen. 12:13; 15:5; 17:19; 18:10; 22:17; 26:24; 32:13; 46:3; 48: 16) en het land der vaders (Gen. 12 : 7; 15 : 7; 15 : 18; 24:7; 26:3; 50:24; Ex. 6:47; 13:5; 33:1; Num. 10:29; 14 : 23; 32 : 11 en in het gehele boek Deuteronomium, bijvoorbeeld Deut. 6 : 18, 23; 8 : 1, 18; 9 : 5, 27; 10 : 11; 11 : 8 v., 18-21; 26 : 3, 15; 28 : 11; 31 : 7, 20; 34 : 4). In Jozua en Richteren wordt die lijn voortgezet (Jozua 1 : 6; 5 : 6; Richt. 2 : 1). Het land en de nakomelingschap samen komen voor in Gen. 13 : 14-16; 17:48; 26:4; 28 : 3 v., 13-15; 35:9-12; 48:4; Ex 32:13. Deze oude heilsbeloften uit de geschiedenis der aartsvaders komen in de volgende heilsfeiten van uittocht, Sinaïverbond, en intocht op een breder plan. Wat aan de aartsvaders persoonlijk werd geopenbaard, valt nu het volk als collectivum ten deel. De inbezitneming van Kanaän in de tijd van Jozua wordt dan gezien als vervulling van het woord, dat JHWH tot de vaders heeft gesproken. Maar ook achter het gebeuren bij Sinaï staat dat woord van de God der vaders. In Deuteronomium zijn deze twee heilslijnen ten nauwste met elkaar verstrengeld. Intussen blijft het heilsgebeuren openstaan naar de toekomst. De situatie na de verdeling van het beloofde land brengt een accentverschuiving teweeg. De formule: 'Wanneer gij in het land gekomen zijt, dat JHWH, uw God, u geeft, dan zult gij .. tredt in Deuteronomium herhaaldelijk op. De oude geboden van Mozes krijgen door de overgang van het nomadenleven naar het leven in een cultuurland een nieuwe toespitsing. Ook doet zich daarnaast, eveneens in Deuteronomium, de opvatting voor, dat het houden van de geboden een voorwaarde is geweest voor het ontvangen van het land, maar vooral voor een bestendiging van de nieuwe situatie. De Israëlieten moeten de geboden houden, 'opdat het u wel zal gaan in het land, dat JHWH, uw God, u geeft' (Deut. 4 : 25; 6 : 18; 8 : 1; 11 : 8 v., 18-21; 16 : 20; 19 : 8 v.; 28: 11; 30: 17-20).

De heilsgebeurtenissen voegen zich bij elkaar, worden op elkaar betrokken, maar de oude heilsfeiten blijven volledig van kracht, ook wanneer nieuwe daden van JHWH zijn geschied. Er doen zich wel verschuivingen voor in het heilstafereel, maar niets daarvan wordt overbodig. Een onophoudelijke eschatologische drift houdt de gang der historie open naar de toekomst toe. De bereikte rust van het volk in het land Kanaän is geen eindpunt, maar wordt in de veranderde omstandigheden weer het beginpunt van een nieuwe verwachting, die in de verwarring der geschiedenis uitziet naar de rust van Gods volk, die JHWH eenmaal geven zal. Elke vervulling van een belofte gaat weer opnieuw als belofte op weg om door JHWH vervuld te worden.

Is in de Thora deze *heilshistorische dynamiek* reeds als wezenlijk kenmerk van Israëls credo aanwijsbaar, zij zet zich voort in het gehele Oude Testament. De openbaring van

JHWH aan de aartsvaders is opgenomen in de belijdenis van zijn grote daden vanaf de uittocht tot en met de vestiging van de stammen in Kanaän. Een mooi voorbeeld is het zogenaamde kleine credo, dat voorgeschreven was bij het offer van de eerste opbrengst in de oogsttijd (Deut. 26 : 510). En al deze heilsfeiten samen, met inbegrip van het Sinaïverbond, krijgen in de verdere geschiedenis een 'vervullende' functie door het getuigenis der profeten. Zowel de klassieke profeten, die hun boodschap van JHWH in een incidenteel optreden mondeling komen aanzeggen, als de latere, wier woorden onder hun naam in geschreven boeken zijn bewaard, nemen dit credo van Gods grote daden mee en dragen het door de eeuwen heen voorwaarts. Ook de heilsbeloften aan David als de Sionskoning, die de vestiging in het cultuurland uiteindelijk afrondt, krijgt in deze profetische beweging een beslissende plaats. Wanneer het rijk in verval is, ligt daaraan ten grondslag, dat het volk die belofte aan David heeft veronachtzaamd. Maar daarmee staat het tegelijk schuldig aan de vroegere heilsfeiten, die in de twee-eenheid van het David-Sionmotief hun bekroning, bevestiging en uitwerking hadden ontvangen. Nieuwe gezichtspunten verschijnen in de profetische prediking. Over de ontrouw van het volk klinkt de dreiging van het oordeel, dat JHWH voltrekken zal. Maar ook dat onheil sluit zich niet definitief. De toekomst zal de heerlijkheid van de David ische Sionskoning aan de dag brengen. Dan zullen tevens de beloften aan de aartsvaders en de trits uittocht-Sinaï-intoct in volheid hun heilsdoel bereiken.

Met hun 'zo spreekt de Heere Heere' treden de profeten op als vertegenwoordigers van de komende daden van JHWH. Zij doen dit, al naar gelang de verkondigings situatie, in de vorm van bestraffing of vermaning, oordeelsaankondiging of troostboodschap, maar hun Godswoord breekt de toekomst open. Er gaat wat gebeuren. Dat zal geen zinloos noodlot zijn, maar het Woord van JHWH, dat tot geschiedenis is geworden. In de diepste grond bedoelen de profeten, dat JHWH zelf komende is. Daarom kan dezelfde profeet enerzijds de ondergang van het ganse land aankondigen en anderzijds zeggen, dat het niet zal gebeuren (cf. bijvoorbeeld Jes. 6 : 11 v. en Jes 7 : 4, 7). In de hand van JHWH ligt het immers allebei. De profeten gedragen zich niet als voorspellers, wier woorden precies moeten uitkomen. Zij verkondigen hun God, die zijn eigen daden doet. En die zijn niet na te rekenen of nauwkeurig te voorspellen. Zelfs niet door zijn gevolmachtigde boodschappers, de profeten. Zij verkondigen wel het Woord van JHWH, maar zij beschikken er niet over. De wijze, waarop JHWH zijn Woord realiseert, kan voor de profeet, die het heeft doorgegeven, een onverwacht gebeuren zijn.

Men kan zeggen, dat de profeten het volk onophoudelijk in de beweging van JHWH's daden plaatsen. Zij zorgen ervoor, dat Israël onderweg blijft; dat het voorttrekken van Gods heil, dat in de Thora reeds zo typerend is, niet tot stilstand komt. Steeds consequenter stellen zij de geschiedenis in het eschatologische perspectief.

Zo kan worden geconstateerd, dat de daden van JHWH zich in het Oude Testament aaneenrijgen in een beweeglijke aaneenschakeling, die in het historische gebeuren verankerd ligt en waarbij het voorgaande geheel in het volgende wordt geïntegreerd, waarna het geheel profetisch naar de toekomst wordt gericht. Deze verstrengeling van beweeglijkheid en historiciteit wordt bedoeld met de kenschetsing van de interscripturale relatie als een van heilshistorische dynamiek.

Samenvattend zijn ten aanzien van de interscripturale relatie in het Oude Testament de

volgende conclusies te trekken:

1. Materieel wordt zij beheerst door een reeks *openbaringsdaden van JHWH* tot heil van Israël en de volken, te weten in canonische volgorde: de schepping, de geschiedenis der aartsvaders, de uittocht uit Egypte, het verbond bij Sinaï, de inbezitneming van het beloofde land, het David ische koningschap van JHWH te Sion.
2. Formeel weerspiegelt zich deze relatie in het feit, dat het *gezag van de Thora* het schriftgebruik beheerst. De andere geschriften zijn rondom de Thora gegroepeerd.
3. De gegevens schakelen zich aaneen in een heilshistorische *dynamiek van vervulling*, waarbij de heilsbeweging steeds voller wordt.
4. De eschatologische vaart der gebeurtenissen krijgt steeds meer een *Messiaanse toespitsing*.
5. In de *verkondiging van geslacht tot geslacht* komt het totaal der heilsfeiten tot volle verwerkelijking.
6. De veranderde verkondigings situatie brengt een wisseling, verschuiving, vernieuwing en *wijziging der accenten* mee, waarbij in al de variaties de heilsbedoeling van JHWH prevaleert.

3 *De Septuagint en het schriftgebruik*

De Septuagint neemt in meer dan één opzicht een brugpositie in tussen het Oude en het Nieuwe Testament. Zeker is dit ook het geval wat betreft het schriftgebruik. Het feit, dat de schrijvers van het Nieuwe Testament bij het citeren van oudtestamentische teksten meestal een versie van de Septuagint volgen, wijst op de belangrijke plaats, die deze Griekse vertaling van Tenach als Heilige Schrift innam in de Joodse vroomheid en schriftgeleerdheid van het begin onzer jaartelling. Naast de Hebreeuwse tekst gold blijkbaar ook de Septuagint voor gezaghebbend op dezelfde wijze als ook in ons Bijbelgebruik een vertaling in de eigen landstaal wordt aanvaard. Hoewel de oorspronkelijke tekst ongetwijfeld als origineel openbaringsgegeven werd beschouwd, hield men het gebruik van een vertaling voor geoorloofd. Een woord uit de Septuagint bezat de volle autoriteit van het echte Godswoord.

Dit verschijnsel werpt een bepaald licht op het schriftgebruik der Joden uit die tijd. Men hing toch niet in die mate aan de letterlijke Hebreeuwse bewoordingen, dat een vertolking in het Grieks op een tweederangsplaats werd geschoven. In het latere Jodendom is dit wel enigszins veranderd, terwijl ook in de zes eeuwen later opkomende islam alleen de Arabische oorspronkelijke tekst van de Koran als volwaardige heilige tekst wordt erkend.

Overigens spreekt het vanzelf, dat op vele plaatsen in de Septuagint de invloed van de rabbijnse methode van schriftuitlegging uit de periode van het ontstaan der vertaling is te bespeuren. Naast voorbeelden van halacha en haggada komt men wijzigingen in de vocalisatie of soms zelfs van de consonanten tegen, waardoor de tekst in de richting van een bepaalde interpretatie wordt omgebogen. Woorden worden gesplitst of samengevoegd en nieuwe woorden worden toegevoegd. Zinnen worden in tweeën gedeeld en aangevuld. Voor die aanvullingen worden dikwijls woorden uit parallelle plaatsen gebruikt.

In al deze en soortgelijke gevallen speelt de techniek van het rabbijnse schriftgebruik een rol. En die kan voor ons niet maatgevend zijn. Daarachter echter dient zich de vraag aan, voor welk doel deze techniek moest dienen. Deze vraag is met de afwijzing van de methodiek der rabbijnen allerminst afgedaan. Opnieuw stoten wij op de interscripturale relatie. In de weergave van het Oude Testament door de Septuagint is met gebruikmaking mede van de rabbijnse techniek een bepaald gedragspatroon te herkennen, dat aansluit bij het schriftgebruik in het Oude Testament als zodanig.

1. Vooropgesteld dient te worden, dat de Septuagint al vertalend een toch enigszins vrije *vertolking* van de Hebreeuwse Heilige Schrift is. Er wordt niet volstaan met een letterlijke weergave van de originele tekst zonder meer. De eerbied voor de voorhanden Hebreeuwse bewoordingen is beslist aanwezig. En er wordt volstrekt niet maar wat op los vertaald. Maar de roeping tot een getrouw vertalen van wat er staat, gaat blijkbaar gepaard met de behoefte aan een verstaanbare interpretatie, die de lezers uit de eigen tijd (ruim tweehonderd jaar voor Christus) zo duidelijk mogelijk zou aanspreken. Men zou kunnen spreken van een *verkondigend vertalen*. De tekst moest in de eigen situatie van de luisterende gemeente worden overgebracht.

Dit procédé was geen nieuwigheid van de Septuagint. Reeds onmiddellijk na de ballingschap wordt melding gemaakt van een gebeurtenis, waarbij aan de voorlezing van de Thora in het Hebreeuws een verklarende vertaling wordt toegevoegd, zodat men het voorgelezene kon begrijpen. De samenkomst van het volk onder leiding van Ezra wordt een soort openluchtsynagoge. Het valt op, hoe bij die gelegenheid tot tweemaal toe sprake is van bepaalde Joden, die het Hebreeuws nog konden begrijpen (Neh. 8:3, 4). Men zat dus met het probleem van de grote massa, die mede door de ballingschap de taal van de Thora had verleerd. Daardoor was het nodig geworden, dat de Heilige Schrift niet alleen duidelijk en nadrukkelijk werd voorgelezen, maar ook werd vertaald en uitgelegd (Neh. 8 : 9).

Het is niet onwaarschijnlijk, dat hier de oorsprong is aangegeven van het targumgebruik, dat tot een vaste traditie is geworden: het verklarend vertalen van de aan de orde zijnde perikoop in de spreektaal tijdens de synagogedienst na het reciet in het Hebreeuws. Hoewel de codificatie van de tekst der targums niet veel vroeger dan de 2e eeuw na Christus is begonnen, is de gewoonte van de targums als zodanig bij de Joodse schriftlezing van veel oudere datum. Zij zal wel teruggaan tot op het exiel. Deze targums zijn gegeven in de verschillende talen van de streken, waar de Joden in hun verstrooiing woonden. Daar de bedoeling homiletisch was, lag een zekere parafrase voor de hand, ook al werd daarbij de tekst getrouw geëerbiedigd. Bepaalde toelichtingen voor de praktijk kunnen ingelast zijn. Zo ontstonden vaste targumtradities in een groot aantal variaties. Dat dit zeker het geval was met de targums in het hellenistische Grieks, ligt voor de hand, gezien de verbreidheid van deze taal over het gehele gebied van het Midden-Oosten, waar het enkele eeuwen lang de wereldtaal is geweest. De talrijke verschillen in de handschriften van de Septuagint behoeven niet uitsluitend op bewerkingen, tussenvoegsels, weglatingen en overschrijffouten van een enkel oermanuscript te berusten, maar kunnen voor een deel mede te verklaren zijn uit diverse Griekse targumtradities van geografisch uiteenlopende herkomst.

Hoe dit laatste ook zij, ongetwijfeld zijn in het synagogale gebruik bepaalde woorden en zinswendingen tot vaste vormen gekristalliseerd, die allengs ook wel hier en daar in geschreven vorm vastgelegd zullen zijn. Op zulke targumscripten in de Griekse taal gaat

de Septuagint terug.

2. Zoekt men naar de motieven, die in dit targumgebruik de interpretatie hebben beheerst, dan springt de *Messiaanse toespitsing* van de tekst duidelijk in het oog. In de laatste eeuwen voor de christelijke jaartelling is onder de zware druk van vreemde heerschappijen de Joodse verwachting van verlossing door een Messiasfiguur sterk toegenomen. Men las alle mogelijke plaatsen uit de Schriften van het Oude Testament graag zo, dat dit groeiende Messiaanse verlangen daarin steun kon vinden. De neerslag hiervan is in de Septuagint duidelijk aanwijsbaar. Het is met name hierdoor, dat bij de pennestrijd tussen christenen en Joden in de eerste eeuwen van de christelijke kerk de Septuagint zulk een grote plaats inneemt. De Messiaanse gerichtheid in deze vertaling bood de christenen een mogelijkheid om met des te groter klem te betogen, dat het Oude Testament duidelijk betrekking had op Messias Jezus. De christelijke schrijvers hebben in de polemieken met het Jodendom het Goddelijk gezag van de Septuagint dan ook met hand en tand verdedigd. Aan de andere kant hebben de Joden het gezaghebbend karakter van de Septuagint allengs prijsgegeven. Het tragische schisma tussen Joden en christenen in de 2e eeuw heeft zich voor een deel afgespeeld rondom de erkenning van de Septuagint als het Woord van God.

De handhaving van de Septuagint door de christenen, die alleen al door het gebruik van vele citaten uit de Septuagint in het Nieuwe Testament onvermijdelijk was, heeft de christelijke kerk echter nooit ertoe gebracht de Hebreeuwse oertekst te veronachtzamen. Zij zag de Septuagint altijd als niet meer dan een 'vertolking' van het Hebreeuws, zij het als een legitieme (immers Messiaanse!) vertolking, die echter juist als zodanig ten volle gezaghebbend was. God had daardoor het geloof in zijn Zoon voorbereid. Ook de getrouwe geactualiseerde vertolking draagt het gezag van het spreken Gods, omdat zij in het overbrengen van de tekst de Messias predikt!

Enkele voorbeelden mogen dienen ter illustratie van de algehele Messiaanse vertolking van het Oude Testament in de Septuagint. Zo wordt in Gen. 47 : 31 het Hebreeuwse woord 'mth' ge vocaliseerd als mittèh, 'staf', en niet als het hier meer voor de hand liggende mittah, 'bed' (zoals de Hebreeuwse vocalisatie doet). Hebr. 11 : 21 volgt de vertaling van de Septuagint. De voorkeur voor het woord 'staf' kan gelegen zijn in de omstandigheid, dat de staf een attribuut is van de Messias en als zodanig o.a. voorkomt in Ps. 2 : 9 en 110 : 2. Ook in Jes. 11 : 1, waar de Messiaanse koning een 'rijse' uit de stam van Davids huis wordt genoemd, vertaalt de Septuagint met hetzelfde Griekse woord voor 'staf' (rhabdos). De scepter en heersersstaf uit Gen. 49 : 10 worden met een ietwat andere lezing in de Septuagint tot persoonsaanduidingen: de vorst en de leider. En deze persoon wordt typisch Messiaans genoemd: de verwachting der volken (Hebreeuwse tekst: hem zullen de volken gehoorzaam zijn). In Num. 24 : 7 wordt de uitdrukking: 'Water vloeie uit zijn emmers, en zijn zaad hebbe overvloedig water' tot: 'Een man zal uit zijn zaad voortkomen en hij zal Heer zijn over vele volken', terwijl evenzo in Num. 24 : 17 het woord aangaande de scepter, die oprijst uit Israël, in de Septuagint luidt: 'Een man zal opstaan uit Israël. De mens van Ps. 8 : 6 wordt met een kleine wijziging in de tekst (zie Hebr. 2 : 79) een figuur met Messiaanse trekken. En in Ps. 110 : 3 hebben de gewilligheid van het volk en de jonge mannen, die in heilige feestdos uit de schoot van de dageraad als dauw oprijzen, plaatsgemaakt voor een getuigenis van de majesteit van de Messias: 'Heerschappij is bij u ten dage van uw

kracht in de glans der heiligen; uit de moederschoot heb ik u doen voortkomen vaar de werelddageraad'. Zo is Jes. 41 : 25 omgebogen tot een Messiaanse profetie aangaande Noord en Oost, die naar Gods Naam genoemd zullen worden. Hetzelfde is op te merken bij Jes. 49 : 5, waar de persoonlijke hoge plaats van de 'knecht des Heren' bij God in de Septuagint heel sterk wordt aangedikt. Trouwens, de Griekse vertaling van deze 'knecht' in de profetieën aangaande de ebed JHWH met het woord 'kind' (pais) tendeert reeds duidelijk in dezelfde richting. In Jes. 54 : 15 laat de Septuagint proselieten komen, die zich bij Sion voegen. In de Hebreeuwse tekst is daarvan geen sprake. De gedachte aan de Messiaanse toekomst van de Sionsberg speelt hier een rol. En in Jer. 3 : 19 wordt door de Septuagint een Messiasfiguur ingevoegd, die als Heer wordt aangesproken.

Een nauwgezet onderzoek van de gehele Septuagint op dit punt zou ongetwijfeld een grote hoeveelheid bewijsmateriaal opleveren voor de Messiaanse interpretatie van het Oude Testament in de vertaling van de Septuagint.

3. Hiermee hangt ten nauwste samen een *eschatologisch accent*, dat in de meeste voorbeelden met de Messiaanse toepassing gepaard gaat. De grote tijd zal komen, waarin alle volken het koningschap van Israël zullen erkennen. Veel sterker dan in de Hebreeuwse tekst het geval is, worden allerlei profetieën betrokken op de komende Messiaanse tijd. In Gen. 49 : 10 worden de woorden 'totdat Silo komt' aldus gelezen: 'totdat komt hetgeen voor hem is weggelegd'. Daarin wordt de grote toekomst van de Messias als gepredestineerd aangekondigd. In dit verband is het wellicht niet zonder betekenis, dat de vraag uit Job 14: 14: 'Als een mens sterft, zou hij herleven?' omgevormd wordt tot een positieve uitspraak: 'Een mens, als hij sterft, zal leven'. Deze toekomst is niet een zaak, die met een vraagteken voorzien behoeft te warden. Alle afgodendienst zal verdwijnen. Kortom, het behoort bij de grootheid van de Messias, dat zijn toekomst heerlijk zal zijn. Het is de moeite waard om daarnaar uit te zien.

Het Nieuwe Testament knoopt bij deze Messiaans-eschatologische uitlegging van de Septuagint aan en verkondigt, dat de lang verbeide Messiaanse tijd is aangebroken met de komst van Messias Jezus. Op deze wijze is door de Septuagint het schriftgebruik van het Nieuwe Testament voorbereid. Allerelei woorden en uitdrukkingen uit het Oude Testament worden door de nieuwtestamentische schrijvers in de Griekse weergave overgenomen en christologisch verstaan. De bgos als de gepersonifieerde wil van God wordt opgevat als profetie van Jezus Christus, die het vleesgeworden Woord Gods is. Hij is ook de goede Herder, zoals God de Herder is van zijn volk. Uitdrukkingen, die in de Septuagint op God slaan (zoals Heer, Verlosser, Almachtige), worden overgebracht op Christus.

4. Ten slotte moet de nadruk vallen op het *thoracentrisch* karakter van de Septuagint. De lijn der oude canonische traditie bij de Joden wordt in dezen dus doorgetrokken. De vertaling die voor Thora gebruikt wordt, is het Griekse woord voor 'wet' (nomos). Ook hierbij sluit het Nieuwe Testament zich aan, waardoor in veel nieuwtestamentische teksten, waar sprake is van 'Wet des Heren', gedacht moet worden aan de 'Thora van JHWH'. Het spreekt eigenlijk vanzelf, dat het overheersende gezag van de Thora in de canon der Joden zijn neerslag vindt in de Septuagint, die toch niet anders is dan een joodse interpretatie van het Oude Testament in het Grieks van de hellenistische wereld. En al werd met het oog op die hellenistische wereld de opstelling der boeken zodanig gewijzigd, dat zij voor niet-Joodse begrippen doorzichtiger werd, de Thora bleef in haar

geheel aan het begin staan als onaantastbare autoriteit, die het geheel der Heilige Boeken van het Oude Testament omvat. De Thora is ook in de Septuagint het centrale oergegeven van de grote daden Gods in de prille jeugd van Israëls volksbestaan.

Ook in kleinere details blijkt deze thoracentrische instelling. Zo worden de verdwaasden en hoogmoedigen (de Hebreeuwse *holelim* uit Ps. 5 : 6; 73 : 3; 75 : 5, enz.) aangeduid als mensen, die tegen de Thora ingaan (Grieks: *paranomoi*). Onheil en kwaad zijn uitingen van een voorbijgaan van de Thora en haar gezag (Grieks: *anomia*; bijvoorbeeld Ps. 57 : 2 en 94 : 20). De zondaar is iemand, die de Thora overtreedt (*paranomos*, bijvoorbeeld Spr. 3 : 32). Hetzelfde geldt voor de overmoedigen (zie Spr. 29 : 8: *andros anomoi*). Wij zullen nog zien, hoe ook het Nieuwe Testament de gezaghebbende plaats van de Thora in de canon van het Oude Testament eerbiedigt en dit in het schriftgebruik laat merken.

Samenvattend kunnen wij zeggen, dat ons in de Septuagint is overgeleverd de uitlegging, die in Israël van het Oude Testament werd gegeven in de laatste eeuwen voor Christus. Het gaat om het vertolkte en in die vertolking als spreken Gods gehoorde Oude Testament. Deze wijze van vertolkend lezen paste de rondom de Schrift vergaderde gemeente dus al toe, ver voordat de christelijke kerk ontstond. In de christenheid werd de verkondiging van Jezus van Nazareth als de Messias hiermee verbonden.

Wij kunnen derhalve constateren, dat de Septuagint in het schriftgebruik de lijnen doortrekt, die zich in de interscripturale relatie binnen het Oude Testament aftekenen.

1. De *Messiaanse interpretatie* gaat nu het totaalbeeld beheersen.
2. Daarmee gaat gepaard een sterke intensivering van de *eschatologische verwachting* in de toepassing der teksten.
3. De *thoracentrische structuur*, die zowel materieel als formeel kenmerkend is voor de oudtestamentische canon, komt ook in de Septuagint duidelijk naar voren. De getrouwheid aan de tekst leidt niet tot een uitsluitend woordelijke en letterlijke weergave, maar biedt ruimte aan een *verkondigende en toepassende vertolking*, die met Goddelijk gezag wordt gegeven.

Langs deze lijnen vormt de Septuagint in haar schriftgebruik de brug tussen het Oude Testament en het Nieuwe. En op deze wijze heeft zij de eerste christengemeenten geholpen de Christusopenbaring te verstaan als vervulling der Schriften.

4 *Het schriftgebruik in het Nieuwe Testament*

Het Nieuwe Testament sluit zich in het schriftgebruik geheel aan bij de Septuagint. Het Oude Testament is voor de nieuwtestamentische schrijvers het gezaghebbende Woord

van God. Op bijna elke bladzijde van het Nieuwe Testament is dan ook een oudtestamentisch gegeven terug te vinden. Nu eens in de vorm van een citaat en dan weer in een zinspelning. Daarbij valt op, dat naast de oorspronkelijke Hebreeuwse tekst ook de Septuagint als het Woord van God wordt doorgegeven. Het feit, dat de Septuagint een Griekse vertaling was, blijkt dus geen belemmering te zijn voor haar autoriteit als Heilige Schrift. En evenmin het feit, dat de Septuagint de grondtekst hier en daar wat wijzigt met het oog op Messiaanse toepassingen in de vertolking. Bij de bestudering van de Septuagint wordt immers zonneklaar, dat zij een Messiaans-eschatologische toepassing aanbrengt in haar vertaling van het Hebreeuws.

Juist bij deze Messiaans-eschatologische toepassing knoopt het Nieuwe Testament aan voor het Schriftuurlijk bewijs van het Evangelie, dat Jezus Christus de Messias der Schriften is. De meerderheid der aanhalingen uit het Oude Testament vinden wij weergegeven volgens de Septuagint, die voor een strikt Messiaanse interpretatie van de oudtestamentische boodschap meer letterlijke mogelijkheden biedt dan de oorspronkelijke tekst. Behalve de toepassing van het Oude Testament op Jezus Christus vertoont het Nieuwe Testament nog een verdere ontwikkeling. Ook gegevens uit nieuwtestamentische geschriften worden allengs als woorden der Heilige Schrift aangehaald. Het Nieuwe Testament treedt binnen de kring van het schriftgezag als vanzelfsprekend op naast het Oude Testament. De ontwikkeling van het schriftgezag is uit het schriftgebruik van de nieuwtestamentische schrijvers vrij nauwkeurig na te gaan. Wanneer wij in onze opvatting van het schriftgezag Schriftuurlijk willen zijn, zullen wij goed doen nauwkeurig acht te geven op het gebruik van de Heilige Schrift in het Nieuwe Testament en de ontwikkeling daarvan in de verschillende nieuwtestamentische geschriften. Het valt op, dat het Nieuwe Testament met behoud van rabbijnse en apocalyptische elementen, die in de methode van toepassing der Schriften terug te vinden zijn, toch in eerste instantie zich niet aansluit bij de casuïstiek van het rabbinisme, noch bij de overdadige symboliek der latere Joodse apocalyptiek, maar veeleer bij het oorspronkelijke profetisme van het Oude Testament. Daarom moet het mogelijk zijn, na aftrek van de tijdgebonden en voor ons onbruikbare elementen in de overdracht der Schriften, toch de wezenlijke normativiteit van het nieuwtestamentisch schriftgebruik als toegepaste profetie te handhaven. Ook hier moeten wij de techniek der bewijsvoering onderscheiden van de interscripturale relatie, waar het om begonnen is en tot het blootleggen waarvan de techniek slechts een instrument is.

Het schriftgebruik in de synoptische Evangelien

Het Evangelie van *Mattheüs* bevat met de Hebreeënbrief de meeste oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament. Daarbij valt op, dat Mattheüs zijn Evangelie opbouwt aan de hand van de geschiedenis van Israël.

Allereerst is het de parallel *Israël-Jezus*, die hem tot leidraad dient. Israël werd uit Egypte geroepen, Jezus met zijn ouders eveneens (Matth. 2 : 15). Israël moest veertig jaren in de woestijn zijn, voordat het kon binnengaan in het beloofde land om het te veroveren. Zo moest Jezus veertig dagen in de woestijn verzocht worden om zijn tocht door het land te volbrengen en het voor zich als de Messias in bezit te nemen. De woorden, waarmee Hij de verzoeker terugwijst, zijn alle uit de geschiedenis van de woestijntocht van Israël (volgens Deuteronomium) gekozen (Matth. 4 : 410). Tijdens zijn omwandeling door Galiléa en Judéa herinnert Hij telkens aan de geschiedenis van

Israël als gevestigde natie. De twaalf discipelen worden uitgezonden om in Jezus' Naam beslag te leggen op het land der belofte, zoals Mozes de twaalf verspieters uitzond uit de stammen Israëls om het land te verkennen (Matth. 10 : 18; cf. Num. 13 : 1). Hoe meer de laatste gang naar Jeruzalem nadert, des te sterker valt het licht op de profetieën van de lijdende Knecht Gods uit de tijd van de ballingschap. En aan het kruis worden psalmwoorden vervuld, waarin het lijden van Israël en van Israëls koningen is uitgedrukt (Matth. 27 : 35; 27 : 43, 46).

Er is echter nog een tweede parallel, die Mattheüs trekt en waaraan hij gaandeweg meer accent geeft. Dat is de parallel *God-Jezus*, waarbij de afwijzende houding van het volk tegenover het Messiasschap van Jezus wordt beschreven aan de hand van de ontrouw van Israël jegens JHWH in het Oude Testament. Zij willen niet horen en zij kunnen niet horen. Hun hart is verhard (Matth. 13 : 13-17). Zoals de vaders eens de profeten hebben vervolgd en gedood, zullen hun nakomelingen de Messias vervolgen en doden (Matth. 23 : 29-39).

Langs deze twee sporen verloopt de evangelieverkondiging van Mattheüs in hoofdlijnen. Hij gaat bij de voortgang in zijn beschrijving steeds vaker over van het eerste op het tweede spoor. Hij heeft daarvoor geen speciale wissel nodig. Het stoort hem niet, dat hij de ene keer Jezus met het volk uit de Schrift vergelijkt in de geschiedenis van strijd en lijden, die dat volk moest doormaken, en dat hij de andere keer Jezus met JHWH gelijkstelt, die nu tot het volk gekomen is, terwijl dat volk nog even afwijzend tegenover Jezus staat als weleer tegenover God.

Hierbij is op te merken, dat Mattheüs zich een grote mate van *vrijheid in het schriftgebruik* veroorlooft, als het maar op Christus betrokken kan worden. Dan trekt hij zich niet te veel aan van de letterlijke bewoordingen, noch van het exacte historische verband. De begrenzing van deze vrijheid ligt in de verkondiging van Jezus als de Christus, de Messias van Israël. Deze verkondiging put hij uit het Oude Testament zonder daarbij Schriftuurlijk al te letterlijk en historisch al te exact te werk te gaan. Men leze bijvoorbeeld het geslachtsregister in Matth. 1 : 1-17, het citaat in Matth. 1 : 23 in vergelijking met het originele tekstverband in Jes. 7 : 14. Zo zijn veel leerzame vergelijkingen te maken: Matth. 2 : 6 met Micha 5 : 1; Matth. 2 : 15 met Hos. 11 : 1; Matth. 2 : 18 met Jer. 31 : 15 en Jer. 40 : 1; Matth. 3 : 3 met Jes. 40 : 3; Matth. 4 : 15-16 met Jes. 8 : 23—9 : 1; Matth. 9 : 36 met Num. 27 : 17 en 1 Kon. 22 : 17; Matth. 13 : 14-15 met Jes. 6 : 9-10; Matth. 26 : 31 met Zach. 13 : 7. Verder houdt Mattheüs zich aan de *structuur van de canon* van het oude Testament. Het zwaartepunt in het schriftgebruik valt op de Thora. Veel verwijzingen gaan rechtstreeks op de eerste vijf boeken van het Oude Testament terug (Matth. 1 : 1, 'Genesisboek'; 4 : 4, 6, 10; de vele thoraplaatsen in de Bergrede, Matth. 57; 12 : 3; 194; 22 : 3740, enz.). Andere zijn genomen uit teksten, die op hun beurt weer de Thora citeren (bijvoorbeeld Matth. 2 : 15, 18; 15 : 9; 21 : 33). De heilslijn, die in het schriftgebruik wordt gevolgd, geeft de evangelist in het geslachtsregister meteen reeds aan: Abraham-David.

Na het verval van het David ische koningschap door de ballingschap is in Christus de grote Zoon van David gekomen (Matth. 1 : 1-17). Deze heilsbedoeling wordt door het ganse Evangelie heen volgehouden. Het heilsgebeuren in Jezus Christus wordt op één lijn gesteld met de heilsfeiten uit het Oude Testament. Mattheüs vermeldt in dit verband speciaal de uittocht uit Egypte (Matth. 2:15) en het David ische koningschap op Sion (Matth. 20 : 3032; Matth. 21 : 111). Jezus' Messiasschap wordt zelfs gesteld boven het koningschap van David (Matth. 22 : 4146).

Dan valt op, dat Mattheüs heel de Schrift zet in het teken van de *vervulling in Jezus Christus*. Juist bij Mattheüs komen tien citaten voor, die beginnen met de formule: 'opdat vervuld zou worden hetgeen geschreven is' (zogenaamde formulecitaten). Dat deze allemaal op de Hebreeuwse tekst teruggrijpen, is een interessante kwestie voor het tekstkritisch onderzoek. Voor de interscripturale relatie is van belang, dat het begrip vervulling bij Mattheüs zo vaak voorkomt, speciaal met gebruikmaking van het Griekse werkwoord, dat 'vullen' betekent (plèroun).

Ten slotte is bij Mattheüs ook een zekere hiërarchie te bespeuren in de wijze waarop hij de schriftgegevens ordent. Deze *differentiatie in het schriftgebruik* heeft het kenmerk, dat de heilsbedoeling van de Schrift voorop wordt gesteld. Daaraan is het historisch gegeven ondergeschikt. De historie van Israël wordt (geheel in de lijn van de profetische manier van geschiedschrijving van het Oude Testament) gezien als het toneel, waarin God zijn heilsplan verwerkelijk. En dat heilsplan loopt uit op Jezus Christus (Matth. 1 : 23; 2 : 15; 2 : 18; 4 : 1516; 11 : 23; 12 : 42, enz.). Ook de geboden zijn geen op zichzelf staande voorschriften, maar zij zijn gevat in de heilsbedoeling, zoals deze in de geschiedenis van Israël werd gerealiseerd. Hier is de bekende verdieping van de geboden in de Bergrede van grote betekenis. Zij worden niet krachteloos gemaakt, maar juist tot hun volheid gebracht (Matth. 5 : 17). Ook de geboden zijn ondergeschikt aan het heil. En in Matth. 12 : 18 wordt een oudtestamenteel gebod in een oudtestamentele geschiedenis (Davids overtreding van het heiligheidsgebod door het eten van de toonbroden) overtroffen en overstraald door de heilstijd, die met de Zoon des Mensen, Jezus Christus, is aangebroken. Hij is de Heer ook van het sabbatsgebod, evenals van de historie, waarin David het gebod overtrad.

In het Evangelie van *Marcus* komen zo goed als geen aanhalingen uit het Oude Testament voor, die niet ook bij Mattheüs worden aangetroffen. Marc. 1 : 1 doet denken aan de aanhef van Hosea (Hos. 1: 2): 'het begin van het spreken des Heren ...' Verder wordt het begrip 'vervulling', behalve op de Schrift, in Marc. 1 : 15 ook op de 'tijd' toegepast: 'De tijd is vervuld'. Ook de tijd moet meehelpen het beslissingskarakter van Jezus' komst te openbaren. Dan is er, nog het citaat uit Jes. 6 : 24, dat in Marc. 9 : 48 wordt aangehaald: het eindgericht, dat Jesaja over de afvallige Israëlieten aankondigt, wordt hier toegepast op de toestand in de hel ('waar hun worm niet sterft en hun vuur niet zal uitdoven') als negatief tegenstuk tegenover het koninkrijk Gods (cf. Marc. 9 : 44, 46).

Het Evangelie van *Lucas* stelt onmiddellijk in Luc. 1 : 14 al voorop, dat het een *verkondigende bedoeling* heeft en dat de mondelinge overlevering der apostelen hierin op betrouwbare wijze te boek gesteld is. Deze verkondiging wil niet anders doen dan aantonen, dat Jezus inderdaad de Christus is, niet alleen voor de Joden, maar voor alle volken (Luc. 2 : 3032; 4:2527). Ten dienste van deze boodschap wordt de tekst van het Oude Testament met een zekere mate van vrijheid gehanteerd, bijvoorbeeld in Luc. 2 : 2324 de heilingsvoorschriften. Ook bij Lucas is het er uitsluitend om begonnen, dat de oude heilige geschriften op Jezus Christus en zijn voorloper zullen slaan (Luc. 3 : 56; 4 : 1819). Opmerkelijk is, hoe het citaat uit Dan. 9 : 27 door de afzonderlijke synoptische evangelienschrijvers wordt verwerkt. Mattheüs (Matth. 24 : 15) houdt zich nog het meest aan het Hebreeuwse origineel: 'Wanneer gij de gruwel der verwoesting' (waarschijnlijk moet worden gedacht aan een afgodisch voorwerp, dat in de tijd van de Syrische

onderdrukking van omstreeks 170 voor Christus was neergezet in de tempel, misschien wel op het brandofferaltair) 'op de heilige plaats ziet staan'. Marcus kiest een algemenere vorm, die ook niet-Joden nog wel aanspreekt door de gruwel der verwoesting te signaleren 'daar waar het niet behoort' (Marc. 13 : 14). En Lucas laat alle vermelding van de tempel weg en spreekt slechts over de belegering van Jeruzalem: 'Zodra gij Jeruzalem door legerkampen omsingeld ziet, weet dan, dat zijn verwoesting nabij is' (Luc. 21 : 20). De verkondigingsituatie is telkens een andere en het schriftgebruik is daarmee in overeenstemming. De Daniëlprofe tie wordt echter door alle drie gericht op Jezus, die als Zoon des mensen komt om gericht te oefenen.

Een speciaal oudtestamentisch heilspatroon geeft Lucas (die overwegend voor christenen uit de heidenen schrijft!) niet aan. Opvallend is, dat het begrip *vervulling* door Lucas wordt verbreed in vergelijking met Mattheus en Marcus. Behalve de Schriften en de tijd wordt ook het Pascha vervuld (Luc, 22: 14), en de doop (Luc. 12 : 50). Maar de Schrift neemt toch de belangrijkste plaats in (Luc. 4 : 21; 18 : 31; 22 : 37). Voor vervulling worden verschillende woorden gebruikt. Naast allerlei vormen van 'vullen' treden nu ook woorden op, die betekenen: 'tot zijn doel komen' (telein). En de vervulling wordt bovendien toegepast op de voortgaande verkondiging van het Evangelie: niet alleen het lijden en de opstanding van de Messias worden genoemd als vervulling van hetgeen geschreven was, maar ook 'dat in zijn Naam moet gepredikt worden bekering tot vergeving der zonden aan alle volken' (Luc. 24 : 46-47).

Ook bij Lucas ontmoeten wij weer een *differentiatie in het schriftgebruik*, waarbij historische gebeurtenissen ondergeschikt worden gemaakt aan de Messiaanse heilsboodschap: Elia en de weduwe van Sarfath en eveneens Elisa en Naäman (Luc. 4 : 25-27); Babel, dat Israël in ballingschap verdrukt, wordt vergeleken met Jeruzalem, dat Jezus verwerpt (Luc. 19 : 44). Met name in Luc. 24 : 25-27 worden enkele belangrijke opmerkingen gemaakt aangaande het schriftgebruik. De opgestane Christus zegt tot de Emmaüsgangers: dat zij de Schrift slechts ten dele hebben verstaan; dat in zijn weg door lijden tot heerlijkheid de heilsnoodzaak (Grieks: dei) der Schriften werkte; dat gehéél het Oude Testament op Hemzelf betrekking had en dat het schriftgetuigenis aangaande de Messias volledig was.

Verder vinden wij bij Lucas veel oudtestamentische tekstgegevens terug, die ook al bij Mattheüs voorkomen. Consequent worden het leven en sterven en bij Lucas met name ook de opstanding van Christus als heilsfeiten verkondigd naast, maar steeds stelliger boven de heilsdaden Gods in het Oude Testament.

Het schriftgebruik in het Evangelie van Johannes

Het aantal expliciete en impliciete citaten uit het Oude Testament is minder groot dan bij de synoptici. Voor ongeveer de helft zijn zij uit de Psalmen genomen, maar de meeste aanha lingen van oudtestamentische gegevens uit de andere boeken gaan toch weer op de Thora terug, zodat de Thora het zwaartepunt vormt. Een bijzonderheid van het Johanneïsche schriftgebruik is, dat minder vaak bepaalde teksten worden genoemd, maar de schriftgegevens meer begripsmatig in de prediking zijn verwerkt. En al kunnen allerlei invloeden uit de hellenistische en parsistische denkwereld mede een rol hebben gespeeld, toch ligt de wortel van typisch Johanneïsche begrippen als Woord, Waarheid, Licht, Leven in het Oude Testament. En alle worden zij toegepast op Christus, niet zelden met de 'Ik ben' formule (Joh. 4 : 26 en Joh. 18 : 5), die herinnert aan de

Godsopenbaring uit Ex. 3 : 14, misschien via de profetische lijn van de boodschap der aanwezigheid Gods in het bekende 'zie, hier ben Ik' (Jes. 52 : 6). Wij vinden dit 'Ik ben' van Christus toegepast op een ganse reeks oudtestamentische realiteiten: het brood des levens (Joh, 6: 35), het licht der wereld (Joh. 8 : 12), de deur der schapen (Joh, 10 : 7), de goede herder (Joh. 10: 11), de opstanding en het leven (Joh. 11 : 25), de weg, de waarheid en het leven (Joh. 14 : 6), de ware wijnstok (Joh. 15 : 1).

De gehele Schrift wordt vertolkt als *verkondiging aangaande Jezus Christus* (Joh. 1 : 46). Opnieuw valt een grote mate van vrijheid op, waarmee de schriftgegevens worden gehanteerd om dit doel te dienen (Joh. 5: 39, 46; 10 : 3436). Met Jezus is de Messiaanse tijd aangebroken (Joh. 6 : 45; 8 : 56, 58; 19 : 3637). Hoe de verkondigingsituatie het tekstgebruik beïnvloedt, kan bijvoorbeeld blijken uit een vergelijking van de Messiaanse groet, die bij de intocht in Jeruzalem wordt gehoord. Mattheüs gebruikt de originele Joodse vorm 'Zoon van David' (Matth. 21 : 9), Marcus spreekt van 'het komende rijk van onze vader David' (Marc. 11 : 10), Lucas verkort dit tot 'de koning' (Luc. 19 : 38), Johannes objectieveert het, op verdere afstand, tot 'de koning van Israël' (Joh. 12 : 13).

In vergelijking met de synoptici is een verdere ontwikkeling de gelijkstelling van Jezus' woord met het oudtestamentische schriftwoord (Joh. 2 : 22); zelfs met gebruikmaking van de bekende formule: 'opdat vervuld wordt hetgeen geschreven is', waarbij dat geschreven Godswoord uit het Johannes-evangelie zelf wordt geciteerd (Joh. 18 : 9 citeert Joh. 17:12; Joh. 18 : 32 citeert Joh. 12 : 32 in vrije verkondigende weergave!). Uiteindelijk wordt aan het geschreven nieuwtestamentische Evangelie dezelfde autoriteit toegekend als aan het Oude Testament (Joh. 20 : 3031; 21 : 2425).

De heilshistorische gegevens uit het Oude Verbond (de geschiedenis van Abraham, de woestijntocht met het manna, het water, de koperen slang, e.d., David en zijn koningschap, de profetische prediking, de eindverwachting) krijgen als hun vervulling de heilsdaden van Jezus Christus naast en boven zich. Is bij de synoptici de methode zo, dat van de Schrift uit naar Jezus Christus toe wordt gewezen, bij Johannes ligt het accent andersom: van Christus naar de Schrift. Bovendien wordt door Johannes duidelijk uitgegaan van Christus' verheerlijking en glorie als de bekroning van zijn ganse werk.

Voor de *vervulling* worden evenals bij Lucas zowel het begrip 'vullen' als het begrip 'zijn doel bereiken' gebezigd, De Schrift staat bovenaan in de realiteiten, die tot vervulling komen; maar ook de werken Gods (Joh. 4 : 34; 5 : 36; 17 : 4), de blijdschap (Joh. 15: 11; 17: 13), de eenheid der discipelen (Joh. 17 : 23) worden vervuld. Eénmaal komt het woord 'volheid' (Grieks: pleróma) voor om de volledigheid en volkomenheid van Gods heil in Christus aan te geven (Joh. 1 : 16).

Wat de toegepaste *differentiatie in het schriftgebruik* betreft, kan worden geconstateerd, dat historische gebeurtenissen niet in exacte historische weergave, maar in heilsinterpretatie worden geciteerd (Joh. 3: 14) en dat de geboden uit het oude Israël worden ondergebracht in het nieuwe Messiaanse verband van Christus' koningschap en daar resulteren in de herhaalde vermaning om elkander lief te hebben (Joh. 15 : 910).

Er is een overeenkomst in het schriftgebruik in Handelingen met dat van de synoptici: uit het Oude Testament wordt bewezen, dat Jezus de Christus is (Hand. 8 : 35; 18 : 28). Maar er is ook overeenkomst met het Evangelie van Johannes: het voortgaande werk van de opgestane en verheerlijkte Christus ontvangt alle nadruk (Hand. 4:10; 5 : 31; 7:55; 17 : 31, enz.). Pinksteren staat als heilsfeit steeds op de achtergrond. Door zijn Geest blijft de Heer werkzaam (Hand. 2 : 33; 3 : 16, enz.).

De Schrift dient ook hier weer de *verkondiging* van Christus als de Messias. De citaten uit de Schrift komen dikwijls voor in de toespraken en hebben een sterke paraenetische functie: aan de hand van Israëls geschiedenis wordt gewaarschuwd, opdat het Israël van nu niet in hetzelfde oordeel zal vallen als het Israël van weleer (Hand. 3 : 1719; 17 : 5153; 13: 3839, enz.) De heilsfeiten uit de Thora vormen het hoofdbestanddeel van de schriftcitaten, met name de geschiedenis van Abraham, de verbondssluiting met Mozes, het Davidische koningschap en een enkele keer ook de schepping. Verder wordt de figuur van de lijdende Knecht Gods uit de profetieën van Jesaja dikwijls genoemd. In dat alles gaat het echter steeds om de grote heils daden van God in het lijden en de verheerlijking van Christus. De *vervulling* wordt nu behalve in Christus zelf ook gezien in het werk der apostelen (Hand. 9 : 16; 13 : 47). De roeping tot apostel staat op één lijn met de roeping tot profeet (Hand. 13 : 47; 26:17). Nieuw is, dat in Handelingen de verkondiging van Christus een vaste 'dienst des Woords' wordt naast de verkondiging van het Oude Testament (Hand. 4 : 4; 6 : 4, 7, enz.). Ook de *differentiatie in het schriftgebruik* springt duidelijk naar voren in de wijze, waarop de historie en de geboden uit het Oude Testament gemodificeerd worden door het heil, dat in Jezus Christus is verschenen (Hand. 3 : 2326; 13 : 1525).

Het schriftgebruik in de Paulinische brieven

In het algemeen is Paulus' verwerking van oudtestamentische teksten en passages zeer gedifferentieerd. Nu eens worden de oorspronkelijke bewoordingen zonder meer overgebracht met behoud van de bedoeling, die zij ook reeds hadden in de geciteerde schriftplaats (bijvoorbeeld de psalmwoorden in Rom. 3 : 10-18 en Hab. 2 : 4 in Rom. 1 : 17). Dan weer wordt een passage overgebracht op een onderwerp, waar het in de oorspronkelijke tekst geen direct verband mee had, maar dat er via logische deductie uit het geheel van de Schrift mee verbonden wordt (zoals Deut. 25 : 4 in 1 Cor. 9 : 9). Ook wel worden verschillende passages zo samengevoegd, dat zij een logische gevolgtrekking vormen als afsluitende schakel in een betoog (bijvoorbeeld Gen. 16 : 15, Gen. 21 : 2 en 10, en Jes. 54 : 1 in Gal. 4 : 21-31). In de vier hoofdbrieven komen veel citaten voor, terwijl in de overige brieven aanzienlijk minder stof uit het Oude Testament is opgenomen. Paulus was gewoon vanuit de Schriften 'door aanhalingen uitleggende' de Joden te overtuigen, dat Jezus de Messias is (Hand. 17 : 2 v.). En volgens Hand. 24 : 14 geloofde hij *al* wat in Wet en Profeten is geschreven.

Van een antithese tegenover het Oude Testament is bij Paulus dan ook geen sprake. Ook als hij christen is geworden, blijft het Oude Testament voor hem de grote autoriteit als Heilige Schrift. Het Messiaans-christologische gebruik van de Schrift is ook bij Paulus centraal, doch het wordt sterk pneumatologisch uit gebouwd. Wat in Handelingen reeds impliciet aanwezig is, wordt nu expliciet in de prediking opgenomen: óók het werk van de Geest in de gemeente is reeds verkondigd door het Oude Testament. Het is de vervulling van de Wet (Rom. 8 : 4). De ontrouw der gemeente is een weerspiegeling

van Israëls ontrouw. En de kracht der gemeente is gelegen in de trouw van Israëls God, zoals Hij die in de historie aan zijn volk heeft getoond. Met name de doortocht door de Schelfzee en de bewaring in de woestijn worden de gemeente voor ogen gehouden (1 Cor. 10 : 113).

De oude historie van Israël en de nieuwe historie der gemeente zijn beide het werk van God. In deze tweeledige historie is Jezus Christus gekomen. In Hem is de muur der scheiding tussen Israël en niet-Israël afgebroken. Christus is de Heere en Verlosser van allen (Ef. 2: 11-22). Op getrouwe en tegelijk vrije wijze wordt het Oude Testament aangehaald voor de *verkondiging van Jezus Christus*: zowel de geschiedenis van Abraham (Rom. 4; Gal. 3 : 614; 4 : 2131) als de heilslijn tot op Adam (Rom. 5 : 1221; 1 Cor. 15 : 4549). Niet de letter van de tekst, maar zijn zin in de Christusboodschap prevaleert. De omvangrijke prediking over de verhouding Israëlkerk in Romeinen 9-11 is een krachtig getuigenis over de plaats van Israël in het heil van Messias Jezus aan de hand van oudtestamentische schriftplaatsen.

Het 'Evangelie' wordt een vaststaande uitdrukking voor de persoon en het werk van Christus volgens het apostolisch bericht. Als zodanig treedt het met Goddelijk gezag naast het Oude Testament. Later is het aanduiding voor het geschreven getuigenis van Jezus' woorden en daden (Rom. 1 : 16). Een woord van Jezus en een woord uit het Oude Testament worden samengevat onder de aanhef 'de Schrift zegt' (1 Tim. 5 : 18 citeert op deze wijze Deut. 25 : 4 en Luc. 10 : 7). Er is Paulus alles aan gelegen het Evangelie door te geven zoals hij het mondeling van de apostelen heeft ontvangen (1 Cor. 15 : 3). En de heilsdaden van God in Christus hebben hetzelfde gezag als de heilsdaden van God in Israël. De apostel komt overeen met de profeet (Gal. 1 : 15). En allengs wordt duidelijk, dat ook het woord van Paulus zelf gelijk komt te staan met het Oude Testament. In 1 Tim. 4 : 13-14 en in 2 Tim. 3 : 14-17 ligt een tendens, die verder reikt dan de bekende canon van het Oude Testament: 'elk van God ingegeven schriftwoord is nuttig voor vermaning .. .

De daden van God uit de Thora en de daden van God uit het Evangelie worden door Paulus in een grootse synthese samengevat. Zijn perspectieven gaan terug tot de schepping en vooruit tot de voleinding. De gehele kosmos (Col. 1 : 15-17) en de enkele mens (Rom. 7: 13-26), maar ook de loop der historie zijn alleen van Christus uit te verstaan. Om dit bevrijdend geloof bekend te maken, reist Paulus de wereld van zijn dagen rond. Hij schaamt zich het Evangelie van Christus niet (Rom. 1 : 16). En hij heeft er smaad en vervolging voor over (2 Cor. 11 : 23-29). Het begrip *vervulling* wordt breed en gevarieerd toegepast. De gerechtigheid van God en vooral de Wet komen tot vervulling (Rom. 8 : 4; Gal. 5 : 14). Maar ook de tijd of in de meervouds vorm de tijden (Gal. 4 : 4; Eféze 1 : 10). Daarmee is het lijstje nog niet volledig. Wij kunnen eraan toevoegen: de gehoorzaamheid (2 Cor. 10 : 6); de kennis Gods (Eféze 3 : 19); het Woord van God (Col. 1 : 25); de verkondiging (1 Thess. 1 : 5; 2 Tim. 4: 17); ja, alles (Eféze 4: 10). De 'volheid' is een heilswerkelijkheid, die door Paulus herhaaldelijk wordt verkondigd. In Christus is zij volledig, want in Hem woont heel de volheid Gods lichamenlijk (Col. 1 : 19; 2 : 9 v.). Maar de gemeente als lichaam van haar Hoofd heeft er ook deel aan (Eféze 1 : 23; 3 : 19; cf. Col. 2:10). In haar is er een groei naar die volheid toe (Eféze 4 : 13). Met de volheid in Christus staat ook in verband die van Israël (Rom. 11 : 12) en van de volken (Rom. 11 : 25). In Paulus' boodschap van de rechtvaardiging door het geloof wordt deze vervullingstheologie in de breedte en diepte uitgewerkt. Wat 'vervuld' wordt, ontvangt nieuwe kracht en bekrachtiging, doordat in de volheid van de

Christusopenbaring zijn eigenlijke functie eerst recht wordt onthuld. In deze volheid hebben alle dingen hun bestand en betekenis en naar een nieuwe voleinding is alles op weg. Zo wordt de voortgang van het heil door de eeuwen getekend. Christus neemt alle dingen met zich mee. In deze heilsbeweging heeft het Evangelie als apostolische overlevering een eigen plaats gekregen. Uitgangspunt en doel is de 'volheid Gods in Christus'. Bij Paulus loopt de prediking uit op het 'God alles in allen' (1 Cor. 15 : 28).

Niet alleen de geschiedenis, maar ook het gebod wordt onder de noemer van het heil in Christus gesteld. De *differentiatie in het schriftgebruik* wordt daardoor scherp gemarkeerd. Reeds in het Oude Testament zijn de geboden gevat in de heilsfeiten. In de Tien Geboden gaat de herinnering aan de uittocht uit Egypte als heilsdaad van God voorop (Ex. 20 : 1; Deut. 5 : 6). Maar het Oude Testament kent vele voorbeelden, waarin het gebod door het heil wordt bepaald (o.a. Ex. 13 : 16; Jer. 2 : 16). Het Nieuwe Testament volgt hierin het Oude Testament. Bij Paulus gaat steeds de herinnering aan wat God gedaan heeft vooraf aan de vermaning tot gehoorzaam leven. In Phil. 2 : 57 wordt het geheel van Jezus' verlossingswerk van incarnatie tot verhoging op deze wijze vooropgesteld. Maar ook zijn kruisdood (1 Cor. 5 : 78; Eféze 5 : 1), zijn opstanding (Rom. 6 : 4), zijn verheerlijking (Col. 3 : 12) en de gave van de Heilige Geest (Eféze 4: 3032) worden elk afzonderlijk als heilsachtergrond aangegeven voor de geboden. De oude geboden van de Schrift krijgen een nieuwe gestalte in de leefregels voor het gedrag in de gemeente en in het gezin. Het gaat daarin altijd om de christelijke vormgeving van de gehoorzaamheid aan het Oude Testament. Deze christelijke geboden zijn de 'vervulling der Wet' (Rom. 13: 10; cf. Matth. 22 : 40: 'Aan deze twee geboden hangt de ganse Wet en de Profeten'). En zij krijgen een eigen karakter in verband met de situatie, waarin zij worden gegeven. Zo in 1 Cor. 11 : 79 inzake het gebruik, dat de vrouw bij het profeteren in de gemeente gesluiert moet zijn en de man niet, en in 1 Korinthe 14 inzake het in Korinthe voorkomende verschijnsel van het ongearticuleerde tongenspreken, de zogenaamde glossolalie.

Alle wetbetrachting wordt in de verhouding van afhankelijkheid gezet van het heilsgebeuren in Christus.

Het schriftgebruik in de brief aan de Hebreëën

Onmiddellijk valt op, dat de Schrift hier geheel en al *Christocentrisch* wordt uitgelegd en verkondigd. De Hebreëënbrief gaat hierin zelfs zo ver, dat de Schrift wordt opgevat als het spreken van Christus zelf (Hebr. 2: 12; 10 : 5, 8) en van zijn Geest (Hebr. 3 : 7; 10 : 15). Het uitgangspunt is dan de pre-existente van de Christus, die meebrengt, dat ook de schepping als zijn werk wordt gezien (Hebr. 1 : 10). De grote nadruk ligt echter op zijn *verheerlijking*. Hij is door de hemelen doorgedaan. En juist als de Heere der heerlijkheid is Hij de eeuwige Hogepriester, die zijn eens volbrachte werk getrouw blijft ten behoeve van de zijnen (Hebr. 1 : 13 en 13; 4 : 14; 7 : 26; 8 : 1 v.; 10 : 1-18).

Het Oude Testament wordt geciteerd naar de Septuagint, doch met *een zekere mate van vrijheid*, wanneer dit dienstig is voor de Christusverkondiging. Soms worden schriftgegevens aan de hand van trefwoorden gegroepeerd: 'broeders' in Hebr. 2 : 11; 'rust' in Hebr. 4 : 3 v.; 'geloof in Hebreëën 11. De schriftvertolking van de Septuagint wordt opnieuw voor de eigen tijd en situatie gepredikt (Hebr. 1 : 6 v. en 10; 2 : 6-8 en 12; 3 : 9 v.; 8-11; 10 : 6 en 37; 12 : 1-17). De Schrift is prediking, die gepredikt wil

worden.

Het verkondigend karakter van de Hebreeënbrief is evenwel heel duidelijk *gebonden aan de historiciteit* van de oudtestamentische boodschap. Er worden geen ideeën verkondigd, maar de grote daden Gods. Dit betreft behalve de geschiedenis van het Oude Testament tevens de geschiedenis van Jezus Christus. Het verband tussen deze twee is óók een kwestie van historische relatie: het 'vroeger' en 'nu' wordt nooit uit het oog verloren (Hebr. 1 : 1). De oudtestamentische gegevens worden als historische facta gewaardeerd en verwerkt (Hebr. 1 : 5; 3: 16; 3:7—4: 11; 4: 14—5: 10; cap. 11). En hetzelfde is het geval met het leven, het lijden en de opstanding van Christus (Hebr. 2 : 9; 5 : 7). Het is niet zonder betekenis, dat de nadruk op het eenmalige van Jezus' offerdood, zoals dit bij Paulus uitsluitend in Rom. 6 : 10 voorkomt, in de Hebreeënbrief tot driemaal toe terugkeert (Hebr. 7 : 27; 9 : 12; 10 : 10).

De oudtestamentische heilsgebeurtenissen, waarnaar wordt verwezen, zijn: de schepping; de tijd van Abraham tot David; speciaal de woestijntocht met de tabernakeldienst en de offers in het heiligdom.

De boodschap der *vervulling* wordt geheel betrokken op de volkomenheid van Christus. Wet en heiligdom, priesterschap en offerande vinden hun doel en vervulling in Hem. Dit geldt ook voor het geloof. In haar verbondenheid aan Christus mag de gemeente der gelovigen in zijn volkomenheid delen en in afgeleide zin doel zijn (Hebr. 11 : 40), waarvan de volmaaktheid pas na dit leven wordt bereikt (Hebr. 12 : 23). Niet alleen de oudtestamentische Schrift, maar ook de nieuwtestamentische Christusboodschap heet 'Woord van God' (Hebr. 4: 12), nu als omschrijving van de *verkondigde en gefixeerde Christusboodschap der apostelen*. En het spreken van God in het Oude Testament wordt gelijkgesteld met het spreken van God door de apostelen.

Er is in de Hebreeënbrief ook *differentiatie in het schriftgebruik*. Hoewel vasthoudend aan het historisch karakter van het Evangelie, dat verkondigd moet worden, wordt de historische exactheid geheel ondergeschikt gemaakt aan de heilsboodschap. Het gaat om het spreken van God in het heden. De feiten en historische verwijzingen worden ingevoegd naar gelang dit het best uitkomt voor de verkondiging van het heil Gods in de Middelaar Jezus. In dat verband neemt de schrijver de teksten regelrecht en zonder zich om de historische situatie al te veel te bekommeren en verkondigt ze van Christus uit en naar Christus toe (Hebr. 1 : 5; 2 : 12 v.; 3 : 7—4: 11; cap. 7 en 8; 13 : 5). Behalve de voorschriften aangaande de priesters, het heiligdom en de offers komen de oudtestamentische geboden weinig voor. De schrik van de wetgeving wordt van Christus uit benaderd (Hebr. 12:18-29). Voor wie in Hem geloven, bestaat deze schrik niet meer. De geboden worden dus geheel in de schaduw van Christus' verlossing geplaatst. In zijn heil hebben zij pas hun ware functie. Uitvoerig wordt dit betoogd voor de wetten en regelingen van de priesterdienst. Heel de brief is daarvan een doorlopende demonstratie. De oude ceremoniële en rituele voorschriften worden als afgedaan beschouwd of in een nieuwe belichting gezien in verband met de bruikbaarheid, noodzakelijkheid of overbodigheid voor de verkondiging van het heils werk van Christus.

Het schriftgebruik in de algemene brieven

In de *brieven van Johannes* komt de wijze, waarop oudtestamentische gegevens zijn

verwerkt, vrijwel overeen met die in het Evangelie van Johannes. Het geloof in de verheerlijkte Christus is de centrale visie, die de verkondiging beheerst. Hem gelijk te zullen zijn, is de belofte, waarmee de gelovigen leven in de wereld (1 Joh. 3 : 2). De historiciteit van Christus, óók in zijn opstandingrealiteit, ontvangt sterke nadruk: de verkondiging betreft datgene wat met eigen ogen gezien en met de hand getast is (1 Joh. 1 : 1). In de concreetheid van de gehanteerde begrippen spreekt het Oude Testament duidelijk mee. Evenals in het Evangelie zijn ook in de brieven van Johannes de centrale begrippen (zoals leven, licht, liefde, waarheid) alleen te verstaan op hun oudtestamentische achtergrond.

De *brieven van Jacobus, Petrus en Judas* leveren in hun schriftgebruik een aantal belangrijke gegevens. Behalve op de Schrift van het Oude Testament wordt ook op de *evangelische en apostolische prediking*, die bij Jacobus met name overeenkomstig de Bergrede wordt verstaan, als van gelijke autoriteit, teruggegrepen (Jac. 1 : 25; 2 : 8; 2 : 11; 1 Petrus 1 : 16; 1 : 24 v.). Enkele aanwijzingen doen ook denken aan een geschreven fixatie der' nieuwtestamentische mondelinge traditie van het Evangelie (2 Petrus 1 : 17-21; Judas vs. 3 v., 17 v.). Deze nieuwtestamentische Schrift wordt als het door God gesproken Woord erkend. Invloeden van *apocalyptische gedachtengangen* worden merkbaar in de verwerking van oudtestamentische gegevens, hoewel daarbij de eigen structuur van het Evangelie als Christusverkondiging nimmer wordt verloochend (1 Petrus 3 : 18-22; 4 : 6; Judas vs. 6, 9, 14 v.). In het schriftgebruik valt nadruk op de chokma-literatuur. De bron daarvan is ook het Oude Testament (Jac. 1 : 3; 1 : 58; 3 : 15; 4 : 6; 4 : 14; 1 Petrus 2 : 17; 4 : 8; 5 : 6; 2 Petrus 2:22).

Het Oude Testament wordt christologisch verstaan (Jac. 4 : 6; 1 Petrus 2 : 22-25; 3 : 14 v.). Bekende oudtestamentische motieven keren terug, zoals: het geloof van Abraham (Jac. 2 : 23), de verworpen steen (1 Petrus 2 : 7), de lijdende Godsknecht (1 Petrus 2 : 22-25). Ook op het bestaan en leven der christen-gemeente wordt het schriftwoord betrokken (1 Petrus 2 : 5 en 9 v.; 3 : 10-12).

De *vrijheid der verkondiging* wordt ook hier toegepast in het citeren der Schriften (Jac. 1 : 10 v.; 2 : 22-24; 3 : 9; 4 : 6; 5 : 4; 5 : 17 v.; 1 Petrus 1 : 24 v.; 3 : 18-22; 4 : 18; 5 : 7; Judas vs. 5). Zij dient om de centrale heilsbetekenis van Jezus Christus te doen uitkomen. In deze verkondiging krijgt de nieuwtestamentische evangelieboodschap, in mondelinge en geschreven vorm, gelijk gezag als de Schriften van het Oude Testament (Jac. 1 : 25; 2 : 8; 1 Petrus 1 : 16; 2 Petrus 1 : 17-21; Judas vs. 3, 4).

Het *historische karakter* van de geciteerde gebeurtenissen wordt verondersteld (Jac. 2 : 21 en 25; 5 : 11 en 17; 1 Petrus 3 : 6 en 20; Judas vs. 5, 7, 11). De geschiedenis van het Oude Testament en die van Christus, de historie van Israël en die van de gemeente worden in onderling verband gezien (1 Petrus 2 : 9 v.; 1 Petrus 3 : 5 v.; Judas vs. 3). De historische contingentie der gebeurtenissen wordt enkele malen door het woordje 'eenmaal' onderstreept. Dit geldt zowel het werk van Christus (1 Petrus 3 : 18), als de overdracht van de heilsboodschap aan de apostelen (Judas vs. 3), als ook de aanvaarding van deze boodschap door de gemeente (Judas vs. 5).

De Thora vormt de oerbron, waarop in het schriftgebruik teruggegrepen wordt. Met name de Judasbrief is geheel doorwerkt met thoragegevens, juist in de apocalyptische teksten. De structuur van het Oude Testament tekent zich af in het schriftgebruik. Maar daarnaast wordt de ontwikkeling van een zelfde structuur zichtbaar ten aanzien van de nieuwtestamentische openbaringsberichten: Jacobus gaat uit van de Bergrede (cf. Jac. 2 : 8); in 1 Petrus 1 : 16 worden Lev. 11 : 44 én Matth. 5 : 48 waarschijnlijk in één

herinneringssamenhang gezien; een zelfde verschijnsel doet zich voor in 2 Petrus 1 : 15 v.; en in Judas vs. 3 is het 'geloof' een vaststaande grootheid. In al deze gevallen wordt de oeropenbaring in Christus bedoeld, zoals die in de Evangeliën is doorgegeven. Al wordt nog meer op de daarachter liggende mondelinge traditie teruggegrepen dan op bronnen in schriftelijk gefixeerde vorm, toch zijn deze laatste ook reeds erkend. Het Evangelie, in de zin van authentiek bericht aangaande de verschijning en het werk van Jezus Christus, is een nieuwtestamentische Thora geworden, met gelijk gezag bekleed. De toepassing van het begrip *vervulling* dijt uit naar verschillende kanten. Eenmaal komt 'vullen' (plèroun) voor, in verband met de Schrift (Jac. 2 : 23). Verder wordt overal 'het doel bereiken' (telein) gebruikt, met stamverwante woorden. Onder deze categorie der vervulling worden genoemd: de Wet (Jac. 1 : 25; 2 : 8); het geloof (Jac. 2 : 22; cf. 1 Petrus 1 : 9); de volharding (Jac. 1 : 4); het christen-zijn (Jac. 1 : 4; 3 : 2). De eerste Petrusbrief spreekt eenmaal van het einddoel *aller* dingen (1 Petrus 4:7).

De historische exactheid is ook hier niet het eerste doel in de evangelieverkondiging. Het heil in Jezus Christus moet worden gepredikt. Dat is de functie, die de historische gebeurtenissen hebben in deze brieven. Dit geldt o.a. van Abraham (Jac. 2 : 21 vv.; 1 Petrus 3 : 5 v.); Rachab (Jac. 2 : 25); Elia (Jac. 5: 17 v.); Job (Jac. 5: 11); Noach (1 Petrus 3: 18 vv.); de uittocht (Judas vs. 5); de geschiedenis van Sodom en Gomorra (Judas vs. 7). De grote daden van God in Israëls verleden verkondigen reeds de grootheid van Christus en de zegen van zijn gemeente.

Het vermanend karakter van de katholieke brieven brengt mee, dat de geboden er een belangrijke plaats in hebben. Met name is dit het geval in Jacobus. Maar zij worden in de nieuwe relatie tot Christus gezet en in deze vrijheid als koninklijke Wet geproclameerd. Niet de voorschriften als zodanig, maar de geboden, zoals zij in en door Jezus Christus zijn vervuld, worden aan de nieuwtestamentische gemeente voorgehouden (Jac. 1 : 25; 2 : 8; 4 : 6; 1 Petrus 1 : 16).

Het schriftgebruik in de Openbaring van Johannes

De inhoud van het boek dient zich aan als 'profetie' en pretendeert op één lijn te staan met de boodschap der oudtestamentische profeten (Openb. 1 : 3; 22 : 6). In zijn profetisch spreken weet de schrijver zich echter vóór alles evangelist (Openb. 1 : 2; 22 : 9, 16). Hij staat met zijn geschrift in de apocalyptische lijn van het Oude Testament. In het conflict tussen de gemeente van Christus en de aardse machthebbers brengt hij in visionaire inkleding de boodschap van Christus' overwinning op alle machten in de kosmos. Deze boodschap leest hij af uit de Schriften, die hij toepast op het leven der gemeente in de eindstrijd.

De apocalyptische vorm wordt geheel in dienst genomen door het kerugma van de Messias Jezus. De apocalyptiek heeft daardoor geen zelfstandige betekenis in Openbaring, maar zij is secundair tegenover de proclamatie van het glorieuze verlossingswerk van Christus, die van het begin tot het einde het gehele boek beheerst. Daardoor is deze Apocalypse van Johannes in wezen 'ontapocalyptiseerd': het doel is niet, dat geheimzinnige werelden worden doorvorst of duistere raadsels worden opgegeven, maar dat de grootheid van Christus' heerschappij de gemeente zal sterken in haar aanvechting en strijd. De Christus in zijn verhoging staat centraal, maar nooit wordt vergeten, dat de Verhoogde dezelfde is als de Gekruisigde (het Lam, dat geslacht is). De saamhorigheid van Christus met zijn gemeente (als de bruid) wordt sterk

onderstreept. En de Schriften worden zowel op de overwinnende Heere als op zijn overwinnende kerk toegepast. Ook de enkele gelovige deelt in de victorie van Christus. Zo zou men dit Bijbelboek kunnen noemen: een indrukwekkende uitwerking van Paulus' prediking, dat niets ons kan scheiden van de liefde Gods, die is in Christus Jezus onze Heere (Rom. 8 : 39), aan de hand van het toegepaste Oude Testament. Om die *toepassing* gaat het. Overal wordt hier het Oude Testament in verkondigde vorm doorgegeven. Nergens vinden wij een steriel citeren van de Schrift, zoals het er nu eenmaal staat. Maar wat er staat, wordt verwerkt tot concrete boodschap voor de gemeenten in Klein-Azië rondom de eerste eeuwwisseling. Dat de apocalyptiek haar diepste wortels heeft in het profetisme, wordt aan de openbaring van Johannes wel bijzonder duidelijk. Het Israëlitische profetisme gaat van de Thora uit: de God der vaders is de God, die in de geschiedenis werkt en de gang der historie beheerst. Uitgaande van het heilsgebeuren in het verleden, verkondigen de profeten de daden Gods, die zich uitstrekken tot in de verre toekomst van Gods grote dag. Zo heeft het profetisme zijn fundament in de openbaring aan de aartsvaders en aan Mozes, en het ontplooit zich in de eschatologische verwachting van de dag Gods, die de volle glorie van Gods koningschap aan de dag zal brengen. De Joodse apocalyptiek is een vorm van profetie, verkondiging van wat God deed en doen zal in de historie. In de Openbaring van Johannes wordt dit apocalyptisch profetisme in dienst gesteld van het Evangelie van Christus.

Daarmee hangt samen, dat ook in deze Apocalypse de bodem der historiciteit niet wordt verlaten. De grote daden Gods, zoals zij apocalyptisch worden verkondigd, vinden plaats in de geschiedenis der mensheid. Men kan het beeld van de historie in het laatste Bijbelboek beter niet mythologisch noemen. Wel wordt de historische ontwikkeling der dingen benaderd vanuit het heil Gods en speciaal vanuit Christus als het middelpunt van dat heil. Maar dit is veeleer het tegendeel van een mythologiserende verbeelding van de werkelijkheid. De historie vormt het eigenlijke thema van het boek Openbaring. Uit de Schriften wordt verkondigd, dat deze historie in opeenvolgende perioden van machtsverschuiving kan worden verdeeld, dat zij onder Gods bestel staat en dat haar doel is het rijk van God.

Tot de gegevens uit het Oude Testament, die zijn verwerkt, behoren: de geschiedenis van Mozes (met uittocht en intocht), de tabernakel als het oorspronkelijke heiligdom (Openb. 15 : 5; 21 : 3; ook in 11 : 19; 14 : 15; 16 : 1; 16 : 17 en 21 : 22 wordt niet het Griekse 'hiëron' gebruikt, maar 'naos', dat minder goed op het tempelgebouw past dan op het heiligdom van de tabernakel), het boek Daniël. Daarnaast geeft de schrijver herhaaldelijk blijk van vertrouwdheid met gegevens uit nieuwtestamentische geschriften (Openb. 1 : 67; 2 : 7; 3 : 3; 6:16; 7 : 17). De veel voorkomende vorm der zaligspreking herinnert aan de synoptische Evangeliën, speciaal aan de Bergrede. Het gezag der apostelen staat gelijk met dat der profeten (Openb. 21 : 12-13). De evangelische overlevering, mondeling en geschreven, staat met volledige autoriteit naast het Oude Testament. En de schrijver vraagt erkenning van hetzelfde gezag voor zijn eigen geschrift (Openb. 1 : 34; 22 : 18-19).

Naast de *verkondiging* van het Evangelie treedt nu ook het cultische 'lezen en horen van hetgeen geschreven staat' in de eredienst (Openb. 1 : 3).

Voor het gebeuren der *vervulling* wordt gebruikt: 'het doel bereiken'. Daarin bestaat de zin van de dingen. Zo worden vervuld: het geheimenis van God (Openb. 10 : 7), het getuigenis van Christus (Openb. 11 : 7), de toorn Gods (Openb. 15 : 1), de woorden

Gods (Openb. 17: 17), de duizend jaren van de gebonden satan (Openb. 20 : 3). Niet historische nauwgezetheid staat voorop. Hoezeer de schrijver de historie vasthoudt en zich geheel toelegt op de verklaring van de gang der geschiedenis, toch is zijn grote doel de verkondiging van wat God met en in die historie doet. Daartoe worden historische gegevens ondergeschikt gemaakt aan de christologische interpretatie (Openb. 3 : 7) en getransformeerd tot bestanddelen der apocalyptische boodschap aangaande Christus (Openb. 8: 712; 9 : 39; 16: 221). Dat betekent ook hier een *differentiatie in het schriftgebruik*. Geboden en voorschriften uit het Oude Testament spreken weinig mee. De vermaning is in het boek Openbaring geheel afgestemd op de volharding in de druk der vervolging (Openb. 2: 10, 25; 3: 11). Dikwijls is zij liturgisch ingekleed in de plechtige formules 'wie overwint, zal ...' of 'wie oren heeft, die hore ...' Deze liturgische inkleding behoort bij het karakter van het boek als zodanig, dat alle dingen plaatst in het raam van een hemelse eredienst. De cultische elementen worden in de aanbidding van het Lam vernieuwd en vervangen: de kandelaren zijn de gemeenten (Openb. 1 : 20), het reukwerk bestaat uit de gebeden der gelovigen (Openb. 5 : 8; 8:34). En het gehele boek is bestemd voor de voorlezing in de samenkomst der gemeente, die niet uit de tempeldienst, maar uit de synagoge is voortgekomen (Openb. 1 : 3).

5 *Bijbels schriftgebruik en kerkelijk schriftgezag*

De opzet van deze hermeneutiek gaat uit van de noodzaak een nauw verband te leggen tussen het schriftgebruik, dat de Bijbel zelf ons biedt en de wijze, waarop het schriftgezag in de kerk mag functioneren. Dat schriftgezag als zodanig staat buiten kijf. Het is een van de belangrijkste pijlers, waarop het bestand der christelijke kerk rust. En zeker in een kerk van reformatorische structuur geldt het Woord van God, dat in de Bijbel staat geschreven, als de hoogste en alle gezag in de kerk omvattende autoriteit. Om deze gezagsfunctie aan te duiden kan men diverse omschrijvingen benutten, waarvan de meest voorkomende die is van het 'onfeilbare' gezag der Schrift.

Toch is daarmee op zichzelf nog niet veel verduidelijkt. Want dan moet er onmiddellijk aan toegevoegd worden in welk opzicht de Schrift dit onfeilbare gezag heeft. De reformatoren hebben dit wel verstaan en de onfeilbaarheid nader gepreciseerd als betrekking hebbende op het *heil* van mens en wereld. Men kan moeilijk de Schrift autoriteit toekennen op het gebied van aardrijkskunde of kookkunst. En er zou eens strijd kunnen ontstaan over de vraag, hoever de onfeilbaarheid van de Schrift reikt. Daarom is het van betekenis, dat deze toespitsing op het heil van God voor de wereld is aangebracht. Nader omschreven is de Bijbel dus daarin onfeilbaar, dat hij ons gezaghebbend zegt, wie God is voor mens en wereld en hoe naar zijn bedoeling mens en wereld mogen zijn voor Hem.

Doch ook bij deze precisering ten aanzien van de heilsbedoeling der Schrift blijft de kwestie van de interpretatie zich melden. Het lijkt er immers veel op, dat deze heilsbedoeling van de Bijbel weinig duidelijk is. De uitleggers werpen zich op de geschreven tekst en dan blijken er veel mogelijkheden voor uiteenlopende opvattingen te bestaan. Binnen de rijke geschakeerdheid van het christendom pleegt zo goed als iedere kerk of groep zich wel te beroepen op wat in de Schrift geschreven staat. En zo is de mening tamelijk verbreid, dat bij de belijdenis aangaande het gezag der Heilige Schrift moet worden vermeld, krachtens welke regel die Schrift dan moet worden uitgelegd. De interpretatie van het kerkelijk gezag of de uitlegging volgens een belijdenisgeschrift, of de individuele opvatting van de mens, die naar de Bijbel luistert, zijn in dat geval globaal gesproken de hoofdlijnen, die men pleegt te volgen.

Zelfs dan is de volledige klaarheid nog niet gegeven. Want het kerkelijk gezag zal bij zijn interpretatie toch normen moeten toepassen. En het belijdenisgeschrift moet de leer der kerk weergeven, maar het heeft daarvoor een bron en norm nodig. Doch ook elke individuele interpretatie van de Schrift gaat uit van normatieve principes. Bij dit alles is het dan de vraag, waar die normen vandaan komen. De Reformatie heeft de moed gehad op te komen voor de vrije Bijbel, die zijn eigen vertolking met zich mee draagt. De consequenties van deze leer, dat de Bijbel zichzelf vertolkt, zijn nog niet voldoende op hun merites getoetst. Te vlug is men theologisch en praktisch teruggedeeind voor het risico van een eindeloze veelheid van interpretaties, die evenzoveel mogelijkheden voor kerkelijke verdeeldheid in zich bergen.

Het is echter de vraag, of de leer van de in zichzelf genoegzame Bijbel, die geen ander gezag boven zich behoeft, werkelijk zoveel schuld heeft aan die verdeeldheid als veelal wordt gedacht en gezegd. De stelling verdient overwogen te worden, of de kerkelijke

verdeeldheid niet veel meer is bevorderd door het feit, dat aan de Bijbel niet genoeg vrijheid werd gelaten om zichzelf te zijn. De realiteiten van kerk en confessie en individuele geloofsbeleving, hoe nuttig en nodig zij ook zijn, kunnen ook een knellend schema worden, waarin de Bijbel wordt gevangen. Laten wij de Heilige Schrift wel helemaal uitspreken? Of vallen wij haar voortijdig in de rede met waarheden, die elders vandaan komen? In dat geval wordt de vrijheid van de Bijbel, om te zeggen wat hijzelf wil, aan banden gelegd, althans niet ten volle gehonoreerd.

Daarom is het van waarde de Bijbel zelf eens ten einde toe te laten zeggen, op welke wijze hij gezaghebbend wil zijn. Uit de manier, waarop de Bijbel wordt gebruikt in de Bijbel, moet toch af te lezen zijn, hoe het naar Schriftuurlijke opvatting met het gezag van de Bijbel is gesteld. En daaruit zijn wellicht lijnen te trekken, die enige opheldering kunnen brengen inzake het schriftgebruik en het schriftgezag binnen de kerk.

Ons onderzoek naar de interscripturale relatie binnen de Bijbel heeft inderdaad een aantal aanwijzingen opgeleverd, die voor de functie van het gezag der Heilige Schrift in de kerk richtinggevend zijn.

Allereerst staat zowel in het Oude Testament als in het Nieuwe Testament bij alle verscheidenheid in de Schriftuurlijke gegevens de *eenheid der Schrift* voorop in het schriftgebruik. De boeken van het Oude Testament vertellen van Gods openbaringsdaden in Israël. Zij groeperen zich rondom de Thora als het centrale getuigenis van deze openbaringsdaden. En zij willen van geslacht tot geslacht deze daden van God doorgeven en verheerlijken. Dat gebeurt langs de weg der verkondiging. Die verkondiging volstaat er niet mee de oude tradities en woorden te herhalen, maar zij zegt ze telkens in andere situaties op andere wijze. Wat zij zegt, is nooit anders dan Gods openbaring, die in de grote heilsfeiten van de schepping, de geschiedenis der aartsvaders, de uittocht, de wetgeving bij Sinäï, de intocht en het Davidische koningschap op Sion eenmaal is geschied. De situatie waarin en de wijze waarop zij deze heilsfeiten zegt, brengt een wijziging in de accenten mee. Daarbij gaat het altijd om de heilsbedoeling van God. Zij beheerst de gebeurtenissen en voorschriften. Steeds voller wordt de beweging, waarmee de grote daden des Heren door de geschiedenis trekken. In deze vervulling der Schriften krijgen de oudtestamentische boeken steeds meer een Messiaanse toespitsing. Zij gaan uitzien naar de eindtijd van de Messias, waarin al Gods daden in Israëls historie tot hun bestemming en vervulling zullen komen.

De Septuagint geeft een vertolking van het Oude Testament, die op deze lijn voortgaat. De Messiaanse interpretatie wordt overheersend. Daardoor neemt de eschatologisch gespannen verwachting toe. De Thora als het oergegeven voor Gods openbaringsdaden blijft de structuur van de Septuagint bepalen. En in een vrije vertolking wordt de tekst van de oudtestamentische geschriften overgedragen en toegepast. Het blijft gaan om de openbaringsdaden van JHWH, die in het verleden van Israël zijn geschied. Dat is de eenheid van inhoud en bedoeling der Schrift, die in het schriftgebruik van het Oude Testament en van de Griekse vertaling in de Septuagint tot ons komt.

Het Nieuwe Testament handhaaft deze eenheid van de Heilige Schrift in de toepassing van het ganse Oude Testament op Jezus Christus. En zo komt de interscripturale relatie van het Hebreeuwse Oude Testament en van de Septuagint tot volle ontplooiing in het schriftgebruik van het Nieuwe Testament. Daarin tekenen zich vier lijnen duidelijk af,

die van betekenis zijn voor een Schriftuurlijke fundering van de functie van het schriftgezag in het schriftgebruik der christelijke kerk.

1. Allereerst dringt het *verkondigingkarakter van de Schrift* zich onweerstaanbaar op. De boeken van de Bijbel zijn opgeschreven verkondiging, die opnieuw verkondigd wil worden. De ontwikkeling van het traditieschema in het Nieuwe Testament laat zien, dat *altijd* het wóórdgebeuren als de *oorsprong* van de Schriften wordt gezien, maar dat het schriftgebruik tevens als *doel* weer heeft een wóórdgebeuren. Van verkondiging tot verkondiging loopt de weg van het geschreven Woord Gods. In de *synoptische Evangelieën* wordt het Oude Testament primair gezien als door JHWH *gesproken* (Matth. 1 : 22, enz.), terwijl alle drie evangelisten eindigen met de opdracht der *verkondiging* aan alle volken (Luc. 24: 47; Matth. 28: 19; Marc. 16 : 20). Daartussen ligt het geschreven Oude Testament (Matth. 4 : 4, enz.) en als vervulling daarvan de geschiedenis van Jezus Christus. In het *Evangelie van Johannes* wordt de evangelische traditie wat uitgebreider aangegeven: bij de geschiedenis van Jezus voegt zich zijn wóórd (Joh. 18 : 9) en het geschreven getuigenis aangaande Hem (Joh. 20 : 31), maar ook hier ontbreekt niet de oproep tot het getuigenis als het uiteindelijk doel van hetgeen geschreven is (Joh. 15 : 27). Dit keert terug in de *Handelingen*, waar naast het Oude Testament treden de geschiedenis van Jezus (Hand. 10 : 37) en wat Hij gezegd heeft (Hand. 20 : 35), doch met als einddoel de dienst des Woords in de gemeente (Hand. 6 : 4). In de *Paulinische brieven* paart zich aan de geschiedenis en de woorden van Jezus (1 Tim. 6: 3) de apostolische overlevering (1 Cor. 11 : 23; 15 : 3), maar dit alles moet worden verkondigd (Rom. 10 : 15). De *brief aan de Hebreëen* laat geen bepaalde verdere ontwikkeling van het schema der overdracht zien, maar de *katholieke brieven* breiden de apostolische overlevering (Judas vs. 3) uit over de geschreven vorm (2 Petrus 1 : 20), doch vergeten daarbij weer niet het sluitstuk der verkondiging (1 Petrus 1 : 25). In *Openbaring* wordt daar nog aan toegevoegd de cultische vertolking in de eredienst (Openb. 1 : 3). Uit dit alles blijkt, dat het geschreven woord als het ware is ingeklemd tussen de verkondiging en daarin geheel is opgenomen. Dit wordt onderstreept door het vrije gebruik, dat van de schriftgegevens wordt gemaakt, elkens in verband met de eigen verkondigings situatie.

De lijn van dit vrije hanteren der Schrift loopt door alle boeken van het Nieuwe Testament.

De verkondiging van het Evangelie, waar al de Schriften op uitlopen, is echter gebonden aan heilsdaden Gods, die in het verleden zijn geschied en waarvan de Schriften spreken. De reeks van oudtestamentische heilsfeiten, waar het nieuwtestamentisch schriftgebruik op teruggaat, omvat: de geschiedenis van Abraham en de andere aartsvaders, van Mozes met uittocht en intocht, van David en ook het scheppingsgebeuren. De nieuwtestamentische heilsfeiten, die uit het gehele Oude Testament worden afgelezen, zijn de geboorte, dood, opstanding en verhoging van Jezus Christus met de uitstorting van zijn Geest. Het is steeds het werk Gods in de geschiedenis, dat verkondigd wordt.

Als eerste conclusie kan dus het volgende worden vastgesteld: *het schriftgebruik in het Nieuwe Testament ziet in de Schrift Gods grote daden in de geschiedenis vermeld als een verkondiging, die verkondigd moet worden.*

2. In de tweede plaats valt op, hoe de *structuur van de Schrift* in acht genomen wordt in

de wijze, waarop de schriftgegevens worden verwerkt. Uit alle drie bundels van het Oude Testament wordt expliciet of impliciet geciteerd, met of zonder inleidende formule. De Thora krijgt daarbij echter duidelijk het zwaarste accent. Daarop volgt onmiddellijk de bundel der Nebiim, waaruit bepaalde gegevens als vaste elementen in de prediking van het Nieuwe Testament telkens terugkeren, zoals: de lijdende Knecht Gods (Jesaja 53), de Zoon des mensen (Daniël 7), de dag des Heren (Joël), de nederige koning (Zach. 9 : 9 v.), de roeping van Jesaja (Jes. 6:19). De Chetubim worden het minst vaak aangehaald, met grote nadruk overigens op het boek der Psalmen. Het gehele Nieuwe Testament overziende, is het zeker verantwoord te concluderen, dat de opbouw van de canon met de Thora als grondslag, waarop eerst de Nebiim en verder ook de Chetubim zijn opgetrokken, zich in het nieuwtestamentisch schriftbewijs weerspiegelt. Als in de ontwikkeling van de oudste gemeente de mondelinge en later ook de geschreven traditie omtrent Jezus en zijn apostelen met gelijk gezag naast het Oude Testament worden geplaatst, blijkt een gelijke structuur zich in de opbouw van het Nieuwe Testament te herhalen. In de nieuwtestamentische canongeschiedenis krijgt deze opbouw naderhand zijn definitieve bezegeling, als eerst het geschriftencorpus 'Apostel' naast dat van het 'Evangelie' komt te staan, waaraan allengs de katholieke brieven en de Apocalypse nog worden toegevoegd.

De citaten uit het Oude Testament en de verwerking van oudtestamentische gegevens, zoals wij die in het Nieuwe Testament zijn tegengekomen, geven weer, dat in het schriftgebruik de structuur van de canon, formeel in de wijze van citeren en materieel in het doorstoten naar de grote openbaringsfeiten, de theofanieën, uit de Thora wordt geëerbiedigd. Dezelfde tendens valt op te merken overal, waar ook reeds woorden en uitdrukkingen, geschiedenissen en gedachten uit nieuwtestamentische geschriften voorkomen.

Zo kan onze tweede conclusie luiden: *het schriftgebruik in het Nieuwe Testament eerbiedigt en honoreert de structurele opbouw van de Heilige Schrift, zowel formeel als materieel.*

3. Een derde hoofdlijn, die bij het onderzoek naar de schriftcitaten en verwijzingen in het Nieuwe Testament zichtbaar wordt, is de vanzelfsprekendheid, waarmee *de ganse Schrift vervuld* wordt gezien in Christus, in zijn apostelen en in zijn gemeente. Deze volgorde viel in de ontwikkeling van het schriftgebruik te constateren. De Evangelieën passen al dadelijk het Oude Testament op Jezus van Nazareth toe. *Matthéüs* brengt uitspraken, die oorspronkelijk slaan op het volk Israël, op Hem over (Matth. 2: 15, enz.); maar ook stelt hij Hem gelijk met JHWH (Matth. 22 : 41-45, enz.). *Marcus* verschilt hierin niet van *Matthéüs*. En *Lucas* verklaart nadrukkelijk, dat *alle* Schriften van Jezus getuigen en dat dit getuigenis *volledig* is. In het *Evangelie van Johannes* verschuift het accent zich met name naar de verhóging van de Messias, die als Schriftuurlijk wordt verkondigd. Bovendien leest het niet zozeer Jezus' geschiedenis uit de Schriften af, maar het benadert de Schriften *van Jezus* uit. De *Handelingen* zien ook het Pinksterfeest en het optreden van de apostelen in het Oude Testament gegeven. *Paulus* bouwt dit laatste gezichtspunt uit en past het tevens toe op zichzelf. De parallelie van de oudtestamentische profeet en de nieuwtestamentische apostel wordt duidelijk aangegeven. De geschiedenis van het Oude Testament wordt als 'type' gezien van Christus en ook van de gang van zijn gemeente. De brief aan de *Hebreeën* stemt daarmee overeen.

Uit de *katholieke brieven* blijkt in de vergelijking met het overige Nieuwe Testament, dat bepaalde oudtestamentische motieven in christologische verwerking een vast bestanddeel van de prediking in de gemeenten uitmaken, zoals: het geloof van Abraham, de verworpen steen, de lijdende Godsknecht. De *Apocalypse* verwerkt talloze oudtestamentische gegevens in de totaalvisie op de toekomst der gemeente in de eindstrijd.

In de voortgang der nieuwtestamentische traditie wordt het *Nieuwe Testament een zelfde bron voor de verkondiging*. Eerst de woorden van Jezus. Dan ook de apostolische overlevering van zijn persoon en werk. Daarna eveneens de apostelen en hun prediking. En tevens het leven en de strijd der gemeente. Zo paart het Nieuwe Testament zich aan het Oude. Langs deze weg wordt 'vervuld' al wat God gezegd heeft en wat geschreven is. Deze categorie der vervulling is van beslissende betekenis voor de plaats, die de oudtestamentische boodschap, als de voorbereiding van Jezus Christus, naast de nieuwtestamentische boodschap, als de nabetrachting op de in Hem verschenen openbaring, in het heilshandelen Gods inneemt.

Onze derde conclusie kan derhalve als volgt worden geformuleerd: *het schriftgebruik in het Nieuwe Testament stelt de verhouding van de geschriften der beide Testamenten onder het teken van de voortgaande vervulling in het verlossend handelen van God.*

4. De vierde gevolgtrekking raakt de *differentiatie binnen het schriftgezag*. Door het ganse Nieuwe Testament heen valt de volle nadruk in het schriftgebruik op het heil van God, dat tot de wereld komt. Opdat de mensen dat zullen geloven, gaat de verkondiging voort van geslacht tot geslacht. Aan dit grote doel is alles ondergeschikt. *Historische gebeurtenissen* worden meegedeeld, omdat zij dit heil van God tot openbaring brengen of voor de bekendmaking dezer openbaring van betekenis zijn. Met de middelen en methoden van de eigen tijd wordt zo de geschiedenis, die in de Schriften is vervat, vertolkt en doorgegeven. Telkens weer blijkt, dat een exacte weergave van wat er precies is gebeurd, niet wordt nagestreefd. Maar wat gebeurd is, wordt in relatie gezien met het handelen Gods. De betekenis, die elk gebeuren heeft in en voor het heil, dat God aan de wereld schenkt, is het verkondigingsprincipe, waarop de geschiedenissen worden afgestemd. De exegetische methoden, die daarbij worden toegepast, zijn niet vrij van de rabbijnse en apocalypische invloeden uit die tijd. Maar elke methode dient om de historische schriftgegevens, met behoud van hun historisch karakter, dienstbaar te maken aan de heilsboodschap. In hetgeen gebeurd is, gaat het om wat God deed en doet en doen zal.

Hetzelfde geldt voor de *geboden en voorschriften*, die als geboden Gods uit de Schriften worden vernomen en overgebracht. Zij worden nooit als op zichzelf staande regels opgevat, die een kracht in zichzelf hebben als eeuwige wetten, altijd en overal gelijk. Maar zij dienen om de mensen, in een bepaalde tijd en met het oog op hun concrete situatie, te bewaren bij het heil des Heren. Er zijn voorschriften, die vervallen; andere, die een metamorfose ondergaan; weer andere, die onveranderlijk schijnen en zichzelf altijd gelijk blijven. Dit hangt af van de wijze, waarop en de mate, waarin zij hun functie in concreto hebben te vervullen als wegwijzers naar God en bindingen aan zijn heil. Zij laten zich steeds horen op de klankbodem van de verlossende en oordelende daden Gods, die geschied zijn. Voor heel de Schrift geldt, dat het gebod door het heil is bepaald, de paraenese door de anamnese.

Zo is het paraenetisch gezag van de Schriften, naar zijn ethische zowel als naar zijn

cultische kant, in het nieuwtestamentisch schriftgebruik ingebouwd in het historisch gezag en die beide in het heilsgezag, dat alles overkoepelt.

De vierde conclusie is derhalve: *het schriftgebruik van het Nieuwe Testament vertoont een onderscheiding binnen het schriftgezag, waarbij het paraenetische en het historische gezag der Schriften aan hun heilsgezag ondergeschikt geacht worden.*

Deze vier samenvattende conclusies zijn gewonnen uit de Schrift zelve. Zij geven van binnen uit aan, hoe de normativiteit van het schriftgebruik in de nieuwtestamentische toepassing der Schriften zichtbaar wordt. En dat alles rust in het christologisch of Messiaans verstaan van de Schrift, waarmee alle overdracht van het Oude Testament in het Nieuwe doortrokken is.

Wij zullen nu hebben na te gaan, hoe deze vier grondlijnen vruchtbaar gemaakt kunnen worden voor de Schriftuurlijke toepassing van het gezag der Heilige Schrift in de kerk, die geheel bij de Schrift wil leven.

II DE SCHRIFT ALS VERKONDIGING

1 *Verkondiging en historie*

Op grond van de gegevens van het Bijbelsexegetisch onderzoek is het raadzaam in de dogmatische bezinning aangaande de Heilige Schrift uit te gaan van het feit, dat *de gehele Bijbel als verkondiging van Gods daden in de historie* tot ons komt. Formeel kennen wij Gods daden uitsluitend in de verkondiging, die de Bijbel ons geeft. Materieel verkondigt de Bijbel ons die als daden van God in de historie. Het één is niet los te maken van het ander. De wederzijdse betrokkenheid van dit formele en materiële aspect van de Bijbel op elkaar moet in het schriftgebruik geëerbiedigd worden. Wie met de formele kant van de Heilige Schrift bezig is, raakt onmiddellijk ook de materie. Vorm en inhoud bepalen elkaar in het gebeuren van de Bijbel dusdanig, dat een scheiding onmogelijk is. Dit vraagt de nodige omzichtigheid in de methodische behandeling van het feit der Heilige Schrift als boek van de christelijke kerk. De Bijbelboeken zijn neerslag van wat in mondelinge overdracht van geslacht tot geslacht is gezegd. Zo is het reeds in het Oude Testament. De Thora verkondigt Gods handelen met de aartsvaders en Mozes als heilswaarheid voor het volk, dat deze verkondiging hóórt. Dat deze openbaring de oorsprong van Israëls bestaan uitmaakt, is het Godswoord, dat het volk begeleidt op de weg door de historie. De verdere oudtestamentische geschriftenbundels grijpen terug op de Thora en doen niets anders dan die oerverkondiging der Godsopenbaring vertolken en doorgeven. In dit getrouw vermelden van de gang van Gods Thora in Israëls geschiedenis en van de verhouding van Israël tot die Thora is het Oude Testament het Woord van God.

De relatie van God tot de opgeschreven verkondiging is drieërlei.

Hij is de *initiator* van alle Godswoord, de Spreker van den beginne. Het Wóórd is de grondvorm van de existentie. Het drukt de relatie uit van God en mens, ja, van God tot heel de schepping en ook van de mens tot de schepping. Daarom kan het geheim van het mens-zijn alleen maar worden gezegd. De oorsprong van dit 'zeggen' ligt in God zelf. Hij heeft de verkondiging op gang gebracht en ook de opdracht tot verkondigen gegeven. Maar Hij blijft tevens degene, die spréékt, in de voortgang van alle actuele verkondiging door de tijden.

Zo is Hij de *auctor* van het Godswoord. Wat de zieners en profeten spreken, zeggen zij niet alleen in zijn opdracht, maar in hun woord spreekt Hijzelf. Wanneer zij spreken, is Hijzelf sprekend aanwezig. En wat gezegd wordt, is in zijn Naam gesproken.

Zo is Hij bovendien de *inhoud* van het woord der verkondiging. Zijn grote daden worden verteld. Wie Hij is en wat Hij gedaan heeft, wordt gezegd. Aldus is het opgeschreven. En als opgeschreven verkondiging wil het zijn: het Woord, dat God spreekt.

Voor het Nieuwe Testament geldt hetzelfde. Alleen is alles nu vervuld in Christus. In Hem heeft God zich ten volle geopenbaard. De verkondiging van het Oude Testament bracht reeds Gods openbaring, zoals die in Jezus van Nazareth eens en voorgoed werd afgerond. Het Oude Testament zegt wie God is. Dat Hij dit is in Jezus Christus, is de

boodschap van het Nieuwe Testament. Israëls God en Jezus van Nazareth worden samen gezien. En het is geen afbuiging van het Oude Testament, dat de relatie van Jezus Christus tot het gesproken en opgeschreven Godswoord op dezelfde wijze wordt aangegeven als dat gebeurt met JHWH en zijn Woord in de oudtestamentische geschriften. Jezus Christus is het Woord Gods van den beginne. Hij is het, die nu als de *initiator* aan de oorsprong en aanvang staat. En Hij draagt aan zijn apostelen op het Evangelie te verkondigen aan alle volken. Hij is ook de *auctor*, die zelf spreekt, wanneer het Evangelie wordt verkondigd. En Hij is de *inhoud* van hetgeen gepredikt wordt. Reeds het Oude Testament wordt als getuigenis van Hem aanvaard. En de nieuwtestamentische schrijvers doen niet anders dan Hem verkondigen. Het Nieuwe Testament dient zich op gelijke wijze aan als het Oude Testament: het is als verkondiging ontstaan en opgeschreven. De overeenstemming met de Joodse traditie is in dit opzicht volledig. Zoals de oudtestamentische 'geschiedenissen' louter van mondelinge traditie zijn neergeschreven, is ook het nieuwtestamentische Evangelie van oorsprong een mondelinge overlevering. De gehele Bijbel kan genoemd worden 'de verkondiging van God zoals Hijzelf in de geschiedenis spreekt van zichzelf'. Dat de Heilige Schrift de geschiedenis der christelijke kerk is ingegaan als het W66rd van God en niet als het bóek van God, wijst erop, hoe het verkondigingskarakter van de Bijbel van meet af beseft en erkend is geworden. In het schriftgebruik moet deze notie van het 'sprekende' Woord dan ook in acht worden genomen. Het benutten van schriftuitspraken als *loci probantia* is alleen op deze achtergrond legitiem. Wie bewijsplaatsen uit de Bijbel harmoniseert en systematiseert zonder rekening te houden met hun historisch verband in de geschiedenis der verkondiging, doet de eigen bedoeling van de Heilige Schrift geweld aan.

Nu is niet alleen de bron, waaruit de Schriften zijn ontstaan, het gesproken Godswoord, maar ook het doel, waarvoor zij zijn geschreven, is de mondelinge vertolking als het Woord van God in alle tijden. Dit behoort tot hun wezen. Luther heeft dit verband tussen Schrift en Verkondiging heel duidelijk gezien. In zijn uitlegging van 1 Petrus noemt hij het Evangelie iets, wat eigenlijk niet in boeken staat of met letters wordt gevormd. Het is 'een mondelinge prediking, een levend woord en een stem, die publiekelijk klinkt, zodat men haar overal hoort'. Deze prediking is niet opgeschreven om voortaan het mondelinge woord te vervangen of overbodig te maken, maar om juist de mogelijkheid te scheppen tot verdere verkondiging. De teboekstelling heeft plaatsgevonden, opdat de verkondiging zou kunnen voortgaan. En die voortgaande verkondiging behoort volgens Luther ook zelf bij de heilsoverdracht door de eeuwen. Prediking definieert hij in zijn colleges over 1 Timotheüs als 'hetgeen gebeurd is binnentrekken in de geschiedenis en verkondigen aan de gehele wereld'. Bij het feit (*factum*) komt de toepassing daarvan (*usus facti*), bij de verzoening het wórd der verzoening (2 Cor. 5 : 19). Dit feit presenteert zich immers als *heilsfeit* en is zo in zichzelf reeds profetie. En eerst in de profetische verkondiging manifesteert zich dit feit als het heilsgebeuren Gods.

Het 'formgeschichtliche' onderzoek van de Bijbelse geschriften in de laatste decennia is vanuit de samenstelling en structuur van de Bijbel, zoals hij literair bewaard is gebleven, tot een zelfde conclusie gekomen. De Bijbel is geen verzameling neutraal geredigeerde historische documenten (zo een dergelijke neutrale registratie ooit mogelijk ware!), maar zowel het Oude als het Nieuwe Testament is gericht op het

doorgeven van Gods daden. Helaas is in de aanvang der studie van de literatuurvormen in de Heilige Schrift dit probleem niet van de eigen duidelijke bedoeling der geschriften uit benaderd. De diverse soorten van literaire vormgeving werden nauwgezet opgespoord en met elkaar vergeleken. Ten aanzien van het Oude Testament werd bevestigd wat van de literatuur der oudheid in het algemeen geldt, dat zij primair een gesproken woord is geweest, dat bij bijzondere gelegenheden werd gezegd. Deze literatuur is ontsprongen aan gebeurtenissen in het werkelijke leven. Maar de oerbedoeling van al de literaire vormen der oudtestamentische geschriften is gelegen in het verhalen en grootmaken van de daden Gods.

Bij de bestudering van het Nieuwe Testament werd eveneens een ganse reeks literatuurvormen ontdekt, waarvan de 'prediking' echter alle andere ver in de schaduw stelde. Het verkondigingskarakter van de ganse Bijbel trad steeds duidelijker aan het licht. De prediking is niet 'een' literaire gestalte in het Oude en Nieuwe Testament, maar alle vormen zijn ieder op eigen wijze niets anders dan: prediking. Daartoe heeft de mondelinge overdracht gediend, maar eveneens de teboekstelling. Het belangrijkste en alles beheersende kenmerk van de literatuursoorten in de Bijbel is het *verhalen en vertolken van de daden Gods in de historie*.

Omdat de Bijbelse geschriften verkondiging zijn, vragen zij ge**ló**f. Wat eenmaal is geschied, wordt als getuigenis doorgegeven, opdat anderen er zich door zullen laten overtuigen. Zoals dit getuigeniskarakter van de Bijbel geheel zijn structuur bepaalt, wordt ook eerst in het getuigende doorgegeven aan de bedoeling der Schrift recht gedaan. De Bijbel, die zelf prediking is, wil opnieuw gepredikt worden. De verkondigde Bijbel spreekt als Woord Gods en zet de mensen voor de beslissing van het geloof. De Bijbel in ruste is een respectabel boek. De Bijbel in actie komt tot zijn d**ó**el: de grootmaking van Gods daden.

Deze onderstreping van het verkondigingskarakter der Heilige Schrift moet echter gepaard gaan met een niet minder nadrukkelijke onderstreping van de *inhoud* dezer verkondiging, namelijk Gods bemoeienis met de wereld in de geschiedenis.

Het is God in zijn openbaring, die voorafgaat aan zijn getuigenis in Heilige Schrift en prediking. Omdat God zich geopenbaard heeft, is er het W**ó**ord van God. Dat wij met Gods openbaring te doen hebben, maakt de Bijbel en de prediking tot zijn eigen Woord. Karl Barth's onderscheiding van de drie gestalten van het Woord Gods wijst hier de weg tot het juiste verstaan der onderlinge verhouding van Openbaring, Schrift en Verkondiging. Hij stelt het volgende schema op:

- De *Openbaring* van God kennen wij slechts uit de Schrift in de verkondiging der kerk of uit de op de Schrift berustende kerkelijke verkondiging.
- De *Schrift* kennen wij slechts via de openbaring, die in de verkondiging tot ons komt of via de verkondiging, die door de openbaring tot haar doel komt.
- De *Verkondiging* kennen wij slechts doordat de Schrift ons getuigenis aflegt van de openbaring of doordat de openbaring via het getuigenis der Schrift ons overmant.

De openbaring gaat vooraf, maar haar werking als openbaring gaat niet buiten Schrift en Verkondiging om. Deze stelling van Karl Barth wordt nog pregnanter, wanneer de tweeenheid van deze beide sterker wordt geaccentueerd: de Schrift is verkondiging en drijft

tot verkondiging uit; de verkondiging put uit de Schrift en leidt naar de Schrift toe. De verkondigde daden van God, die in de Schrift zijn geopenbaard, willen verkondigd zijn naar de Schriften. Deze openbaringsdaden Gods hebben in de historie plaatsgevonden. Buiten de historie om zou noch van 'daden' noch van 'openbaring' sprake zijn. Kerugma en historie behoren onlosmakelijk bij elkaar. De grote daden Gods, die verkondigd worden, zijn geschied in de historische gang van de mensheid. Dat het werkelijk Gods daden zijn, is niet historisch vast te stellen. Hier valt de geloofsbeslissing voor degene, die de verkondiging van de Bijbel heeft vernomen. En deze beslissing staat onder het voorteken van de Heilige Geest. Het is dan ook niet dóór de historie, dat mensen Gods daden gaan belijden. Maar wel is de geloofsrelatie door en door historisch bepaald. Dit is naar twee kanten het geval: naar de kant van degene, die gelooft, en ook naar de kant van wat God gedaan heeft en doet. De gelovige staat in bepaalde historische verbanden. Hij is als mens een 'historische' figuur. En zó gelooft hij in Gods daden. Maar ook deze daden Gods zijn aan de historische contingentie gebonden en daar nimmer uit los te pellen.

Alle pogingen om het kerugmatisch element in de Bijbelse geschriften los te weken van het historisch element, zijn bij voorbaat gedoemd te mislukken. Juist het *verkondigingkarakter van de Bijbel* laat dit zeer beslist niet toe. Een complex van realiteiten is hier tot een eenheid verstrengeld. In dat complex gaat het om het gebeuren, dat verkondigd wordt. Maar ook de verkondigers, die het vertolken, hebben daarin hun plaats. En bovendien nog degenen, die deze verkondiging in het geloof aanvaarden en zo op hun beurt weer tot verkondigers worden. Achter alles mag tevens niet vergeten worden, dat God zelf, wiens daden worden verkondigd, tegelijk ook de grote Verkondiger is. Wie in dit ganse complex van werkelijkheden (louter historisch reeds) alles uiteen wil rafelen, zal slechts een aantal hypothetische constructies overhouden. Tevens moet de poging worden afgewezen, die aan de Bijbelse gegevens de nauwe relatie met de historie zou willen ontzeggen door alleen plaats te laten aan de beléving van de verkondigers. Dan wordt de ganse Bijbel inkleding van bepaalde geloofsvoorstellingen. De historie mag nog dienen als gegeven, waaruit algemere godsdienstige waarheden worden afgeleid, of als uitgangspunt voor de ontvouwing van een subjectieve conceptie. Maar van enige werkelijke historische contingentie der daden Gods is dan niets meer over. Belangrijk is slechts de idee of de boodschap.

Op deze wijze wordt de Bijbel niet aanvaard zoals deze zich aandient. Want in het credo der oudtestamentische prediking staan enkele historische data, die zich niet laten vervluchtigen of elimineren. Daar zijn Abraham en Mozes en David. Daar is de uittocht uit Egypte, de inbezitneming van Kanaän, de ballingschap. En in het credo der nieuwtestamentische prediking staan de namen van Maria en Pontius Pilatus, terwijl vanaf Herodes'

82kindermoord tot en met de vestiging der christelijke kerk rondom de Middellandse Zee het heil Gods in concrete feitelijkheden zich heeft gemanifesteerd.

De heilsfeiten zijn méér dan louter feiten, omdat zij het heil Gods in zich dragen. Daarom kunnen zij uitsluitend in de verkondiging tot hun recht komen en in het gelóóf worden verstaan. Van een objectieve reportage is geen sprake. Wat er werkelijk gebeurd is, laat zich niet in onze historische categorieën vatten. Maar dit mag nooit leiden tot onjuiste conclusies naar de andere kant, alsof de heilsfeiten minder dan feiten zouden

zijn en in wezen geen noodzakelijk verband met de menselijke historie zouden hebben. De dogmatische bezinning aangaande de Heilige Schrift moet derhalve verwerken:

1. dat de Schrift verkondiging is en alleen in de verkondiging als Woord van God werkzaam wordt;
2. dat de grote daden Gods in de historie de *inhoud* van deze verkondiging vormen.

Wat de kerk uit de Bijbel heeft gehoord en de dogmatiek onder woorden heeft gebracht aan bezinning op de geschreven verkondiging, kan slechts in de levende vertolking des Wóórds effectief worden.

In het dogma sluimert de verkondiging. In de boodschap van Gods daden, die in een gehoorzaam en gewillig doorgeven van de Schrift wordt gebracht, ontwaakt het dogma tot leven en kracht. De kerk bezint zich op het woord, dat zij spreken moet, en daarin ook op de daad, die zij op grond van dat woord moet doen. Dat is haar dogmatische werkzaamheid. Zij moet onder woorden brengen wat zij in vertrouwend luisteren naar de Schriften heeft ontvangen, opdat het Evangelie in de gang door de eeuwen niet anders worde gebracht dan zoals het zich voordoet: namelijk als het getuigenis van Gods grote daden in de historie. Dat dit werkelijk gebeurt, is het werk van de Geest Gods, die levend maakt en in de waarheid leidt.

Met het inacht nemen van het verkondigingskarakter der Schrift en van Gods daden in de historie als inhoud van die verkondiging is een grondpatroon aangegeven, waardoor een viertal grensoverschrijdingen in het schriftgebruik worden afgewezen, die telkens als reële verzoeken blijken voor te komen. En wel naar de kant van een biblicisme en dualisme als ook naar die van een historisme en geloofssubjectivisme. De eerste twee hangen samen met een onvoldoende inacht nemen van het verkondigingkarakter van de Bijbel. En bij de laatste twee wordt de inhoud van deze verkondiging, Gods grote daden in de historie, niet voldoende in rekening gebracht.

2 *Grenzen van het biblicisme*

De biblicistische grensoverschrijding is de eerste verzoeking, waartegen gewaakt moet worden bij het gebruik en de toepassing van de Bijbel. Daaronder wordt hier verstaan een schriftgebruik, dat de Bijbeltekst regelrecht overbrengt naar de eigen tijd en situatie, zonder met het verkondigingkarakter der Bijbelse geschriften, in hun tijd en situatie, rekening te houden. De Bijbel wordt als 'boek' zonder meer behandeld en niet als verzameling geschriften, waarin het spreken Gods in verschillende tijden te boek gesteld en bewaard is. Daardoor wordt verzuimd het Bijbelse gegeven te laten zeggen wat het, op de plaats waar het staat en in het verkondigingsverband waar het voorkomt, zeggen wil. Tegenwoordig is de opvatting vrij algemeen, dat een eerlijke behandeling van het geschreven Bijbelwoord de tekst wel degelijk letterlijk moet laten spreken. Dat behoeft nog niets met verbale inspiratie te maken te hebben. Het bezwaar moet veeleer gaan tegen een rechtlijnigheid, waarmee het Bijbelwoord letterlijk in een totaal andere verkondigings situatie dan die van het oorspronkelijke gegeven zonder blikken of blozen wordt overgezet. Zulk een biblicisme is de methode, waarbij langs *onmiddellijke* weg uit de Bijbel christelijke leersystemen voor het heden worden geput. Op de onmiddellijkheid en rechtstreeksheid der toepassing moet de kritiek zich richten. Het is een rechtmatige vorm van 'biblicisme', wanneer ermee wordt aangegeven, dat de

Bijbel zo getrouw mogelijk naar zijn eigen bedoeling moet worden verstaan. Deze eigen bedoeling is gelegen in het *Deus dixit*, waarmee de Heilige Schrift zich presenteert. Dit is dezelfde pretentie, die in deze studie is bedoeld met het verkondigingskarakter der Schriften. De grensoverschrijdingen treden op, waar deze eigen bedoeling wordt miskend of veronachtzaamd.

Deze biblicistische grensoverschrijdingen worden gekenmerkt door een onkritische rechtlijnigheid, die het Bijbelse gegeven zo maar naar de eigen tijd doortrekt.

Het verkondigingskarakter van de Bijbelse geschriften laat deze rechtlijnige toepassing niet toe. Deze ontsporing dreigt overal, waar het 'daar staat geschreven' als slagzin wordt gebruikt. Op zichzelf is dit een waarheid en werkelijkheid, waarop het christelijk geloof steeds terugvalt. Maar wanneer als eind van alle tegenspraak de formule 'het stáát er toch' wordt gehanteerd, zonder te vragen 'hoe' en 'waar' en 'waarom' het er staat, slaat deze christelijke grondwaarheid om in haar tegendeel en staat zij het rechte verstaan van de Bijbel in de weg, doordat zij de Bijbelse geschriften niet ten einde toe laat zeggen wat zijzelf willen. Het ligt in de aard der zaak, dat juist op het erf van het protestantisme deze biblicistische grensoverschrijdingen veelvuldig voorkomen. Als de nadruk van het reformatorisch christendom op de Heilige Schrift als enige regel voor geloof en leven wordt overspannen tot een verstard axioma, zijn de deraillementen in het schriftgebruik niet meer te ontgaan. Ieder werpt zich op de Bijbel om er zijn eigen kleine waarheid in bevestigd te vinden. De kenmerken van dit hanteren van de Schrift zijn:

1. Een mechanische, verbale opvatting van de inspiratie.
2. Het gebruik van de Bijbel als wetboek, waaruit regels en voorschriften voor elke situatie rechtstreeks kunnen worden afgelezen.
3. Het aanprijzen van de Bijbel als boek met richtlijnen voor alle levensgebieden.
4. Een voorkeur voor de 'vastheid' van het geschreven woord boven de mondelinge vertolking.
5. Het miskennen van de menselijke factor in de mondelinge en schriftelijke overdracht der openbaring.
6. Het argeloos citeren van geïsoleerde Bijbelteksten met veronachtzaming van de samenhang.
7. Het toepassen van harmonistiek om oneffenheden en tegenstrijdigheden in de Bijbel glad te strijken en weg te werken.

Deze kenmerken van biblicistische grensoverschrijding komen meestal niet tegelijk voor. Waar dat het geval is, zijn wij geheel bij de sekte aangeland. In de sfeer van het protestantisme heeft de sektevorming als centraal punt van uitgang: de Bijbel. Hetzij positief in de vorm van boekverheerlijking, hetzij negatief in die der Bijbelvergeestelijking. In het eerste geval heeft in de meest radicale zin de hier bedoelde biblicistische grensoverschrijding plaats. De Bijbelse waarheden, die in de kerkelijke geloofstraditie niet letterlijk en rechtstreeks voor alle tijden werden overgedragen, worden dan met grote nadruk als centrale geloofsstukken in het centrum van de aandacht gezet. Bepaalde deelwaarheden van de Bijbel worden verabsoluteerd (bijvoorbeeld de sabbat, de eindverwachting met ingewikkelde tijdrekeningen, een bepaalde doopopvatting). De keuze wordt altijd gedaan uit die stukken, waarvan men vindt, dat zij niet letterlijk en rechtstreeks genoeg zijn toegepast. Hierin wordt de wortel

van alle biblicistische grensoverschrijding in het Bijbelgebruik zichtbaar. Het reformatorische 'daar staat geschreven' blijft bij deze sekten de laatste bewijsgrond, waarmee zij hun uitgezochte deelwaarheden tot toetssteen van het ware geloof verheffen.

Ook binnen de kerken, waar er beter voor gewaakt wordt, dat de totaalboodschap van de Bijbel niet ten behoeve van een aantal deelwaarheden wordt scheef getrokken, kan het uitglijden naar bepaalde biblicistische grensoverschrijdingen tot een verzoeking worden. Reeds bij de kerkvaders is het schriftgebruik zeer gevarieerd. En het is dikwijls niet erg duidelijk, waar en hoe de grenzen in de toepassing worden getrokken. De menselijke kant van de Schrift wordt nauwelijks in rekening gebracht. Een mechanische opvatting der inspiratie overheerst. Van Justinus is het beeld van de lier afkomstig. God gebruikt de Bijbelschrijvers als instrumenten, die Hij bespeelt. Toch beperkt de kerkvader deze instrumentale werking tot het 'religieuze'. Met name Augustinus gaat nogal ver. Hij noemt de apostelen de handen, die neerschreven wat het hoofd Christus dicteerde.

De harmonistiek, die de tegenstellingen moet wegwerken, wordt in de oude kerk druk beoefend. Origenes met zijn allegorische uitlegging is hierin een meester. Hij zoekt dan naar de diepere zin, waarin de moeilijkheden vanzelf verdwijnen.

In de rooms-katholieke kerk van de middeleeuwen is het schriftgebruik ook niet altijd duidelijk, ondanks het onfeilbare oordeel der kerk, dat als laatste beslissing aanwezig is. Als Fredegisus van Tours de Goddelijkheid van de Schrift zelfs tot de bewoordingen uitstrekt, antwoordt Agobardus van Lyon, dat dit absurd is.

Bij de reformatoren, die het gezag der kerkelijke uitspraken als laatste instantie laten vallen, is een worsteling te bespeuren om klaarheid over de wijze, waarop het schriftgezag in de praktijk toegepast moet worden. Een uitgebalanceerde leer van de Heilige Schrift geven zij niet. Na de eerste reformatietijd gaat men twee kanten op. In de gereformeerde theologie wordt enerzijds ontkend, dat de inspiratie doorgetrokken moet worden tot de woorden van de Bijbel als zodanig. Zo stoot bijvoorbeeld de *Leidse Synopsis* van de woorden en lettertekens door naar de gedachten en overleggingen, die erachter staan. Dan worden Woord en Schrift geenszins gescheiden, maar wel wordt daartussen onderscheid gemaakt. Anderzijds noemt men de Bijbelschrijvers louter pennen in de hand van de Heilige Geest. Zij doen niet anders dan opschrijven hetgeen hun letter voor letter door de Geest is gedictieerd. Zo meent Voetius, dat geen woord in de Schrift is te vinden, dat niet in de strengste zin is ingegeven. In dit verband bestrijdt hij zelfs Calvijn. Ook de interpunctie wordt door Voetius bij de inspiratie ingesloten.

Aan Lutherse zijde is er de strijd tussen de *puristen* en de *Hebraïsten* over de vraag, of het gezag der Heilige Schrift gedooft, dat men de stijl' der Bijbelboeken aan kritiek onderwerpt. De hoofdlijn van de ontwikkeling der Lutherse schriftopvatting in de 17e eeuw wordt bepaald door extreem biblicistische beschouwingen. Zo houdt Quenstedt alle tijds en plaatsbepalingen voor geïnspireerd. En Hutter spreekt van de mond, handen en pen der Bijbelschrijvers *als instrumenten Gods*.

Een onklarheid inzake het schriftgebruik is in kringen van rechtzinnige Bijbelgelovigen steeds blijven bestaan. Zo is bijvoorbeeld door Da Costa enerzijds nadrukkelijk afgewezen, dat de schrijvers lijdelijke werktuigen of muziekinstrumenten in Gods hand waren, maar anderzijds meent hij toch, dat de Bijbel zowel in de keus der woorden als in de bijzonderheden der letterlijke zinswendingen volmaakt op schrift

gesteld is.

Hetzelfde doet zich voor bij Gaussen, die in zijn gloedvol geschreven boek over de theopneustie de opvatting, dat de Bijbelschrijvers slechts passieve instrumenten waren, corrigeert met de toevoeging, dat zij dan toch levende instrumenten zijn geweest met hun eigen intelligentie en werkzaamheid. Zo wil hij de menselijke factor in de Schrift ten volle honoreren. Maar toch acht hij tegelijk elke letter geïnspireerd en blijvend.

En A. Kuiper hekelt wel in bewogen volzinnen de verlaging van het Woord Gods tot een wetboek, tot een Koran der christenheid. Het aaneenrijgen van Bijbelwoorden noemt hij een miskennis van het geestelijk organisme der Schrift. Er is 'iets bibliolatrisch, iets fetischachtigs in het vergoden van die papieren bladen, waarvan men, als het stofgoud van den vlinder, den lichtende dauwdrop des geestes had weggeblazen'. Hij moet niets hebben van 'harmonistisch geknutsel'. Maar toch wordt naar zijn overtuiging aan de 'kiesche tedere heiligheid van de Schrift tekort gedaan, zo Jesaja's tweede deel niet van Jesaja zou kunnen zijn'.

Later trekt hij zich, overigens in het voetspoor van Augustinus, terug op de autografa. Het origineel van de geschreven woorden 'werd teweeg gebracht naar vast bestek. Reeds in Gods eeuwig decreet lag het oorspronkelijke, waarvan de Schrift, die wij ontvingen, slechts de ongave afdruk is'. Daarnaast zegt hijzelf: 'De Heilige Geest heeft gewaakt over den tekst van het Woord, dat Hij geïnspireerd had. Niet minder heeft de Heilige Geest de vertalingen bestraald, waarin dit Woord tot de volken zou komen'. Maar dan lezen wij weer, dat de openbaring ook wel zonder de Schrift had kunnen voortgaan.

Het is niet geheel duidelijk, hoe hier de lijnen getrokken warden. Aan de ene kant wil men van het gezag der Heilige Schrift geen streep laten vallen (terecht!), maar aan de andere kant valt het blijkbaar moeilijk de menselijke factor van de Bijbel in dit absolute gezagskarakter een plaats te geven.

Deze problematiek schijnt voort te komen uit een hardnekkige weerstand tegen elke poging om het Woord voluit *Wóórd* te laten zijn. Er is in het patroon van de ontwikkeling der westerse cultuur een depreciatie op te merken van de realiteit van het woord in zijn eigen specifieke plaats in het geestesleven. De intenties van de Reformatie zijn niet doorgezet, maar afgeremd door een vervlakkende gelijkstelling tussen 'woord' (verbum) en 'waarheid' (veritas), waarbij het waarheidsbegrip geheel de toon aangaf. De waarheid, als een aan alle werkelijkheid transcendent gegeven, werd als het hoogste goed opgevat. De oudtestamentische notie van waarheid, die in een ik gij relatie werd beleefd, is ondergegaan in de Griekse opvatting, die de waarheid in het ik het schema plaatste. Dit betekent in theologie een omkering van het Bijbelse adagium, dat het *Wóórd* de waarheid is (Joh. 17 : 17). In plaats dat Jafeth is gaan wonen in de tenten van Sem, is Sem bij Jafeth te biecht gegaan. En in het westerse cultuurklimaat heeft het 'woord' slechts een plaats gekregen in het arsenaal van begrippen, waar het denken zich van bedient. In zijn relationele oerkracht, waardoor het gemeenschap sticht, werd het niet voldoende erkend. Dit betekende in de theologie een verarming, die met name in de leer van de Heilige Schrift tot onnodige verlegenheden leidde. Tot voor enkele decennia heeft deze obstructie tegen het Woord de overhand gehad. Sindsdien is het getij gekeerd. Het wordt weer mogelijk enerzijds het *wóórd*karakter van de Schrift als verkondiging en anderzijds de daden van God in de historie als inhoud dezer verkondiging in onlosmakelijke betrokkenheid op elkaar te zien. Daardoor kan de

volstreekte autoriteit van de ganse Heilige Schrift worden gehandhaafd zonder in biblicistische grensoverschrijdingen terecht te komen, die bij een onmiddellijk en rechtstreeks doortrekken van de Bijbelse gegevens naar de eigen tijd altijd dreigen. De letter van de Schrift blijft nu staan zoals deze haar plaats heeft in de verkondiging der Godsopenbaring in de historie. Alle mechanische opvatting van de Goddelijke hantering der schrijvers wordt nu overbodig en nutteloos. Wát zij hebben geschreven, behoort bij de inhoud der verkondiging en de wijze, waarop zij het hebben gedaan, is volledig te aanvaarden als deel van de structuur dezer verkondiging. De erkenning van het verkondigingskarakter bezweert de verzoeking tot het gebruiken van de Bijbel als wetboek of handboek. Het geschreven woord wordt niet als heilig boek vereerd, maar gezien als de kristallisatie van de boodschap, die Gods openbaringsdaden eenmaal heeft verkondigd door de mond van profeten en apostelen; en tevens als bron en norm voor de boodschap, die deze daden Gods door de eeuwen heen aan de mensen moet vertolken. De menselijke factor in het verkondigingsgebeuren kan en moet ten volle tot zijn recht komen, zonder dat dit afbreuk doet aan het volle gezag van dat gebeuren en van de teboekstelling daarvan. Geïsoleerde teksten hangen in de lucht, omdat de vraag naar het 'hoe' en 'wat' der verkondiging in de toepassing beantwoord moet worden. En harmonistiek is niet nodig, wanneer het woord, 'zoals' en 'omdat' het er staat, in de prediking van Gods daden het verband en het kader ontvangt, waarbinnen het eenmaal gesproken is en van waaruit het in elke tijd opnieuw spreken wil. Zo kunnen ook 'tegenstrijdigheden', elk op hun eigen plaats, een functie hebben in hetgeen God tot de mensen te zeggen heeft.

3 *Grenzen van het dualisme*

De dualistische grensoverschrijding is het tweede gevaar, dat gesignaleerd moet worden. Aan de Bijbel zijn twee kanten, doordat de realiteit der ontmoeting van God én mens in de Schriften van het Oude en Nieuwe Testament op ons afkomt. Dit geeft aan de Bijbel de schijn van een zekere dualiteit. Het is God, die spreekt; maar het zijn mensen, die eenmaal gesproken hebben en het zijn eveneens mensen, die dat gesprokene hebben te boek gesteld en bijeengebracht. Wij hebben te doen met een verzameling 'boeken'; maar deze boeken zijn de neerslag en weergave van het levende 'Woord' en zij willen weer tot zulk een levend spreken opstaan. De inhoud van de Bijbel verkondigt de realiteit en tegenwoordigheid van God; maar dat gebeurt langs menselijke wegen en op menselijke wijze. Deze tweehed van de Bijbel wil erkend en verwerkt zijn, als wij de Bijbel nemen zoals hij ons is gegeven. Nochtans als een tweehed van die éne Bijbel, die als boek van 'Israël' zijn begin heeft en als boek van de 'menschheid' is afgesloten. De tweehed, waarop wij stuiten, is de tweehed van deze eenheid als boek, waarmee de kerk van Christus in de wereld en in de historie staat, waarbij zij bestaat en waarmee zij haar roeping volbrengt. En de eenheid van dit boek is de eenheid van deze tweehed. Het is deze éne Bijbel, die de tweehed van Schrift en Woord, van de sprekende God en sprekende mensen, van het bericht over Gods werk en menselijke (al te menselijke) daden, van die buitengewone inhoud en die gewone vorm, draagt en is. Zo verkondigt Gods kerk wat dit boek zegt.

De dualistische grensoverschrijding nu vindt plaats, wanneer de totaliteit van het verkondigings gehéél wordt verwaarloosd ter wille van een nauwkeurig inventariseren

van wat tot het éne dan wel tot het andere aspect van de Bijbel behoort. De eenheid wordt dan opgeofferd en de Schrift wordt uiteengerafeld. Dit kan op verschillende manieren gebeuren:

1. Door het onderscheiden van de Bijbelboeken in wel geïnspireerde en niet-geïnspireerde geschriften (*partieel dualisme*).
2. Door een onderscheiding aan te nemen in de gráád van inspratie, zodat bepaalde gedeelten van de Bijbel als méér geïnspireerd en dus van hoger gezag worden beschouwd dan andere (*gradueel dualisme*).
3. Door de vorm los te maken van de inhoud. Dan gaat het alleen om de inhoud, die ten volle als Gods Woord verstaan wil worden, terwijl de vorm van weinig of geen belang wordt geacht (*formeel dualisme*).
4. Door de religieuze of religieusethische boodschap als het eigenlijke Woord Gods uit het geheel van de inhoud te pellen (*materieel dualisme*).

Aan deze vier hoofdvarianties is de dualistische grensoverschrijding steeds te herkennen. Zij kunnen alle vier tegelijk voorkomen, maar ook gescheiden van elkaar en in allerlei verscheidenheid. Dit ligt voor de hand, omdat met de vooronderstelling, dat het mogelijk moet zijn delen van de Bijbel van het schriftgezag uit te sluiten of met verminderde autoriteit te bekleden, onmiskenbaar een zekere mate van willekeur is toegelaten, die tot grote variëteit in het toepassen der onderscheidingen aanleiding moet geven.

Niet zelden wordt Luther ten tonele gevoerd om te bewijzen, dat het reformatorisch is te gaan uitzoeken, welke boeken het Woord Gods brengen en welke niet of althans in mindere mate. Nu is het zeker juist, dat Luther met zijn kwalificatie van de brief van Jacobus als een 'recht strohern Epistel' zich op de rand van een dualistische grensoverschrijding bevindt. Dit is eveneens het geval, wanneer hij de canoniciteit van Esther, de Hebreeënbrieff, Judas en Openbaring aan twijfel blootstelt. Het extreem karakter van Luther's uitlatingen in dezen moet mede worden verklaard uit zijn impulsiviteit in de jongere jaren. Theologisch belangrijk is, dat hij in dezelfde jaren voor de gehele Bijbel het Goddelijk gezag ten volle handhaaft. Binnen dat gezag maakt hij onderscheid naar de maatstaf 'was Christum treibet'. Hem zou dus hoogstens een gradueel dualisme ten laste gelegd kunnen worden, omdat hij bepaalde Bijbelboeken, aan deze maatstaf gemeten, lager stelt dan de andere. Anderzijds is het gezag van de Heilige Schrift voor hem zo volstrekt, dat hij alles aan de Schrift wil toetsen en zelfs een engel uit de hemel wil weerstaan, wanneer deze met de Schrift in strijd komt.

Ten aanzien van de dualiteit van de Bijbel als geschreven boek is α bij Luther een onoplosbare moeilijkheid. Zijn schriftopvatting belijdt het volle gezag van de Heilige Schrift, maar verhindert hem niet kritische opmerkingen te plaatsen over een aantal Bijbelboeken. De onderlinge verhouding van deze twee lijnen wordt niet tot theologische klaarheid gebracht.

Bij Calvijn treffen wij ten aanzien van geen enkel Bijbelboek kritische uitlatingen aan als bij Luther. Toch kan uit zijn uitvoerige en talrijke uiteenzettingen over het gezag der Schrift ook geen verbale inspiratieleer worden afgeleid, indien de twee grondlijnen van Calvijn's schriftopvatting in het oog worden gehouden. Deze zijn:

1. De erkenning, dat ieder, die gelovig luistert naar de Schrift, God Zelf hoort spreken.

God is de auctor, die het instrument van het geschreven Woord hanteert om het gesprek met de mensen te voeren. Woord Gods is voor Calvijn inderdaad een Woord ('verbum'). Het heeft 'verbale' betekenis. Het zelfstandig naamwoord is in het werkwoord pas effectief.

2. Het getuigenis van de Heilige Geest, waardoor het spreken van de Schrift door de gelovige als het spreken van God zelf wordt herkend en aangenomen. Zo komt het werkelijk tot een 'gesprek', waarin God het Woord neemt en de mens luistert en antwoordt. Daarbij is evenals voor Luther ook voor Calvijn het teken, waaraan het werk van de Heilige Geest kenbaar is, dat het Christus laat zien.

In deze grondlijnen van Calvijn's leer der Heilige Schrift resoneert de structuur van zijn ganse theologie, die de kennis Gods en de vrucht van deze kennis in het leven des geloofs wil ontvouwen. Alleen op de achtergrond van deze grondgedachten kan worden verstaan wat Calvijn bedoelt, als hij de Schrift het Woord van God noemt en de schrijvers organen van de Heilige Geest, ja zelfs tot de krasse uitspraak komt, dat wij aan de Schrift dezelfde eerbied verschuldigd zijn als aan God zelf.

Ook bij Calvijn komt de verhouding tussen de Goddelijke en menselijke kant van de Schrift niet uit de verf. Hij neemt de Bijbel zoals hij is overgeleverd en bewaard. Het is wel opvallend, dat Calvijn geen inspiratieleer heeft ontwikkeld. Wie in Christus gelooft, zal de Heilige Schrift erkennen als de enige regel voor geloof en levenswandel. Dat is een uitgangspunt van Calvijns theologie.

De oorsprong van het latere dualisme in de schriftbeschouwing is te zoeken in rationalistische invloeden, die nog in de reformatietijd opkwamen en zich ook meester trachtten te maken van de theologie, die door de reformatorische beweging nieuwe gestalte had gekregen. Hier moet met name het socinianisme genoemd worden. Socinus zelf schreef reeds een boekje over het gezag der Heilige Schrift. Hij richt zich daarin allereerst tot degenen, die de christelijke godsdienst belijden. Zij hebben geen reden om het gezag van de Bijbel in twijfel te trekken. Want de schrijvers zijn voor deskundig en betrouwbaar te houden. Tegenstrijdigheden bestaan slechts schijnbaar (in zaken van de leer) of zijn onbelangrijk (waar het de geschiedenis betreft). De echtheid der Bijbelboeken staat wel vast evenals hun ongeschondenheid. Daarna wendt Socinus zich tot degenen, die de christelijke godsdienst nog niet aanvaarden. Hij beveelt hun deze aan op grond van zijn voortreffelijkheid, die uit de Bijbelbewezen kan worden. Dit alles lijkt niet af te wijken van de reformatorische belijdenis aangaande het gezag der Schrift. Op twee punten is er echter een afbuiging: en wel in de geringere waardering van het Oude Testament, waaraan slechts historische betekenis wordt toegekend, en in de toespitsing van de Bijbelinhoud op de 'leer'. Alleen de leer is van belang. En wat op die leer betrekking heeft, is de eigenlijke kern van de Bijbel. Achter deze intellectualistische aanvat, die door de latere socinianiërs krachtig is uitgebouwd, zit een deïsme, dat de menselijke ratio tot maatstaf maakt in de godsdienst. Wat met het gezond verstand overeenkomt, is als openbaring te accepteren. Wat er bovendien gaat ook nog wel. Maar wat er tegenin gaat niet meer. Het historisch bewijs moet het schriftgezag staande houden in deze gedachtegang. Hiermee is de hefboom in werking gesteld, die de volheid en eenheid van de Heilige Schrift als boek des geloofs op den duur zal splijten. De eerste stap is gezet op de weg, die tot dualistische grensoverschrijding moet leiden, ook al wordt aanvankelijk de Bijbel nog opgevat als gedictieerd door de Heilige Geest.

Het arminianisme sluit hierbij aan. Episcopius vindt nog wel de onfeilbare leer der zaligheid in de Bijbel, maar heeft daarvoor niet meer de gehele Bijbel nodig. Dit constateert hij niet slechts als een factische gegevenheid, zoals ieder nu eenmaal leeft bij een bloemlezing uit de Bijbel, doch hij bouwt hierop zijn theologische verantwoording. Daarmee is de deur voor een dualisme geopend. Grotius acht voor de historische boeken Goddelijke inspiratie overbodig. En Clericus zegt ronduit, dat al wat in de Bijbel op gewone wijze kan worden verklaard, niet aan Goddelijke inwerking toegeschreven behoeft te worden. De grens is overschreden. Het dualistisch verstaan van de Bijbel is duidelijk aan de dag getreden: de Heilige Schrift is verdeeld in stukken met Goddelijk gezag en gedeelten, die krachtens hun historisch karakter dit gezag niet hebben en daarom ook niet vindiceren.

Met het toenemen van de suprematie van de rede wordt het openbaringselement van de Bijbel steeds meer redelijkerwijs aannemelijk gemaakt. Semler kent slechts autoriteit toe aan die gedeelten van de Bijbel, welke meer dan plaatselijk en tijdelijk belang hebben en de zedelijke verbetering van de ganse mensheid bevorderen.

Het zogenaamde Bijbelse supranaturalisme tracht langs de weg van de historische geloofwaardigheid van de berichten der Evangeliën het gezag van de Schrift nog te redden, maar kan aan de gezagsontbindende invloeden geen rechtmatige weerstand bieden, omdat het zelf principieel het dualisme heeft binnengelaten: het historisch bewijs geldt voor de rede en de bovennatuurlijke openbaring is er voor het geloof; samen dragen zij als twee zuilen het gebouw van het schriftgezag. Wanneer echter dat historisch bewijs voor de eisen der rede niet langer stand kan houden, valt het gehele gebouw ineen. Lessing beheerst dan het terrein met zijn beroemde stelling, dat toevallige historische waarheden nooit een bewijs kunnen leveren voor waarheden, die redelijk noodzakelijk zijn. Van de Bijbel zegt hij: 'Van deze Geschriften mag nog zoveel afhangen, maar toch kan onmogelijk de ganse waarheid van de christelijke godsdienst erop berusten'.

De enige mogelijkheid om nog iets van het *sola Scriptura* der reformatorische belijdenis te redden, was gelegen in een herleving van het principe van het getuigenis des Geestes. Schleiermacher maakt dit weer tot het scharnier van het schriftgezag, maar breidt het niet uit tot de gehele Bijbel. Hij beschouwt alleen het Nieuwe Testament als geïnspireerd. Binnen het geheel van de Bijbel bevatten de nieuwtestamentische geschriften het eigenlijke Woord Gods. En al komt daarop kritiek, het beginsel werkt in de 19e eeuw verder door. Voortaan wordt door velen het Woord van God *in* de Bijbel gezocht en wordt de Bijbel, zoals hij ons is gegeven, niet meer als Woord van God aanvaard. Er wordt een selectie toegepast. Niet meer: '*De Schrift is Gods Woord*', maar: '*In de Schriften is Gods woord*'.

De vraag blijft hierbij te beantwoorden, waar en hoe in de Bijbel het eigenlijke Godswoord wordt gevonden en wat daarvan in meerdere of mindere mate uitgesloten mag en zelfs moet worden. Het criterium daarvoor wordt de *ervaring der gemeente*. De Erlanger school heeft dit principe met kracht ingevoerd in de schriftbeschuwing. Toch blijft de worsteling om niet in grensoverschrijdingen te vervallen duidelijk bespeurbaar. Het gezag der Heilige Schrift moet in elk geval intact blijven. Zo wordt door Hofmann ontkend, dat bepaalde gedeelten van de Bijbel meer dan andere te danken zouden zijn aan Goddelijke inwerking. De gehele Schrift als 'einheitliches Ganzes' is voor hem werk van Gods Geest en ten volle Woord van God. Frank spijst het schriftgezag toe op

de *heilswerkzaamheid* van de Bijbelse geschriften. Hij onderscheidt het wezenlijke en beslissende in de Schrift van het onwezenlijke omhulsel. Hij gaat daarin zo ver, dat hij verschil maakt in de mate en graad der inspiratie al naar gelang hetgeen wordt meegedeeld in nauw of los verband staat met het centrum van het christelijk geloof. Een materieel, formeel en gradueel dualisme liggen bij hem enigszins door elkaar heen. In deze richting wordt de grens bij hem ongetwijfeld zo nu en dan overschreden. Dit is door Ihmels wel gezien en hij buigt dan ook zeer beslist weer terug tot een onvoorwaardelijke erkenning van het schriftgezag, door Schrift en Openbaring aan elkander te koppelen. Het door de Heilige Geest gewerkte openbaringswoord is voor hem een integreerend bestanddeel van het ganse openbaringsproces.

De pogingen om de eenheid der Schrift vast te houden, zonder aan de realiteit van de veelheid in die Schrift te kort te doen, zijn in de theologie van de 19e eeuw zonder ophouden voortgezet. Aan dualistische grensoverschrijdingen is men daarbij niet ontkomen. Scholten meent, dat zaken van historische aard vanzelfsprekend niet tot het Woord van God behoren. Alleen de godsdienstig-zedelijke inhoud van de Bijbel is voorwerp van geloof. Het Woord Gods is niet de Schrift zelf, maar de volkomen leer der zaligheid, die in de boeken van het Oude en Nieuwe Verbond begrepen is. Van Oosterzee wil aan de eenheid der Schrift recht doen door de belijdenis, dat de Bijbel Gods Woord is, en binnen deze eenheid een plaats geven aan de verscheidenheid door daarnaast tevens te handhaven, dat de Bijbel Gods Woord *bevat*. Het eigenlijke is wat tot de sfeer der heilsopenbaring behoort en als heilswaarheid tot ons komt. Doedes vindt, dat bepaalde gedeelten van de Bijbel zich niet als Gods Woord voordoen. Met het voornaamste deel van de inhoud is dat wel zo, maar wie de Bijbel zelf uitspraak laat doen, zal toch nooit verder komen dan de verklaring, dat Gods Woord in de Bijbel vervat of te vinden is.

De ethische theologie ten onzent is heel sterk met het probleem van het schriftgezag bezig geweest. Men kan zeggen, dat geheel de theologische werkzaamheid van ethische zijde doortrokken is met het streven een evenwicht in de schriftbeschouwing te vinden, waarbij de onaantastbaarheid van het schriftgezag wordt gehandhaafd zonder de menselijke gebreken van de Bijbelse berichtgeving te verdoezelen of te ontkennen. Reeds Chantepie de la Saussaye Sr. houdt met volkomen erkenning van de feilbaarheid der openbaringsorganen vast aan de Heilige Schrift als de authentieke oorkonde en volkomen uitdrukking van Gods Woord, waarvan Jezus Christus het middelpunt is. Gunning acht de Bijbelschrijvers op historisch en geografisch gebied kinderen van hun eigen tijd met alle mogelijkheid van fouten en vergissingen, die daaraan verbonden is, maar hij breekt het schriftgezag zeker niet in tweeën. Omdat en zoals het in de Bijbel staat, moet het Woord Gods worden gepredikt en geloofd. Gunning verklaart zelf:

'De Heilige Schrift, zoals zij daar ligt, houd ik voor het waarachtig Woord van God, voor welks inhoud als één samenhangend geheel ik, zonder enige onwaarheden daarin te erkennen en zonder door de onjuistheden, die ik wel erken, enigszins gehinderd te worden, mij van ganser harte buig. Ik ken namelijk aan de Heilige Schrift dat gezag toe, dat zij zelf eist. Al wat ik omtrent de Heilige Schrift geloof, geloof ik omdat de Schrift, wier gezag voor mij vaststaat, mij beveelt aldus omtrent haar te denken'.

Ook als hij zegt, dat de Heilige Schrift Gods Woord bevat, wil hij daarmee geen selectie van de Bijbel naar eigen geestelijke smaak (die wijst hij met zoveel woorden af), maar

bedoelt hij aan te geven, dat niet alles wat Gods Woord is geweest, werd opgeschreven. Wie bij Gunning nauwelijks iets van zijn worsteling om het ongebroken schriftgezag heeft opgemerkt en hem in simpele indelingsdrift maar gladweg tot de dualisten inzake de schriftbeschouwing rekent, moet wel met biblicistische vooringenomenheid te werk zijn gegaan. Trouwens ten aanzien van J. J. P. Valetton is de kwalificatie van dualisme evenmin billijk. Wel maakt Valetton onderscheid tussen vorm en inhoud van de Heilige Schrift, maar niet zo, dat hij het schriftgezag met deze onderscheiding in tweeën splijt. Hij meent, dat de sage evengoed als de geschiedenis en de mythe evengoed als de parabel dienst kunnen doen om Gods Woord aan ons mee te delen. Deze mededeling blijft dan voor hem in volle zin gezaghebbend. Ook F. E. Daubanton blijft steeds de Heilige Schrift als oorkonde der Godsopenbaring als een eenheid zien. Dat hij een onfeilbaarheid van de Bijbel in de zin van het ontbreken van onjuistheden ontkent, doet niets af aan zijn beschouwing, dat héél de Schrift het Woord van God is. P. D. Chantepie de la Saussaye valt meer terug op het geloof der gemeente onder leiding van de Heilige Geest. De drager van Gods openbaring in de Schrift is de echo, die het geloof der gemeente geeft op het werk van God. Bij J. H. Gerretsen wordt de nadruk vooral gelegd op het onderscheid tussen vorm en inhoud van de Schrift. Het goud van de inhoud moet afgescheiden worden van het erts der tijdelijke en toevallige vormen. Hij overschrijdt beslist de grens naar een dualistisch Bijbelgezag door de waarheid van de Heilige Schrift te beperken tot de ethische inhoud en tevens door een algehele scheiding van vorm en inhoud voor te staan. Het komt erop aan zich los te maken van het uitwendig gezag der Schrift met behoud van haar eeuwige inhoud. Wie vorm en inhoud niet van elkaar scheidt en volhoudt dat beide onlosmakelijk samenhangen, zal ten slotte met een vorm, die men niet meer vasthouden kan, ook de inhoud moeten loslaten. A. M. Brouwer noemt de Bijbel de echtmenselijke beschrijving van Gods openbaring in Israël en in Christus. Hij vergelijkt de Bijbel met een goudmijn, waarin ieder moet afdalen om er zijn goud uit te halen, en met een ertsklomp, waarbij ieder het edelmetaal moet zuiveren van het gruis. Wat het waarheidselement, het blijvend zuiver goud, in de Bijbel is, moet worden getoetst aan de openbaring Gods in Christus. *Hoe* dit moet gebeuren, blijft ook bij Brouwer in het onzekere.

In de anglo-amerikaanse theologie is op dit punt weinig nieuws te berde gebracht. Opmerkelijk is nog de opvatting van de Amerikaan G. T. Ladd, die in de inhoud van de Bijbel onderscheid maakt tussen wezenlijke geloofszaken en dingen die daarmee slechts in verwijderd verband staan, of tussen elementen van absolute Goddelijke waarheid en die van menselijke zwakheid en dwaling. Het typische is, dat hij daaraan verbindt een onderscheiding in de vorm. Waar het die eigenlijke geestelijke inhoud betreft, is ook de vorm van Goddelijke oorsprong. Maar dezelfde oorsprong, autoriteit en waarde kunnen niet aan alle delen gelijkelijk worden toegekend. Hier moet gradueel worden onderscheiden tussen wat meer of minder door grote ethische en religieuze waarheden is beïnvloed. Dat hier enkele grensoverschrijdingen worden gemaakt, lijkt mij niet te loochenen. Bij J. M. Gibson wordt de grens naar een dualistische schriftbeschouwing beter in acht genomen; hij acht overigens mythen en legenden in de Bijbel aanwezig, die dienstbaar zijn aan het openbaringsdoel. M. Dods handhaaft de eenheid van de Bijbel en van het schriftgebruik met nadruk, maar erkent vergissingen en fouten. Zij zijn niet van belang, als het doel van het Bijbelgeheel er niet door wordt aangetast.

Een volstrekte erkenning van het verkondigingskarakter der Schrift als boodschap van Gods daden in de geschiedenis kan in de verwardheid van geheel deze problematiek enige ontkenning brengen, omdat dan de twistpunten, die tot de diverse Bijbelopvattingen hebben geleid, een groot deel van hun waarde verliezen. Zij stellen ons niet meer voor een echt dilemma. Elk Bijbelboek heeft in het geheel van de canon als verkondiging van Gods openbaring zijn plaats. In het klankvol worden van ieder boek wil het geheel der openbaringsboodschap de dragende grondtoon wezen. De willekeurige schifting der Heilige Schriften in boeken met meer of minder gezag verliest haar stringentie, omdat elk boek in het verband van het verkondigingsgeheel gezien en vooral gehoord wil worden. Ook de graduele onderscheiding in gedeelten, die dichter bij het centrum van de Bijbel zijn gelegen en er verder vanaf staan, krijgt een functie in de totaliteit der verkondiging, welke organisch is opgenomen in de openbaringssamenhang, die de Bijbel overdraagt. Deze graduele onderscheiding kan niet betekenen, dat enig deel van de canon of enig deel van de schriftinhoud gemist zou kunnen worden. Wat veraf is en dichtbij ten opzichte van de heilsfeiten Gods, zowel in Oud als in Nieuw Testament, heeft onlosmakelijke onderlinge relatie met elkaar. Een poging tot een verantwoorde formulering van deze relatie zal in het verband van deze studie worden gedaan.

Het apart stellen van het religieuze of religieusethische element in de Bijbel, zoals dit telkens weer is geprobeerd, wordt eveneens minder interessant, als de structuur der verkondiging, zoals de Heilige Schrift die vertoont, wordt geëerbiedigd. Er zit een concentrische gang in de wijze, waarop de verkondiging van Gods daden is gegroepeerd rondom de heilsfeiten: in het Oude Testament rondom de oeropenbaring aan de aartsvaders en Mozes en in het Nieuwe Testament rondom Gods openbaring in Christus. In beide gevallen staan de heilsfeiten centraal en zijn de geschriften in een door deze heilsfeiten bepaalde orde onderling met elkander verbonden. Dit is geen kwestie van méér of minder gezag, maar veeleer van eigen orde en plaats en ook van onderlinge relatie. Deze orde en relatie zijn er ook tussen de oudtestamentische heilsfeiten en die van het Nieuwe Testament, krachtens de wijze, waarop de nieuwtestamentische geschriften zelf deze orde aangeven. Hieraan zal in het vervolg van deze studie nog nader aandacht moeten worden geschonken.

De categorie der verkondiging bindt vorm en inhoud van de Heilige Schriften aan elkaar. Veel literatuurvormen zijn in dienst gesteld van het doorgeven der grote daden Gods door de eeuwen. Van elke vorm kan worden onderzocht, op welke wijze deze dienst aan de verkondiging erdoor vervuld wordt. Wij hebben deze inhoud uitsluitend in deze vorm en nooit los van deze vorm. En elke vorm is er om deze inhoud te vertolken. Iedere poging om vorm en inhoud van elkaar te scheiden, moet mislukken, omdat zij de verkondigingsrelatie van beide geweld aandoet.

De historicistische grensoverschrijding is het derde gevaar, dat vermeden dient te worden in het schriftgebruik. Het waarheidselement, dat tot deze visie drijft, is gelegen in het feit, dat de Bijbel inderdaad een door en door historisch boek is. Zo hebben de nieuwtestamentische getuigen hun Schrift verstaan. En zo heeft de kerk steeds de Schriften gelezen. Maar die Schriften geven de historie, zowel van Israël als van de eerste gemeente, niet om de wille van haarzelf, doch om de daden van God, die in die historie zich hebben gemanifesteerd. Om Gods werk in en voor de wereld duidelijk te maken aan de historie, is de Bijbel zo historisch. Florovsky wijst erop, dat reeds in het Oude Testament Wet en Profeten en Psalmen alle in het weefsel van de geschiedenis verweven zijn. Maar het is de bijzondere geschiedenis van wat God doet aan zijn volk, het bericht van de *magnalia Dei*. Dat de Heilige Schrift verkondiging is van Góds openbaringsdaden in de historie, geeft aan het geheel van de Bijbelse geschriften een eigen zin. Zeker mag de Bijbel als boek der historie met de methoden van het historisch onderzoek worden benaderd. Wanneer men daarbij echter dit boek ten einde toe laat zeggen, wat het naar eigen getuigenis te zeggen heeft, blijkt het historisch bericht steeds in dienst te staan van de uitgesproken bedoeling, dat Gods daden worden grootgemaakt. En hoewel die daden van God enerzijds ten volle historisch zijn bepaald en niet los van de historie verstaan kunnen worden, zijn zij anderzijds niet te vangen in een louter historisch schema. De Bijbel brengt de geschiedenis in verkondigende zin. Hij geeft profetisch uitgelegde historie. Waar dit feit vergeten wordt, vindt gemakkelijk de grensoverschrijding plaats, die hier wordt bedoeld. Het is met de 'Bijbelse geschiedenis' een eigenaardig geval. Zij is 'geschiedenis' in de volle zin van het woord, maar ook 'Bijbels' en daardoor meer dan geschiedenis alleen. Het heeft goede zin, dat met het oog op het juiste verstaan van de Bijbel naast het 'er staat geschreven' wordt erkend het 'er is geschied'. Hetgeen in de Bijbel als geschiedenis wordt doorgegeven, vraagt de erkenning van het handelen Gods, dat aan deze geschiedenis een gekwalificeerd karakter verleent. Ook dit is een eigen bedoeling van de Bijbelse geschriften, waardoor voor een consequent historische uitlegging een grens is getrokken, die niet straffeloos gepasseerd kan worden.

Het is niet eenvoudig dit gekwalificeerde element van de daden Góds in de historie in een duidelijke onderscheiding aan te geven. M. Khler heeft dit reeds gepoogd met de invoering van het begrip 'übergeschichtlich' voor het openbaringsgebeuren in eigenlijke zin. Daarmee wil hij aanduiden, dat het niet zonder de geschiedenis voorhanden is, maar dat tevens de betekenis zich niet laat voegen in de keten van een historische reeks. Ook maakt hij wel onderscheid tussen 'geschichtlich' en 'historisch'. Dan is het eigenlijke, dat zich afspeelt: de geschiedenis; terwijl historie de menselijke vatbare vorm is, waarin dit gebeuren tot ons komt. Karl Barth heeft in zijn *Christliche Dogmatik im Entwurf* gesproken van 'Urgeschichte' en 'qualifizierte Geschichte'. In zijn *Die kirchliche Dogmatik* neemt hij die begrippen terug. Ook Khler's term 'Übergeschichte' wijst hij af. Zelfs van 'Heilsgeschichte' spreekt hij liever niet, omdat alle schijn vermeden moet worden, dat de openbaring een bijzonder predikaat van de geschiedenis zou zijn.

Openbaring is het hoofdwoord, waarbij verklarenderwijs naderhand dan ook nog van geschiedenis gesproken kan worden. Deze orde is volgens Barth onomkeerbaar. Achter dit tasten en zoeken naar een formulering voor het openbaringskarakter in de historische gebeurtenissen der Bijbelse berichten zit de behoefte om elke grensoverschrijding in historische richting tegen te gaan. Deze overschrijding voltrekt zich, wanneer ook het handelen van God, dat in de menselijke historie te voorschijn breekt, onderworpen wordt aan de historische categorieën, waaraan de geschiedenis der mensheid gemeten wordt.

Er zit aan dit probleem ook nog een andere kant. Het openbaringsgehalte van de Bijbelse geschiedenis kan nooit zonder meer van de feitelijkheden worden afgelezen. Alleen in de geloofsrelatie tot God en Christus accepteert de mens met Gods daden te doen te hebben in de historie van Jezus van Nazareth, met de voorgeschiedenis van het oudtestamentische Israël en de nageschiedenis der nieuwtestamentische gemeente. Dat het Gods daden zijn, waarmee wij te doen hebben, erkent alleen het gelóóf. Hiermee is een grens gesteld voor een louter profaan historisch verstaan van de Bijbel. Nooit toch kan daardoor de openbaringsbedoeling der Bijbelse geschriften worden gepeild. Het puur historisch onderzoek van de Bijbel laat een onverklaarbare rest over, die verband houdt met het werk van God in de historie, waarvan de Bijbel spreekt.

De historistische grensoverschrijdingen in het Bijbelgebruik zijn kenbaar aan de volgende symptomen:

1. De Bijbel wordt primair als geschiedenisboek, eventueel zelfs als jaartallenboek gelezen.
2. Alle gebeuren in de Bijbelse verkondiging wordt 'historisch' uitgelegd, in de zin van het modernwetenschappelijk onderzoek.
3. Elke beschrijving wordt gelezen als precies in overeenstemming met de feiten.
4. Elke datering wordt als exact-historisch beschouwd.
5. Elke tijdsorde in de opeenvolging der gebeurtenissen wordt als wetenschappelijk nauwkeurig aanvaard.
6. Er wordt naar de kant der feitelijke waarneembaarheid geen onderscheid gemaakt tussen 'feit' en 'heilsfeit'.

Samenvattend is het typerende misverstand van het historisme te herkennen in een Bijbelgebruik, waarbij men Gods daden in de menselijk constateerbare en dateerbare historie laat ondergaan.

De historiciteit van vele Bijbelse geschiedenissen en de exacte juistheid van de berichten daaromtrent zijn eigenlijk pas in de 17e eeuw problematisch geworden. Daarvóór werd met een schier argeloze vanzelfsprekendheid de historische betrouwbaarheid van al de Bijbelse mededelingen zonder meer aangenomen. En bij de verdediging tegen aanvallen, die op dit punt werden gelanceerd, viel men terug op de geloofwaardigheid van de Heilige Schrift als laatste en afdoende argument. Calvijn argumenteert sterk hiermee, als hij de Schrift verdedigt tegen de aanvallen der geestdrijvers.

Wij wezen reeds op de grote plaats, die het historisch bewijs in het schriftgebruik der socinianen inneemt. Socinus zelf beroept zich tegenover degenen, die alle godsdiensten gelijk achten en aan het christendom geen eigen plaats toekennen, op de historiciteit van Jezus' wonderen en met name op zijn opstanding. Ook voert hij aan, dat de voorzeggingen van het Oude Testament alle historisch aanwijsbaar uitgekomen zijn.

Ook bij de Arminianen speelt deze historische argumentatie een grote rol. Zo concludeert Ph. á Limborch uit de historische waarheid van de Bijbel tot zijn Goddelijke waarde. Ook bij hem treffen wij de verwijzing naar de wonderen en naar de opstanding van Christus aan. Bovendien staft hij het schriftgezag met het bewijs, dat de leer van de Bijbel zoveel heeft uitgewerkt in de wereld. Hij handhaaft wel de theopneustie der Schrift, maar stelt naast de Schrift de rede, die eveneens uit God is. Voor Episcopius volgt de waarheid der Goddelijke openbaring uit het feit, dat de *geschiedenis* van het Nieuwe Testament waar is, met name het wonder van de opstanding.

Door de rationalistische onderbouw van het geschiedenisbegrip kon deze waardering van de historische betrouwbaarheid der Bijbelse geschriften gemakkelijk in haar tegendeel omslaan: de redelijke waarheid van de schriftinhoud maakte haar Goddelijk. Daardoor konden chronologische en historische fouten eerder worden toegegeven. De theologen uit de school van Wolff verheffen de theologia rationalis tot de opperste wijsheid. De Schrift moet het werk der rede aanvullen. S. J. Baumgarten stelt eerst redelijk vast, dat de inhoud van de Bijbel waar is en grondt dan op deze vaststelling het Goddelijk karakter van de Bijbelse geschriften. Hoewel hij geen chronologische en historische fouten in de Bijbel aanneemt, laat hij de mogelijkheid daarvoor principieel toch open. En zo is langzamerhand de historische betrouwbaarheid van de Bijbel steeds meer ter discussie gesteld.

Dit bracht mee, dat door anderen, uit reactie daarop, met toenemende krampachtigheid aan de feilloosheid van de Schrift, ook in historisch opzicht, werd vastgehouden. Toch moet iemand als J. F. Buddeus toegeven, dat er historische en chronologische gegevens in voorkomen, waar hij moeite mee heeft. Het binnendringen en toenemen der historische kritiek op de Bijbelinhoud heeft overigens de weerstand van hen, die hierdoor het gezag van de Schrift aangerand achtten, nooit geheel kunnen breken. Integendeel, naarmate de kritiek toenam, leek ook het verzet daartegen te groeien. In beide gevallen echter met een te groot vertrouwen in de historische constateerbaarheid en controleerbaarheid van het gebeuren. De kritiek ging ervan uit, dat de realiteit van een gebeurtenis afhankelijk is van hetgeen de historische wetenschap weet vast te stellen. Op grond daarvan liet zij de historische juistheid van de Bijbel gemakkelijk vallen. Maar de afweer van deze kritiek achtte de Bijbel in zijn historische en chronologische aanduidingen zozeer geïnspireerd, dat hij met de resultaten van het historisch onderzoek, indien dat op de goede wijze plaatsvond, niet in strijd zou kunnen zijn. Ook hier dus een groot vertrouwen op hetgeen via de historische wetenschap vast te stellen is en waarmee de Bijbel ongetwijfeld in overeenstemming moet zijn. Het is duidelijk, dat bij deze laatste opvatting historistische grensoverschrijdingen moeilijk vermeden kunnen worden. De schriftinhoud moet dan gelijkgeschakeld worden met het tijdschema van de kalender en met de moderne opvatting der historie. Want als de Bijbelse boodschap daar niet mee klopt, zou zij ook niet echt gebeurd zijn!

De worsteling rondom deze vraag beheerst voor een groot deel de discussie over het Bijbelgezag in de 19e eeuw. Strauss' boek over het leven van Jezus werd in 1835 de klaroerstoot tot een heftige theologische strijd. Niet slechts de historiciteit van de Bijbelse berichten, speciaal van de geschiedenis der Evangelien (de wonderen!), werd door hem aangevochten, maar ook die van Jezus zelf. Rondom deze probleemstelling vormden zich de fronten. Naar links was het in Duitsland de Tiibinger school en in ons

land de zogenaamde Hollandse radicale school, die zich met grote energie en bekwaamheid zetten tot een historisch-kritisch onderzoek van de Bijbel. Naar rechts stond een streng confessionalisme als van Hengstenberg pal voor de historisch-exacte juistheid van alles wat in de Bijbel staat, terwijl de Erlanger school de historische geloofwaardigheid van de Schrift tot belangrijke bewijsgrond voor het schriftgezag verhief. Daartussenin stond de 'Vermittlungstheologie', die de grondgedachten van Schleiermacher in diverse variaties ontwikkelde en daarbij het historische van de Bijbel naar believen invoegde tot steun en illustratie van het geloofsbewustzijn, dat zich over de gehele linie centraal richtte op Jezus Christus. Alleen de biblicist Johann Tobias Beek neemt een aparte positie in. Hij aanvaardt uitsluitend voor zaken, die ten aanzien van de geestelijke waarheid volkomen indifferent zijn, dat in de Bijbel chronologische en historische fouten kunnen voorkomen, maar houdt zich overigens geheel aan het 'systeem' der Schrift. Ook zou hier Menken nog afzonderlijk genoemd kunnen worden, die de historische waarheid der Schrift door het ganse verloop der wereldgeschiedenis bevestigd zag. De richtingen, die zich in het kerkelijk leven van ons land in het midden der vorige eeuw hebben gevormd, zijn wat de waardering der Schrift betreft wel ongeveer volgens het Duitse model in te delen. In de Engelse theologie worden deze dingen wat behoedzaam verwerkt. Veelal wordt het op de beperktheid van de menselijke kennis geschoven, wanneer de historische details voor ons besef niet kloppen. Als wij volledig op de hoogte waren, zouden de moeilijkheden wel verdwijnen. Een eigen plaats heeft C. Hodge, die onderscheid maakt tussen wat de Bijbelschrijvers persoonlijk van mening waren en wat zij leren: zij denken, dat de zon om de aarde draait, maar 'leren' dat niet. Verder onderscheidt hij tussen theorieën en feiten: de theorieën zijn van mensen en daarmee komt de Bijbel vaak in strijd, maar de feiten zijn van God en daarmee komt de Bijbel nooit in strijd. Hij is overtuigd, dat Genesis 1 met het scheppingsbericht ook wetenschappelijk gelijk zal krijgen tegenover de myriaden jaren van de geologie.

Wat de verhouding van historie en kerugma betreft, draait de theologische discussie van de laatste eeuw om de vraag, in hoeverre uit de Bijbelse berichten valt af te leiden wat er werkelijk is gebeurd. Wat is in die berichten exact-historisch en wat behoort tot de geloofsinterpretatie van de gemeente? In deze probleemstelling als zodanig zit reeds een miskennis van de Schrift als *verkondiging van het heilshandelen Gods*. De Bijbel wil niet als historische bron fungeren, waaruit als uit een oude kroniek aan de hand van nauwkeurige bronnenstudie de juiste toedracht der feiten uit het verleden kan worden gereconstrueerd. Wie met dit doel de Bijbel benadert, moet botsen op het factum van de Schrift als zodanig. Daarin zijn historie en verkondiging in volstreekte zin met elkander verweven, zodat zij niet meer uit elkaar te halen zijn. Deze verkondiging wil de *historie* van Gods gang door de geschiedenis vertolken. En deze historie wil zeer beslist worden *verkondigd*. Wetenschappelijk-historisch is hier te onderzoeken, hoe het zit met de continuïteit van dit verkondigingsgebeuren in de Bijbel. Wat op dit punt uit het historisch-kritisch Bijbelonderzoek is voortgekomen, is voor de theologie van groot belang, wanneer het wordt ingeschakeld tot een beter verstaan van het kerugma der historie Gods. Maar dan moet de rationalistische verering van het exact gegevene minder krampachtig meespreken in de gedachtenwisseling dan tot op heden veelal het geval is geweest.

De gecompliceerde verwikkeling van het probleem blijkt uit dit alles wel duidelijk. Dat

het in de Bijbel gaat om de daden Gods in de historie, moet naar twee kanten in de dogmatische bezinning worden verwerkt: enerzijds moet gesteld worden, dat Gods daden voluit historisch tot ons komen; anderzijds moet worden vastgehouden, dat zij daarin toch ten volle Góds daden blijven. Bij H. Bavinck wordt dit evenwicht zeker gehandhaafd. In zijn *Gereformeerde Dogmatiek* komen prachtige bladzijden voor over het historisch karakter van de Schrift, die wortelt in een historie van eeuwen en vrucht is van de openbaring onder Israël en in Christus, terwijl tegelijk met nadruk wordt gezegd, dat zij geen kroniek is, die ons slechts doet weten wat in het verleden is geschied. 'Zij heeft zelfs de bedoeling niet om ons een historisch verhaal te leveren naar den maatstaf der getrouwheid, die in andere wetenschappen geëischt wordt. De Heilige Schrift is een tendenzboek'. Dit is door de historische kritiek vergeten. Zij wil een geschiedenis van Israëls volk en godsdienst en letterkunde leveren en komt daardoor a priori met eisen tot de Schrift, waaraan deze niet kan voldoen. 'Uit de vier Evangelien is geen leven van Jezus te construeeren en uit het Oude Testament geen geschiedenis van Israël. De Heilige Geest heeft dat niet bedoeld. Notarieele opteekening is de inspiratie blijkbaar niet geweest'. Op deze wijze kan de historische grensoverschrijding in het Bijbelgebruik buiten de deur worden gehouden. Voor Bavinck is de Bijbel geen bron voor geschiedschrijving, maar wel voor een geschiedenis der openbaring (*historia revelationis*). Ook A. Kuyper merkt op, dat geheel de openbaring wordt gekenmerkt door een 'volstrekt gemis aan mechanische, notarieele precisiteit'. Als de Bijbel een codex, concordans of register wilde zijn, moest hij geheel anders zijn samengesteld dan in werkelijkheid het geval is. Hij moest dan 'voor wat aangaat de feiten een nauwkeurig, precies relaas bieden'. Het Goddelijk gezag, waarmee de Schrift spreekt, zou dan met niet minder toe kunnen dan met zulk een historische precisie. Ook Kuyper heeft hier duidelijk de bedoeling het historisme af te weren. Toch blijft zo de verhouding van historie en openbaring nog ietwat onduidelijk. Dat de openbaring historisch van aard is en op geen andere wijze dan langs de historische weg kan worden ontvangen, is door Bavinck en Kuyper helder in het licht gesteld. Het historische in de Bijbel is in zijn openbaringsbetekenis doorzien. Maar dat omgekeerd het ingaan van de openbaring in de historie aan de 'historiciteit' van het gebeuren een eigen waarde geeft, die met een eigen maatstaf gemeten moet worden, is een conclusie, die zij niet hebben getrokken. En het is juist dit punt, dat in de gereformeerde kerken ten onzent, waarvan Bavinck en Kuyper de belangrijkste geestelijke vaders zijn, uiteindelijk tot een conflict leidde en om een klare beantwoording vroeg. Hier draaide in 1926 de gehele kwestie Geelkerken om.

Daarbij is de schriftbeschouwing in geding, in speciale toepassing op de vraag naar de verhouding van openbaring en historie. Dat het om werkelijke geschiedenis gaat, wordt door beide partijen erkend, maar over de 'aard' der historiciteit gaan de meningen uiteen. Aan de kant van de Amsterdamse classis en later ook van de synode te Assen stáát men op uitdrukkingen als 'zuiver historische werkelijkheid', later ook 'zintuiglijk waarneembaar'. Allengs treedt steeds klaarder aan de dag, dat de synode het schriftgezag aangetast ziet, als het geheel van het gebeuren in Genesis 3 (en ook de afzonderlijke details) niet met de middelen van het modernwetenschappelijk historisch onderzoek en met de mogelijkheden van gewone menselijke historische datering benaderd zou kunnen worden. De waarheid en betrouwbaarheid der Schrift en het bestaan der gereformeerde kerken acht men daarmee op het spel te staan. Straks worden ook de christelijke heilsfeiten op losse schroeven gezet. 'Wij raken de vastigheden van

Gods Woord geheel en al kwijt'. Daartegenover meent Geelkerken, dat het historisch karakter van Genesis 3 vaststaat, zonder dat een letterlijke opvatting van de onderdelen daartoe vereist is. Volgens hem verzet de gereformeerde schriftbeschouwing zich ertegen, dat men de openbaringsgeschiedenis een geschiedenis in de gewone zin des woords zou achten. 'Het historischebegrip der Heilige Schrift is kennelijk een ander dan het profane'. In Genesis 3 ontvangen wij mededelingen omtrent 'een wereld der geestelijke dingen, die ongetwijfeld van hogere werkelijkheid zijn dan onze zintuiglijk waarneembare'. De strijd speelt zich af aan de grens van het historisch karakter van het schriftgezag.

O. Noordmans heeft terecht opgemerkt, dat de theologie van Kuyper te Assen juist ten aanzien van haar centrum, namelijk het schriftprincipe, op het dode spoor is gelopen. Tot nauwkeuriger bepaling van het geschil kan aan deze opmerking worden toegevoegd, dat het ging om de consequente doorvoering of tijdige afgrenzing van een historiserende schriftbeschouwing. Th. L. Haitjema heeft reeds in 1926 de centrale kwestie in de uitspraken van Assen blootgelegd door erop te wijzen, dat de synode van Assen wel het strikt historische karakter van de paradijsgeschiedenis heeft vastgehouden, maar vergeten heeft, dat deze strikt historische realiteit op GóD betrokken is, daarmee dus aan de grens der historie komt te staan en daar voor het geloof tegelijk een heel andere historie wordt.

In de laatste tijd is dezelfde vraag, zij het vanuit een aan de Asser kwestie totaal tegengestelde probleemstelling, eveneens 'in geding tussen Bultmann en Barth. Als Barth zegt, dat de opstanding van Christus niet in die zin een historisch factum is, dat zij met de middelen van de historische wetenschap vastgesteld kan worden, maar dat daaruit geenszins volgt, dat zij niet geschied is, antwoordt Bultmann: 'Wat verstaat Barth hier onder 'geschieden' en 'geschiedenis'? Wat zijn dat voor gebeurtenissen, waarvan gezegd kan worden, dat zij veel zekerder in de tijd geschied zijn dan alles wat de historici kunnen vaststellen?' En hij vraagt, wat voor een soort van geloof men moet schenken aan gebeurtenissen, die in tijd en historie geschied zijn, maar niet met de middelen en methoden der historische wetenschap vastgesteld kunnen worden. Zo wordt het historisch wetenschappelijk constateren der geschiedenis beslissend voor haar geloofwaardigheid. Daarin stemmen Assen en Bultmann overeen, zij het, dat Assen deze wijze van constateren voor de Bijbelse gebeurtenissen over de ganse linie consequent wil vasthouden, omdat anders de historiciteit en dus de geloofwaardigheid zouden wegvallen, terwijl Bultmann dit exacte constateren onmogelijk en overbodig acht en daarmee bewust ook deze historiciteit laat vallen, opdat juist zo de kerugmatische geloofwaardigheid gehandhaafd zal warden. Gogarten is hierin Bultmann bij gevallen met zijn stelling, dat het kerugma niet of in elk geval niet primair een soort bericht wil zijn over iets wat gebeurd is. Hier wordt de zaak principieel scheef getrokken. Juist als kerugma wil de Schrift wel degelijk in de eerste plaats berichten omtrent datgene wat geschied is. Althaus heeft erop gewezen, dat bij Gogarten het historische moment, zonder hetwelk de autoriteit van de Bijbel niet verstaan kan worden, geheel ontbreekt. Zeker bereikt Gods openbaring ons alleen in het Woord der verkondiging, maar als zodanig is het toch bericht van een historisch gebeuren.

Het Schriftuurlijk overwicht, dat voor historische grensoverschrijdingen kan behoeden, vloeit voort uit het Bijbelse gegeven, dat het de *daden Gods* zijn, die in de Bijbel worden *verkondigd*. Zij komen tot ons in de historie en nergens anders dan in de

historie, maar het blijven Gods daden. De moeilijkheid is een zodanige differentiatie in het historischebegrip aan te brengen, dat de historiciteit van het heilsgebeuren veilig gesteld wordt tegen de kritiek van het rationeel wetenschappelijk historisch onderzoek. Met dit doel bracht Kähler zijn onderscheiding aan tussen 'geschichtlich' en 'iibergeschichtlich', evenals tussen 'geschichtlich' en 'historisch', met alle bezwaren, die daaraan verbonden zijn, als de relatie tussen die twee begrippen niet duidelijk wordt aangegeven. En hierin blijft Kähler in gebreke. Ook Althans waagt een poging tot differentiatie in het begrip der historie. Hij maakt met behulp van het begrippenschema van Kähler onderscheid tussen echtheid in historische zin en echtheid in zakelijk opzicht. Wat in de eerste betekenis voor onecht gehouden moet worden, kan echt zijn in de tweede betekenis. De categorie 'echtheid' moet hier dus de oplossing brengen. Maar waar en hoe wordt deze echtheid vastgesteld? Mag en kan in dit begrip een onderscheiding worden doorgevoerd tussen hetgeen 'historisch' en hetgeen 'zakelijk' echt is? Op deze wijze wordt geen bevrijdend en verduidelijkend licht ontstoken.

Karl Barth brengt ons verder door puur theologisch de 'relatie tot God' bij de interpretatie der historie in te voeren. De heilsfeiten hebben in de ons meegedeelde geschiedenissen een *directe* relatie tot God. Wat Barth in dit verband schrijft over de onderscheiden samenhangen, waardoor de Bijbelse gebeurtenissen bepaald zijn, wijst een weg vooruit. Het is niet zo, dat een feit alleen dan werkelijk is gebeurd, wanneer wij het met ons menselijk vermogen kunnen omvatten en op onze kalender kunnen dateren. Dat is van belang als 'historische' feitelijkheid. Maar volgens Barth kan een gebeurtenis meer of minder historisch en zelfs Onhistorisch zijn, indien zij door onze historische denkcategorieën wordt benaderd, terwijl zij toch voluit en echt gebeuren is door de relatie tot God. Dat is de 'geschichtliche' feitelijkheid. Bart noemt een gebeurtenis historisch, als er een creatuurlijke samenhang is met andere gelijksoortige gebeurtenissen, waarmee een vergelijking kan plaatsvinden. De onmiddellijke relatie tot God, die in alle geschiedenis mede een component vormt, is dan verborgen in die horizontale historischeverbanden. Maar het kan gebeuren, dat deze laatste sterk op de achtergrond treden en die direct verticale relatie tot God meer aan de oppervlakte der dingen komt. Dan is zo'n feit minder grijpbaar voor ons historisch begrip, minder 'constateerbaar' in wetenschappelijk exacte zin. Er is voor nodig erkenning van het openbaringselement, dat daarin ligt. En dit is een zaak van gelóóf. Barth spreekt dan van een minder historische gebeurtenis. Dit is overal het geval, waar de geschiedenis in de Bijbel het karakter van een wonder aanneemt. Met name bij de opstanding van Christus. In de scheppingsgeschiedenis is er uitsluitend de relatie tot God de Schepper en niet (nog niet) die van creatuur tot creatuur. Deze laatste wordt immers door de schepping eerst in het leven geroepen en mogelijk gemaakt. In dit speciale geval spreekt Barth van in wetenschappelijke zin 'onhistorische' geschiedenis.

Elke daad van God in de Bijbel, heel Gods openbaring, heeft verband met de historie en is dus historisch bepaald. Maar hoe meer het openbaringselement, het feit dat wij met Góds daad te doen hebben, zich in een historisch gebeuren manifesteert, des te minder is het 'constateerbaar' en des te sterker is het alleen door het gelóóf te verstaan. Wanneer dit vergeten wordt en alles over de kam der historische constateerbaarheid en kalenderische datering wordt geschoren, kan aan het eigen karakter van het handelen Gods in de geschiedenis geen recht gedaan worden. Juist omdat wij in de Bijbel met Góds daden te doen hebben, mag de Bijbel nimmer primair als geschiedenisboek gelezen

warden. Nooit mag het Bijbelgezag op de noemer der exacte beschrijving of nauwkeurige datering worden gezet. Wie op de Bijbelse geschiedenisvertelling de maatstaf der profane historiciteit zonder meer toepast, miskent daarin het specifieke openbaringskarakter van het handelen Gods en stelt feit en heilsfeit op één lijn. En op deze wijze wordt de weg vrijgemaakt voor een historisch Bijbelgebruik, dat de grens overschrijdt, die in de Bijbel zelf als het boek der grote daden Gods is gegeven.

Met volledige handhaving van het historisch karakter van de openbaring, die in de Heilige Schrift is doorgegeven, moet het besef, dat daar de daden Gods worden verkondigd, ons voor zulk een historische grensoverschrijding behoeden. Naast 'er staat geschreven' moet worden gesteld 'er is geschied'. Maar deze twee moeten van het wezen der Schrift uit tussen twee belangrijke aanhalingstekens worden gezet, die hun samenhang bepalen. Het eerste ligt in de *oorsprong*: 'er is verkondigd'. En het tweede in het *doel*: 'er moet verkondigd worden'.

5 *Grenzen van het geloofsubjectivisme*

Als verkondiging van Gods daden is de Heilige Schrift slechts te verstaan in het geloof. Dit is de wijze, waarop de mens in het werk van de Geest bij de Bijbel betrokken is. Dat de Bijbel Gods Woord is en dat het inderdaad de openbaring van Gods werken is, die daarin tot ons komt, blijft van begin tot eind een gelóófsuitspraak. Louter het constateren van wat er gebeurt in het Oude en Nieuwe Testament, voert nog niet tot de erkenning van Gods daden. Velen, die Jezus' woord en werk hebben bijgewoond, zijn niet tot de belijdenis gekomen, dat zij in Hem met de openbaring Gods onder de mensen hadden te doen. De vonk van geloofsrelatie is daartoe nodig, die een existentiële binding legt tussen Christus en de zondige mens. Dit geldt niet alleen van het vleesgeworden Woord, maar ook van het geschreven Woord der Schriften. Het 'ja', dat het hart zegt tot het Bijbelse getuigenis, vloeit voort uit de keuze voor Christus, van wie die Bijbel getuigenis aflegt. Deze beslissing is van existentiële aard. Zij omvat het geheel van ons leven. Het had zin, dat men in dit verband vroeger sprak over het 'spirituele' verstaan van de Bijbel. Toch is deze omschrijving niet toereikend om aan te duiden wat werd bedoeld: namelijk de persoonlijke betrokkenheid van de mens bij het heilsgebeuren van de Bijbel. Daarbij gaat het niet slechts om de geestelijke kant van het mens-zijn, maar om de mens in zijn totaliteit. Later werd van het 'subjectieve' verstaan van de Bijbel gesproken. Ook deze formulering voldoet niet, omdat in de menselijke geloofsbeslissing altijd ook een factor van milieu, cultuur en tijd meespreekt, die toch als een min of meer objectief gegeven dit subject mee bepaalt. Zo is in de laatste decennia, in navolging van Kierkegaard en later van Nietzsche, het begrip 'existentie' in zwang gekomen om het geheel van des mensen bestaan aan te duiden in de verantwoordelijkheden en beslissingen, waar hij voor komt te staan. De werkelijkheid van deze existentiële relaties moet ongetwijfeld ook bij het schriftgebruik in rekening worden gebracht. Het is nu eenmaal de mens, die door de Heilige Geest gehoorzaam en luisterend zich voegt naar de Bijbel als het Woord van God. De mens met de volheid van zijn leven, in en vanuit zijn eigen situatie. Hier ligt het onmiskenbare waarheidselement van het existentiële verstaan van de Bijbel. Toch is de relatie van het geloof altijd primair gericht op de Jezus van de historie en op het werk Gods in de geschiedenis van Israël en van de kerk. Wie de historiciteit van de verkondiging der

Godsopenbaring verzwakt, vervluchtigt daarmee de heilsrealiteit in dezelfde mate tot heilsidee. Bij de rechtmatige nadruk op het feit, dat de Bijbel de daden van God verkondigt en dat deze alleen in het geloof worden verstaan, mag het accent op het geschiedeniskarakter van deze daden Gods niet verslappen. God heeft gewerkt en werkt nog steeds: in de historie. Waar dit vergeten wordt of niet voldoende in acht genomen wordt, worden de grenzen naar de kant van een existentialistisch Bijbelgebruik overschreden. Bij deze grensoverschrijding wordt de verhouding van Gods daden tot de mens, die deze met zijn ganse hart beaamt, overspannen ten koste van de realiteit van het handelen Gods in de geschiedenis. Anders gezegd: het handelen Gods in de menselijke geloofsbeslissing wordt eenzijdig en exclusief benaderd, zodat aan het blijvend historische karakter van de daden Gods, die in deze geloofsbeslissing worden beleden, te kort wordt gedaan. Na het voorafgaande kunnen wij hetzelfde, zonder misverstand te wekken, ook als volgt aanduiden: de objectieve kant van het heilswerk Gods in de geschiedenis wordt ondergebracht bij de subjectieve kant van het heilswerk Gods in en aan de gelovende gemeente. Want zoals een rechtmatig existentieel verstaan van de Bijbel niet alleen de enkele mens betreft, maar ook het collectivum des geloofs, dat is de gemeente, zo kan de grensoverschrijding naar deze kant zowel in particuliere als in collectieve zin plaatsvinden. Dit gebeurt, wanneer het evenwicht tussen de historiciteit en de geloofsrealiteit in de Bijbelse boodschap van de *magnalia Dei* wordt verstoord. De kenmerken van zulke grensoverschrijdingen zijn de volgende:

1. Het historisch karakter van de Bijbelse gebeurtenissen wordt gemakkelijk losgelaten.
2. Ook in de overlevering der heilsfeiten wordt het 'heil' losgemaakt van het feit; de historiciteit is hoogstens nog de manifestatiemogelijkheid van een kerugmatische waarheid.
3. De Christus des geloofs of de Christuswerkelijkheid, zoals deze in de geloofsbeleving wordt erkend, wordt gescheiden van de Jezus der historie.
4. De persoonlijke existentiële betrokkenheid van de mens bij de waarheid van het Evangelie wordt van meer belang geacht dan de trouw aan de Bijbelse berichtgeving.
5. De situatie van de (moderne) mens wordt een overheersende factor bij de bepaling van de inhoud van het kerugma.
6. De historische contingentie der geschiedenissen in de Bijbel wordt geacht een tijdelijke vorm te zijn voor de blijvende eeuwige boodschap.

Eerst in de Reformatie is de subjectieve kant van de geloofsverhouding in de vraag van het schriftgezag goed aan de orde gekomen. Bij het loslaten van de kerkelijke onfeilbaarheid als laatste instantie voor de schriftuitlegging werd de Heilige Schrift zelf als gezaghebbend voor de kerk en voor de enkeling aanvaard. De vraag moest nu worden beantwoord, krachtens welke autoriteit men ertoe kwam de Schrift als Gods Woord te erkennen. Ter beantwoording van deze vraag werd gewezen naar het werk van de Heilige Geest in het hart van de mens, gepaard met de prediking van het Evangelie. In degene, die dat Evangelie hoort, wordt volgens Luther van binnen een vlam ontstoken, waardoor het hart zegt, dat het waar en zeker is. De zekerheid van het geloof heeft voor hem een tweeledige grond: ik hoor het in Woord en Sacramenten en de Heilige Geest zegt het mij in het hart. De sterke gebondenheid van het werk des Geestes in de mens aan het woord van de Schrift bewaart hem voor grensoverschrijdingen. De Geest werkt van binnen en van buiten, van binnen door het geloof en van buiten door

het Evangelie en de Sacramenten. Waar het Woord is, daar is de Geest. Al is het Woord zonder de Geest niet genoeg, toch komt de Geest door het Woord.

Met name Calvijn heeft het getuigenis van de Heilige Geest tot integrerend deel van zijn leer aangaande de Heilige Schrift gemaakt: als subjectieve verzekering, dat de Schrift het Woord Gods is.

Bavinck is van mening, dat dit door Calvijn en de gereformeerde theologen al te eenzijdig is gebeurd, alsof het innerlijke getuigenis van de Geest geen andere inhoud heeft dan alleen maar die verzekering van de waarheid en betrouwbaarheid van de Bijbel, zodat het van het volle geloofsleven werd losgemaakt. In elk geval heeft Calvijn het zeer nauw gebonden aan de Bijbel. Daarmee wijst hij allereerst de rooms-katholieke opvatting af, die het van de beslissing der kerk wil laten afhangen, welke eerbied men aan de Schrift verschuldigd is. Met deze leer van het getuigenis des Geestes wil Calvijn verder elke opvatting afsnijden, die het gezag der Schrift op menselijke redeneringen wil funderen. Indien deze zekerheid door de Geest niet aanwezig is, zal het gezag der Schrift tevergeefs door bewijzen of door het eenparig gevoelen van de kerk of door andere hulpmiddelen worden geschraagd. Belangrijk is, dat Calvijn een lijn trekt van het werk van de Geest in en door het Woord naar het innerlijk getuigenis van de Geest aangaande dat Woord in het mensenhart. Het is dezelfde Geest, die deze beide dingen bewerkt. De autopistie der Schrift en het testimonium *Spiritus Sancti* behoren onverbrekkelijk bijeen in het gereformeerd protestantisme.

Haitjema noemt ze 'zijde en keerzijde van een en dezelfde waarheid van het onweerstandelijke schriftgezag'. In belijdenisgeschriften van gereformeerde signatuur vinden wij deze gedachtegangen dan ook duidelijk terug. Volgens de *Confessio Belgica* is de Heilige Schrift regel des geloofs, 'omdat de Heilige Geest getuigenis geeft in onze harten, dat zij van God zijn en omdat zij ook het bewijs daarvan bij zichzelf hebben'. De *Confessio Gallicana* beroept zich voor het gezag der Schrift eveneens op het getuigenis van de Geest.

De Lutherse theologie heeft de leer van het testimonium Spiritus Sancti eerst in de 17e eeuw nader ontwikkeld. In de Lutherse belijdenisgeschriften ontbreekt een duidelijk geformuleerd dogma aangaande de Heilige Schrift. Gerhard laat het getuigenis des Geestes als het hoogste bewijs voor het Goddelijk karakter der Schrift voorafgaan aan de inwendige en uitwendige criteria. Van enige grensoverschrijding naar de subjectivistische kant is echter in het oud-protestantisme geen sprake. Integendeel, de reformatoren en hun navolgers hebben de verschijnselen van zulk een grensoverschrijding, zoals die zich bij de wederdopers voordeden, ten strengste veroordeeld. Het is dit wederdoperdom, dat bewust en consequent overstapt naar het spiritualistisch verstaan van de Bijbel. Het begrip 'Geest' wordt tot normatieve maatstaf van het christelijk bewustzijn verheven. Dit gebeurt evenwel op grond van de Schrift. Men wil teruggrijpen naar het enthousiasme van de geestesbeweging, die men als kenmerk der eerste gemeenten uit de Bijbel meent te kunnen aflezen. Maar tegelijk wordt de Bijbel naar de tweede plaats verwezen, omdat de Geest zich vrij weet van de Schrift.

Historisch ziet iemand als Sebastian Franck in zijn *Geschichtsbibell* het montanisme reeds als vroege voorloper van het spiritualisme. De Reformatie heeft van meet af het gevaar van deze grensoverschrijding onderkend en bestreden, omdat hier in wezen alle werkelijke autoriteit van buitenaf, en zeker ook elke vorm van schriftgezag, ten

principale wordt geloofchend. In de 18e eeuw begon het supranaturalisme, dat onder invloed van Christian Wolff de wijsgerige ideeën van Leibniz toepaste op de theologie, de boventoon te voeren. Men wilde het gezag van de Bijbel handhaven door er redelijke gronden voor aan te voeren. De verschuiving naar het gelovige subject als gezagsinstantie vond allengs plaats. Wolff zelf verheft de *theologia naturalis of rationalis* tot de enig aanvaardbare. Hij verlangt, dat de dogmatiek voor alle geloofstukken voldoende redelijke grond (ratio sufficiens) zal aangeven. Wat tegen de rede indruist, kan niet waar zijn. Wel kunnen er in de openbaring mysteriën zijn, die boven de rede uitgaan. Zo wordt door Baumgarten, nadat hij voor het gezag der Schrift primair een drietal rationele eisen heeft opgesteld, met blijdschap geconstateerd, dat de Heilige Schrift aan deze drie eisen voldoet. Daarmee is de norm naar het subject verlegd. Het is dan ook niet te verwonderen, dat Baumgarten verder het bewijs van de Goddelijkheid der Schrift voert uit de ervaring, zowel uit de persoonlijke ervaring van elke gelovige als uit die van de kerk als geheel (hij noemt in dit verband de wonderbare uitbreiding van het christendom en de geloofsgetuigenissen der martelaren). J. Cramer zegt met recht, dat het ervaringsbewijs hier in de plaats is gekomen van het oude testimonium Spiritus Sancti. Ook langs deze lijn is Lessing een eindpunt: het historische behoort bij de toevallige waarheden en alleen wat subject redelijkerwijs kan erkennen, wordt als blijvende waarheid aanvaard. Doch dan is de baan van het kerkelijk belijden verlaten en van het schriftgezag is weinig meer overgebleven.

Door Schleiermacher is voor het eerst in het kader van de reformatische leer een poging ondernomen om het subject van de gelovige een plaats te geven binnen het schriftgezag en deze twee aan elkander te koppelen in één theologische autoriteit. Vanaf dat ogenblik is in de theologie de worsteling om de Heilige Schrift aan de grens van het geloofssubjectivisme in volle omvang ingezet. Schleiermacher doet de stap naar het subject in tweeërlei opzicht. Enerzijds gaat hij in de inspiratieleer van de schriftinspiratie over op een inspiratie alleen van de personen, die de Bijbelboeken hebben geschreven en samengesteld. De leiding van de Heilige Geest moet daarbij niet slechts op het schrijven worden betrokken, maar worden uitgestrekt tot al hetgeen hun ambtelijke, apostolische werkzaamheid betreft, alsmede tot het verzamelen der Bijbelse geschriften. Anderzijds komt deze aandacht voor het subjectief-persoonlijke uit in de wijze, waarop Schleiermacher het schriftgezag bindt aan en afhankelijk maakt van de geestelijke geloofshabitus van degenen, die dit gezag aanvaarden. Hij wil in dit alles geheel blijven in de lijn van de Reformatie. Zo legt hij er de nadruk op, dat het dezelfde Geest is, die zowel in de Bijbelschrijvers als in de schriftgelovigen werkzaam is. Hij spreekt in dit verband graag van de 'Gemeingeist der christlichen Kirche'. Hieruit blijkt tevens, dat hij het geloofssubject primair als een collectivum ziet, waarbinnen de invloed van het geheel op de enkeling en wederkerig die van de enkeling op het geheel steeds in onderling verband staan. Het testimonium *Spiritus Sancti* wordt gelijkgesteld met 'de algemene christelijke ervaring'. De vraag komt boven, welke zelfstandigheid zo het Woord, als een in de Heilige Schrift gegeven gebeuren in de geschiedenis, nog kan hebben. Het is zeker de bedoeling van Schleiermacher de tweeheid en correlatie van Woord en Geest te eerbiedigen en dogmatisch te verwerken. Maar het is even zeker, dat bij het door hem gekozen uitgangspunt, namelijk de totaalervaring van de christelijke gemeente, het historisch contingente in het openbaringsgebeuren alle zelfstandigheid dreigt te verliezen en tot een component in het religieuze bewustzijn der gelovige

mensen vervluchtigt. En daarmee is een grensoverschrijding gedaan, die in het schriftgebruik het objectieve element van de historische openbaring maakt tot een gestalte van het vrome bewustzijn.

De theologie van Schleiermacher beheerst geheel de 19e en ook nog het begin van de 20e eeuw. Wilhelm Dilthey heeft in de schleiermacherse visie een beduidende modificatie aangebracht. Hij benadert het hermeneutisch probleem van de Bijbel geheel vanuit algemeen filosofische overwegingen aangaande het begrijpen van alle uitingen van de menselijke geest, die zowel in steen of marmer als in tonen, gebaren, woorden en schrift als ook in handelingen, maatschappelijke ordeningen en instellingen zich uitdrukt. Deze menselijke geest, die achter al de menselijke uitdrukkingsvormen staat, komt nu in de plaats van Schleiermacher's ervaring der gemeente. Het uitleggen van geschreven werken is slechts een speciale vorm van het verstaan in het algemeen. De 'Natur des Verstehens' verbindt de individualiteit van de uitlegger en die van de auteur. Beide komen op uit de gemeenschappelijke achtergrond van het algemeen menselijke. De uitlegger moet zich nu trachten te verplaatsen in dat bepaalde historische milieu van de auteur. Dan is hij op grond van de eenheid in de menselijke natuur bij machte de voor hemzelf belangrijke zielservaringen naar voren te halen en tevens tot een navoelen te komen van wat in de beleving van de auteur met die algemeen menselijke samenhang in het verstaan verband hield. Dat op deze wijze het eigen karakter van de inhoud der Bijbelse geschriften niet meer aan bod komt, is duidelijk. En dat het subject mede door het eigene van de Bijbelinhoud wordt bepaald, blijft als theologisch element in de hermeneutiek van de Heilige Schrift geheel buiten beschouwing. Eerst in de theologie van Bultmann wordt de vraag naar de gelovige in zijn benadering van de Heilige Schrift op nieuwe wijze aan de orde gesteld en beantwoord. Het gaat er hem evenals Schleiermacher om de mens van de eigen tijd in de eigen cultuur te confronteren met het Woord van God. De theologische schermutselingen aan de grens van het luisteren naar de Schrift, waar de gelovige God in zijn Woord ontmoet, worden met nieuwe wapenen gevoerd, die uit het arsenaal der existentiële filosofie zijn betrokken. Het uitgangspunt is bij Bultmann een Bijbelse verklaring van de betekenis van 'Gods Woord'. In het nieuwtestamentische gebruik van dit begrip blijkt het wezenlijke kenmerk te zijn: het christelijk kerugma, de verkondiging van het heil in Christus. Zo wordt door Bultmann het verkondigingskarakter van de Bijbel van binnen uit aangetoond. Het Woord Gods richt zich in een menselijk spreken tot mensen. Voor het Oude Testament komt hier nog bij, dat het Woord Gods daar op de geschiedenis is betrokken. In het Nieuwe Testament is deze betrokkenheid op de geschiedenis ook wel aanwezig, maar op een andere wijze. In het Oude Testament gaan verkondiging en geschiedenis namelijk in eerste instantie uiteen. De geschiedenis behoudt er, ook in de verkondiging, een zelfstandige plaats. In het Nieuwe Testament echter vallen verkondiging en geschiedenis geheel samen, waardoor de zelfstandige betekenis van hetgeen in het verleden is gebeurd geheel door de prediking wordt geabsorbeerd. Het enige gebeuren, dat werkelijk van betekenis is, voltrekt zich in het woord der verkondiging.

De situatie der verkondiging wordt echter niet alleen bepaald door de boodschap, die verkondigd wordt, maar ook door de mens, die haar hoort en verstaat. Bultmann wil in dit opzicht bewust boven de Schleiermacherse probleemstelling uitgaan met zijn these,

dat elk verstaan en interpreteren van de Bijbel reeds een 'Vorverständnis' in zich draagt ten aanzien van hetgeen verstaan moet worden. Zoals een geschrift over muziek slechts aanslaat bij iemand, die een levensrelatie heeft tot muziek, en een mathematische uiteenzetting voor het goede verstaan veronderstelt, dat men begrip voor wiskunde heeft, zo is ook voor het verstaan van de Bijbel een 'Vorverständnis' nodig. De opvatting van Dilthey wordt dus door Bultmann nader gepreciseerd. Niet de menselijke natuur in het algemeen is voldoende om dit verstaan mogelijk te maken, maar voorwaarde voor de uitlegging is, dat de auteur en de uitlegger historisch beiden in de intermenselijke verhoudingen en ook in verhouding tot dingen en voorstellingen op overeenkomstige wijze leven. Dit geldt volgens Bultmann voor de interpretatie der Bijbelse geschriften net zo goed als voor andere literatuur. De moeilijkheid, die zich hier voordoet, is met name deze, dat begrip van muziek of van wiskunde of van geschiedenis wat anders is dan een 'Vorverständnis' voor het Bijbelse kerugma van het handelen Gods. Al is het waar, dat zulk een 'Vorverständnis' bij Bultmann pas voortvloeit uit het geloof in de openbaring, dan moet men toch, zal het kerugma werkelijk zin en effect hebben, uitgaan van dit 'Vorverständnis' als gegeven. Bultmann omschrijft het nader als 'das existentiële Wissen um Gott'. De rechte uitlegging van de Schrift staat en valt dan met het antwoord op de vraag, of de vertolker van het Woord Gods zich een 'existenciales Verstehen' der menselijke existentie heeft eigen gemaakt. Alleen zo wordt de weg gebaad, die leiden kan tot een gelovig horen van dat Woord in een 'existentielles Selbstverständnis'.

De Schleiermacherse algemeen christelijke ervaring is verbreed tot de Godsvraag in de menselijke existentie, speciaal van de moderne mens. Maar wanneer is men er zeker van deze moderne mens in zijn existentie recht gedaan te hebben? Is er een algemene religieuze grondtrek te constateren in het bestaan van de tegenwoordige mens? Bestaat die inderdaad in een existentieel weet-hebben van God? En vooral: is dit aangenomen uitgangspunt een betrouwbare grondslag voor de juiste verkondiging van het Woord? Jaspers heeft het standpunt van Bultmann omschreven als de objectiviteit van een in het existentiële denken geobjectiverde subjectiviteit. Bultmann heeft daarop geantwoord, dat zijn eigenlijke probleem het hermeneutische probleem is: hoe de Bijbel zo kan worden geïnterpreteerd, dat hij door de mens kan worden verstaan als het Woord Gods, waardoor hij wordt aangesproken. Het gaat Bultmann om het zichtbaar maken van de vraag der geloofsbeslissing. Daarom wil hij, uitgaande van dat algemene weten aangaande God als een existentieel gegeven in de moderne mens, de Bijbel benaderen en door middel van zijn ontmythologisering de Bijbelse geschriften aanpassen aan het wereldbeeld en levensgevoel van die mens, opdat het punt, waar de echte geloofsbeslissing ligt, zo duidelijk mogelijk aan de dag kan treden.

Vergeleken met de conceptie van Schleiermacher zijn bij Bultmann enkele wezenlijke veranderingen te constateren: de moderne existentiële aanpak van de antropologie is verwerkt en daardoor is het schleiermacherse vrome zelfbewustzijn omgebouwd tot een breder en ook dieper situatie en relatiebewustzijn. Maar bij de theologische strijd aan de grens van het subjectivistische verstaan van de Bijbel gaat ook Bultmann over de schreef, doordat hij het historisch contingente in het openbaringsgebeuren, ja, heel de volheid en verscheidenheid van Gods handelen, zoals dit in de Heilige Schrift tot ons komt, onderwerpt aan een ontmythologiseringplan, dat dit aangenomen algemene 'Vorverständnis' van de moderne mens tot maatstaf heeft.

Bevrijdend is in de theologie van Bultmann de consequent volgehouden visie, dat het in

de Bijbel gaat om de *verkondiging* van Gods daden. Doordat niet voldoende in rekening wordt gebracht, dat het de *ganse* Bijbel is, die deze verkondiging brengt en dat Gods daden uitsluitend in de *historie* van die ganse Bijbel (zowel van het Oude als van het Nieuwe Testament!) naar eigen bedoeling verstaan kunnen worden, slaat deze visie d66r naar de geloofssubjectivistische kant. Aan de grens van het geloofssubjectivisme kan het schriftgebruik alleen zijn Schriftuurlijk evenwicht bewaren, als de geloofsaanvaarding der grote daden Gods niet losgemaakt wordt van de historische realiteiten, waarin zij volgens de Bijbelse mededeling hebben plaatsgevonden. Juist door de historiciteit dezer realiteiten zijn de openbaringsdaden Gods in de Bijbel verankerd in de geschiedenis der mensheid. Zij maakt, dat het 'heil' en het 'feit' aan elkander verbonden blijven, zodat het heilshandelen Gods niet tot een 'idee' of een 'fictie' kan vervagen. Bij inachtneming van de grenzen van het historisme zal de theologische verwerking van de twee-eenheid van daad Gods en historisch gebeuren een werkzame waarschuwing vormen aan de grens van het geloofssubjectivisme. Het streven om de historische Jezus van de Christus der geloofs aanvaarding te scheiden, wordt overbodig en schadelijk, wanneer de realiteit van de daden Gods in de menselijke historie wordt vastgehouden. Het existentiële leven van de mens, in zijn eventuele vraag naar God, wordt zo als antwoord op Gods boodschap tevens in zijn volle ernst verstaan. Wat heeft de mens van onze tijd (en van alle tijden), wiens situatie zo door en door historisch bepaald is, juist in de existentiële vragen van zijn mens-zijn aan eeuwige waarheden? Hoe zullen die, los van de historische contingentie der openbaringsgeschiedenis, hem werkelijk als Woord van God kunnen aanspreken? Waar de beoordeling van wat als heilsdaad Gods kan dienen, aan het subject in zijn situatie wordt overgelaten, wordt aan dat subject, juist existentieel genomen, te kort gedaan. Daarom blijve alle subjectivistische grensoverschrijding gemeden met de belijdenis, dat Gods daden altijd zijn: daden in de historie.

III DE STRUCTUUR VAN DE SCHRIFT

1 *De opbouw van de canon*

De leer van de Heilige Schrift hoort dogmatisch thuis in de pneumatologie. Haitjema heeft de vinger gelegd bij het misverstand, dat kan ontstaan, wanneer met Calvijn en de gereformeerde belijdenisgeschriften de locus de Scriptura vooropgesteld wordt alsof wij daar nog te doen zouden hebben met het formele gedeelte van de geloofsleer. Het mag er nooit om begonnen zijn bij voorbaat onderwerping aan een onfeilbaar schriftgezag te vragen nog voordat de inhoud van de Schrift aan de orde gesteld is. Het gezag van de Schrift ligt juist hierin, dat zij door de *inhoud* de mensen overweldigt en overtuigt. En dit is het werk van de Heilige Geest.

Nu heeft ons onderzoek van het nieuwtestamentisch schriftgebruik uitgewezen, dat de inhoud van de Heilige Schrift als de verkondiging van Gods openbaring niet los staat van de structuur van de ganse Bijbel. Reeds in het Oude Testament komt dit uit in de opbouw van de Joodse canon. En het Nieuwe Testament weerspiegelt diezelfde opbouw in betrokkenheid op de vervulling in Jezus Christus. De inhoud van de Heilige Schrift bepaalt haar structuur. Dit heeft consequenties voor de oude leer van de theopneustie van de Schriften, die door de kerk tot op de huidige dag is gehandhaafd. En tevens voor de reformatorische uitwerking van deze theopneustie in de eigenschappen van de Schrift.

De inspiratie der Schriften is een leerstuk van Joodse origine. In het Nieuwe Testament geldt de theopneustie dan ook primair het ganse Oude Testament. Maar zij werd overgebracht op de apostolische geschriften, toen aan deze in het proces van hun ontstaan gelijk gezag als aan het Oude Testament werd toegekend. Dat dit laatste gebeurde, laat zich, zoals wij zagen, uit het Nieuwe Testament aflezen. Met deze feiten van het schriftgezag voor ogen zal een Bijbelse inspiratieleer de oorspronkelijke Joodse visie op de structuur van het Oude Testament hebben te verwerken. Daarin werd de oeropenbaring van JHWH in de Thora gezien. De overige geschriften werden beschouwd in hun relatie tot de Thora. De maatstaf voor hun canonisatie was, dat zij niets bevatten wat met de Thora in strijd was. In de latere Joodse opvatting krijgt die Thora steeds meer het karakter van een bundel voorschriften. Zo ontstaat de stelling, die algemeen in de rabbijnse theologie wordt gehuldigd, dat de Thora voor Israël voldoende geweest zou zijn, als Israëls zonden niet een nadere openbaring (in de zin dus van een nadere precisering) noodzakelijk gemaakt hadden. Ook in deze rabbijnse opvatting klinkt duidelijk door de hoge waardering voor de Thora als de eigenlijke en reeds volledige Heilige Schrift, waar de Nebiïm en Chetubim als verklarende en verwijzende openbaringsgetuigenissen in concentrische heilshistorische cirkels omheen zijn geschaard. De theopneustie der andere geschriften houdt verband met hun functie ten opzichte van de Thora.

Deze opvatting is ook die van het Nieuwe Testament. De Heilige Geest wordt beleden als de auctor primarius van hetgeen in de Schriften staat. Maar daarbij wordt de geléding van het Oude Testament niet uit het oog verloren. De these, dat de eerste christenen de profeten boven de Thora gesteld zouden hebben, heeft geen grond in de nieuwtestamentische gegevens. Zeker wijst het Nieuwe Testament de wettische

opvatting van de Thora, die door de Joodse theologen uit Jezus' dagen wordt gehuldigd, op besliste wijze af. Dat daarbij dikwijls wordt aangeknoopt bij de kritiek der profeten op alle veruiterlijking en verwettelijking der oorspronkelijke openbaring, betekent geenszins, dat de Thora bij de profeten ten achter gesteld zou warden. Ook voor het Nieuwe Testament blijft de Thora het hart der Schriften, het oergegeven der oudtestamentische Godsopenbaring. Voor het juiste verstaan van de Heilige Schrift is deze erkenning van de openbaringsgeleding van het Oude Testament in het nieuwtestamentische schriftgebruik van grote betekenis. Daardoor wordt het openbaringsverband, waarin een schriftwoord voorkomt, bij de uitlegging van de Schrift op de voorgrond gesteld. Immers, dit openbaringsverband is een beslissend gezichtspunt voor de wijze, waarop in het Nieuwe Testament de Schriften worden geciteerd en toegepast. Voor de inspiratieleer betekent dit, dat binnen de theopneustie van de ganse Heilige Schrift recht moet worden gedaan aan de openbaringsstructuur van het Oude Testament, zoals deze in het schriftgebruik van het Nieuwe Testament uitkomt.

Bovendien vertoont de structuur van de nieuwtestamentische canon overeenkomst met die van het Oude Testament. De openbaring Gods in Christus is het oergegeven van het Nieuwe Testament, dat in de overige geschriften wordt vertolkt. Christus komt op de plaats van de Thora als einddoel der Wet. In Hem heeft God zich geopenbaard. En die Christusopenbaring beweegt zich in de prediking voort tot de einden der aarde en de einden van de tijd. Hoe dit in zijn werk gaat, vertellen de verdere boeken van het Nieuwe Testament. Maar de inhoud is en blijft: Jezus Christus en zijn volbrachte werk. Daar wordt niets wezenlijks aan toegevoegd, als zijn gemeente haar gang door de geschiedenis volbrengt. In de kerkdiensten van de oude kerk werden naast het Oude Testament allereerst de geschriften gelezen, die herinneringen der apostelen aan Jezus' daden en woorden bevatten. Dat is dus de stof der Evangelien. Later voegden zich daarbij de Paulinische brieven en de berichten omtrent de daden der apostelen. Er is in de ontwikkeling van de liturgie der eerste eeuwen een duidelijke onderscheiding in de overgang van de geschriften, die van Jezus vertellen (*Evangelium*), naar die, welke spreken over het leven en werk van zijn apostelen (*Apostolus*). De vraag, of reeds Justinus onze nieuwtestamentische Evangelien heeft gekend dan wel een ander geschrift, is verschillend beantwoord. In elk geval spreekt hij over de *stof* van de Evangelien, die gelezen werd. En dat is voor ons doel voldoende. Daarmee komt overeen, dat ook het beroep op de Schrift in de oudchristelijke literatuur al spoedig naast Wet en Profeten als bron noemt de woorden van Christus. Daarna volgen de geschriften der apostelen. Het voornaamste bestanddeel daarvan wordt gevormd door de Paulinische brieven. Aan het einde van de 2e eeuw was van een derde groep naast het Evangelium en de Apostolus nog geen sprake, hoewel de overige geschriften afzonderlijk toen reeds met meer of minder gezag in de samenkomsten der gemeenten op allerlei plaatsen werden gelezen. De volgorde van de boeken in de nieuwtestamentische canon wisselde aanvankelijk nogal.

Zo zijn uit de eerste vier eeuwen de volgende rangschikkingen bekend:

1. Evangelien, Handelingen, katholieke brieven, Paulinische brieven, Openbaring;
2. Evangelien, Handelingen, Paulinische brieven, katholieke brieven, Openbaring;
3. Evangelien, Paulinische brieven, Handelingen, katholieke brieven, Openbaring;

4. Evangeliën, Paulinische brieven, katholieke brieven, Handelingen, Openbaring.

Het is moeilijk na te gaan, welke motieven in de verschillende delen der oude kerk tot de diverse rangschikkingen hebben geleid. In alle staan echter de Evangeliën voorop als de verkondiging der openbaring van God in Christus. Het gehele verloop der canongeschiedenis laat zien, dat daaraan in de eerste plaats zijn toegevoegd de Paulinische brieven, die al vroeg als bundel een eenheid vormden, inclusief de Hebreeënbrief; en later de overige nieuwtestamentische geschriften. De overeenkomst met het ontstaan van de oudtestamentische canon valt op. De Evangeliën komen te staan naast de Thora, de Handelingen met de Paulinische brieven en de Hebreeënbrief naast de Nebiim, de katholieke brieven met de Openbaring van Johannes naast de Chetubim.

Zo is de nieuwtestamentische canon een weerspiegeling van de oudtestamentische. De structuur is dezelfde. En deze opbouw van de ganse Heilige Schrift in haar parallelle delen komt overeen met de inhoud, die wordt vertolkt. De verkondiging van het Nieuwe Testament is een herhaling in vervulling (*repetitio in plenitudine*) van de oudtestamentische boodschap. De verkondiging herhaalt zich. De inhoud blijft wezenlijk onveranderd. Het zijn de openbaringsdaden Gods, die worden doorgegeven. Alleen wordt in het Nieuwe Testament alles, óók de prediking van Thora, Nebiim en Chetubim, op Jezus Christus betrokken als op de Vervuiler van al wat als Woord Gods gesproken en geschreven is.

Zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament is het Woord Gods gegroepeerd rondom een aantal heilsfeiten, die als de grote daden Gods in de geschiedenis worden doorgegeven. En reeds in de oudtestamentische geschriften vormen die heilsfeiten een samenhangend geheel. Het zijn allemaal daden, die Israëls God in de werkelijkheid en de geschiedenis der mensen en volken heeft gedaan. Deze innerlijke samenhang van de openbaringsdaden wordt in het schriftgebruik van het Nieuwe Testament niet verbroken, doch veeleer bevestigd. Dezelfde God van Israël is het, die ook in Messias Jezus zijn daden heeft verricht. De heilsfeiten van Wet en Profeten hebben in Christus hun doel en blijvende betekenis gekregen. Dit geldt voor de geschiedenis van Abraham. Hij heeft de dag van Christus gezien. Het betreft eveneens Mozes en de wetgeving. Christus brengt de volheid van Mozes' werk en Hij is het doel en de eigenlijke betekenis van de Wet. Ook de uittocht uit Egypte en de intocht in Kanaän worden gezien in het licht van Christus' verlossingswerk. En het Davidische koningschap is in Hem voorgoed gevestigd. De vervulling in Christus omvat mede de schepping, waarvan Hij het Hoofd is en die door Hem tot aanzijn kwam en bestaat. Zo komt het ganse Oude Testament naar zijn heilsstructuur volgens het Nieuwe Testament eerst ten volle tot zijn recht in Christus. Zijn daden brengen de zin van de Schrift aan het licht. Zijn geboorte, zijn lijden en dood, zijn opstanding en verheerlijking, de uitstorting van zijn Geest bewerken dat heil, waarvan de Schriften spraken.

Het schriftgebruik van het Nieuwe Testament en de canonische parallellie van de beide delen der Heilige Schrift, evenals de materiële overeenkomst in de boodschap van deze beide delen, die in het nieuwtestamentische kerugma geheel op de persoon en het werk van Messias Jezus is geconcentreerd, vormen overtuigende argumenten voor de stelling, dat in de theologische ontvouwing van de leer der Heilige Schrift met de totale structuur van de Bijbel ernstig rekening gehouden moet worden.

Speciaal de leer van de eigenschappen der Schrift ontvangt bij de erkenning en

verwerking van deze in de Bijbel gegeven structuur nieuwe perspectieven. De reformatorische grondregel, dat de Schrift zichzelf uitlegt (*Scriptura sui interpres*), laat een reeks vragen open, die in de dogmatische bezinning beantwoord moeten worden: hebben alle schriftplaatsen een zelfde functie in het geheel van de Schrift? wat moet er gebeuren, als de ene plaats tegenstrijdig is aan de andere? Hoe kunnen schriftgedeelten van zeer uiteenlopende inhoud de éne verkondiging dienen? Deze vragen komen, bij het gezichtspunt van de structuur der heilsopenbaring, zoals dat uit het Bijbelse schriftgebruik is gewonnen, en de daarmee overeenkomende opbouw van de canon op hun juiste plaats te staan. En de eigenschappen der Schrift, zoals deze in de reformatorische dogmatiek zijn ontwikkeld ten dienste van een schriftverklaring volgens de norm der Schrift zelve, krijgen meer reliëf. In deze leer der vier eigenschappen, namelijk het *gezag* (*auctoritas*), de *noodzaak* (*necessitas*), de *duidelijkheid* (*perspicuitas*) en de *genoegzaamheid* (*sufficientia seu perfectio*), is een indrukwekkende poging gedaan om het sola Scriptura naar alle kanten veilig te stellen en te consolideren.

Maar de wijze, waarop met deze eigenschappen in de praktijk gewerkt moet worden, bleef wat onduidelijk. Juist op dit punt kan het een belangrijke verheldering betekenen, indien de structuur van de canon in rekening wordt gebracht.

(1) Onder de traditionele eigenschappen van de Schrift neemt *de auctoritas* een aparte plaats in. Eigenlijk staat zij meer bóven dan náást de andere. Het gezag der Schrift is de vooronderstelling van haar noodzakelijkheid, duidelijkheid en genoegzaamheid. De gehele christelijke kerk heeft steeds het gezag der Schrift erkend. Ook tussen Rome en de Reformatie is dit als zodanig niet in geding. Wel verwerpt Rome, dat de andere eigenschappen uit dit gezag voortvloeien. Zij heeft deze consequentie niet nodig, omdat voor haar het gezag der Schrift rust in dat van de kerk. De Reformatie erkent geen instantie, die normatief boven of achter het schriftgezag zou staan, dan alleen God zelf, zoals Hij juist in en door de Schrift spreekt. Daarom kan de reformatorische theologie nooit van de Schrift op de kerk terugvallen. Zij heeft de pretentie met de Schrift zelve te kunnen uitkomen. Dit noodzaakt haar het geloofs a priori van het schriftgezag nader uit te werken en duidelijk te maken, hoe de Schrift als volstrekte autoriteit werkzaam is in de kerk. Daartoe dient de reeks van eigenschappen. Zij rusten in het gezag der Schrift en vloeien eruit voort. Het is dan ook correcter de *auctoritas* uit de reeks te halen en voorop te plaatsen als het fundamentele uitgangspunt voor alle eigenschappen. Wie de inspiratie van de Schrift belijdt, kan niet anders dan haar ook als gezaghebbende bron en norm voor geloof en leven aanvaarden. Maar wie haar in dit opzicht een láátste gezag toekent, moet van dit gezichtspunt uit aantonen, dat zij in zichzelf genoeg, onmisbaar, duidelijk en volledig is. Langs deze lijn heeft zich dan ook de dogmatische ontvouwing van de locus de Scriptura reeds in de eerste eeuw na de Reformatie ontwikkeld. Daarbij gaat dus de autopistie voorop: de Schrift is geloofwaardig in zichzelf, zonder een andere steun of achtergrond dan die van de Heilige Geest.

(2) Dan volgt de *necessitas*: de Schrift is noodzakelijk voor het heil.

(3) Verder de *perspicuitas*: de Schrift is duidelijk en doorzichtig.

(4) En ten slotte de *perfectio* of *sufficientia*: de Schrift is volledig en compleet voor de zaligheid der mensen.

Hoewel de *autopistie* der Schrift in de theologie der Reformatie van het begin af een belangrijke rol heeft gespeeld, is zij daar merkwaardigerwijze niet tot een zelfstandige eigenschap naast andere geworden. Bijna altijd gaat de bespreking van het 'gezag' der Schrift in de dogmatieken der Reformatie over in een uiteenzetting van haar autopistie, die direct uit de volstrektheid van dat gezag voortvloeit. Maar dit geldt evengoed voor de noodzakelijkheid, duidelijkheid en genoegzaamheid. Het gezag en de autopistie der Schrift vallen dan ook niet geheel samen en moeten wel onderscheiden worden, zoals dit ook moet gebeuren met het testimonium Spiritus Sancti en de autopistie der Schrift. Het heeft daarom goede zin om de autopistie met de andere eigenschappen apart te behandelen. De bedoeling is de blijvende betekenis en praktische bruikbaarheid van elk dezer eigenschappen dogmatisch te belichten vanuit de structuur der Schrift.

2 *De autopistie van de Schrift*

Voor de Reformatie behoort tot het schriftgezag, dat de Schrift in zichzelf geloofwaardig is zonder enige steun of achtergrond dan die van de Heilige Geest zelf. Onder de voorlopers der Reformatie is het met name John Wiclif, die deze autopistie der Schrift duidelijk heeft geleerd zonder overigens het woord te gebruiken. De Schrift is voor hem het waarachtige fundament der kerk. Het is blasfemie het gezag van kerkelijke verordeningen gelijk te stellen met dat der Schrift. Dezelfde gedachten keren terug bij Johannes Pupper van Goch, die opkomt voor de exclusieve autoriteit der Schrift, en bij Johannes van Wesel, van wie in het protocol van het kerkelijk proces, dat tegen hem werd gevoerd, staat geschreven, dat naar zijn mening het geloof zich niet moet richten naar Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, noch naar de concilies, maar alleen naar de Heilige Schrift. In de reformatiestrijd treedt steeds duidelijker aan de dag, dat het bestaan en voortbestaan der Reformatie staat en valt met de handhaving van de geloofwaardigheid der Schrift in zichzelf. Het is een innerlijke noodzakelijkheid, die uit het wezen der geestelijke worsteling voortvloeit, dat aan reformatorische zijde de autopistie der Schrift wordt ontwikkeld als het kernpunt der schriftleer en aan rooms-katholieke zijde de autopistie der kerk. Op deze wijze wordt zichtbaar, waar bij de wederzijdse erkenning van de auctoritas der Schrift de lijnen beslissend divergeren.

Het is niet voldoende om te zeggen, dat het *wezen* der Reformatie is de aanvaarding van de autoriteit der Schrift. Dat behoort ook nog wel tot het wezen van het rooms-katholicisme. Het gaat in de Reformatie meer om de enige en genoegzame, ja, de exclusieve autoriteit van de Heilige Schrift in absolute zin. Zo komt het, dat in de reformatorische leerontwikkeling het gezag der Schrift zich toespitst in de autopistie der Schrift, die door Rome nadrukkelijk wordt verworpen. Naar reformatorische overtuiging heeft de Schrift geen instantie nodig, die over haar uitlegging beslist. Zij doet dat zelf. Dit noemde men vroeger wel de auctoritas causativa der Schrift.

Deze leer van de autopistie der Schrift riep een probleem op, waar de theologische bezinning steeds mee bezig is. Dit probleem is vervat in de vraag, of elk schriftwoord gelijke geloofwaardigheid heeft. Wie bij de beantwoording van deze vraag niet in het dualistische vaarwater van een Bijbel-in-de-Bijbel terecht wil komen, zal theologisch waar moeten maken, welke plaats een schriftwoord in het geheel van de Bijbel heeft, als het niet zonder méér overdraagbaar wordt geacht naar de eigen tijd. Hier raken wij het

probleem van het organisme der Schrift. Dit is voor het protestantisme een veel aangelegener probleem dan voor het rooms-katholicisme, omdat met het loslaten van het kerkelijk gezag als de laatste en hoogste instantie de Schrift voor het reformatorisch christendom de enige autoriteit is, die in de kracht van de Heilige Geest het beslissende woord spreekt.

Luther heeft deze problemen aangevat vanuit het hart van het christelijk geloof: *de openbaring Gods in Christus*. Hij kwam tot de bewering, dat iets nog niet apostolisch is, omdat het door de apostelen is geleerd, maar alleen, als het Christus predikt. Van dit gezichtspunt uit zag hij het ene Bijbelboek dichter bij het middelpunt der openbaring dan het andere. Ook wijzigde hij zijn oordeel nogal eens. Het boek Esther achtte hij eigenlijk meer dan alle andere boeken waard om buiten de canon gesloten te worden. De brief van Jacobus noemde hij een strooien brief en hij was overtuigd, dat Jacobus er wel eens naast is. Over de Openbaring van Johannes oordeelde hij later veel milder dan in zijn voorrede op het Nieuwe Testament, toen hij de mening uitsprak, dat Christus er niet in werd geleerd. Maar al de kritische uitingen van Luther over sommige Bijbelboeken betekenen zeer bepaald *niet* een aantasting van het gezag der Schrift als uitgangspunt van zijn schriftgebruik. Daarvoor zijn Luther's uitspraken over de betekenis van de ganse Bijbel als Woord van God veel te duidelijk. Hij wil met zijn theologische waardering van de diverse Bijbelse geschriften niet de deur openen voor een subjectieve willekeur. Wat hij doet, is veeleer een poging om aan te geven, op welke wijze de Schriften samen van binnen uit één geheel vormen. Als principe, dat de ganse samenhang bepaalt, noemt hij de Christusopenbaring, die het hart vormt van de nieuwtestamentische en, door de betrokkenheid van het Oude en Nieuwe Testament op elkaar, ook van de oudtestamentische geschriften. De uitwerking van de rangschikking volgens dit principe brengt hem tot de onderscheidingen, die hij binnen de canon meent te moeten maken. Binnen de canon betekent voor hem echter altijd binnen de bundel der geïnspireerde Schriften.

Dit geldt ook van de Zwitserse hervormers en hun kritische uitlatingen omtrent sommige Bijbelboeken. Zo is bekend, dat Zwingli moeite had de Openbaring van Johannes gelijk te stellen met de andere Bijbelboeken.

En Oecolampadius kende aan de laatste hoofdstukken van Daniël, de brieven van Jacobus en Judas, 2 Petrus, 2 en 3 Johannes niet dezelfde Goddelijke autoriteit toe als aan de andere Bijbelse geschriften.

Calvijn is van de eerste hervormers het voorzichtigst in zijn kritiek. Bij zijn beoordeling der nieuwtestamentische Bijbelboeken vraagt hij speciaal naar het *apostolisch* karakter der geschriften. Omdat de Hebreënbrief een apostolisch geschrift is, doet het er voor Calvijn niet toe, dat hij Paulus onmogelijk voor de schrijver kan houden. En voor 2 Petrus volgt hij dezelfde redenering. Van een theologische beoordeling der Bijbelboeken, zoals Luther poogt te ondernemen, is bij Calvijn geen spoor te vinden. Hij gewaagt van de bijzondere zorg der Voorzienigheid, waardoor aan de kerk deze schriftelijke openbaring is geschonken. En verder is het de sterke uitbouw van het testimonium Spiritus Sancti, die het hem mogelijk maakt zich niet te bekommeren om de innerlijke orde van de canon. Of en in hoeverre een schriftwoord als openbaringswoord Gods wordt verstaan, is immers geheel een zaak, die tot het werk van de Heilige Geest behoort. Wel spreekt Calvijn over de schone samenhang der delen onderling, maar tot een nadere uitwerking van deze samenstemming komt hij niet.

Het zou aan Coccejus voorbehouden zijn een even grootse als eenzijdige ordening van de schriftinhoud te ontwerpen in zijn federaaltheologie. De twee gezichtspunten, waarnaar hij deze ordening aanbrengt, zijn: het Verbond en het Rijk (foedus en regnum) van God. Hij gaat uit van de reformatische leer van de eigenschappen der Schrift en poneert dan de stelling, dat de Bijbel een levend organisme is; een lichaam, waarin elk lid een eigen functie heeft. In ieder deel spreekt het geheel mee. Wie het Oude Testament verwaarloost, doet ook te kort aan het Nieuwe en omgekeerd. Het geheel van de Schrift is een machtige symfonie, een volledig symmetrisch bouwwerk. De harmonie van de delen maakt het geheel doorzichtig en klaar. De Bijbelboeken geven wederkerig elkanders uitlegging. Het is één waarheid en één leer, die alle geschriften beheerst. G. Schrenk heeft in zijn studie over de theologie van Coccejus de lijn der verbondstheologie vanaf de reformatoren nauwkeurig nagegaan. Bij Coccejus komt het tot een naar alle kanten en tot in onderdelen uitgewerkte periodisering der heilsgeschiedenis in een reeks van tijdperken, waarbij het ene verbond het andere aflost. Hoewel Coccejus eigenlijk aan de rijksgedachte het hoofddaccent verleent, krijgt de verbondsgedachte in zijn theologie steeds meer de overhand. Met de idee van het Godsrijk is nu eenmaal moeilijker een periodensysteem op te bouwen dan met die van het Verbond, omdat in de laatste de menselijke factor meer mee kan spelen. In het rijk als uitdrukking van de heerschappij Gods zit iets onveranderlijks, dat niet in een afwisseling van perioden zich van lager tot hoger kan ontwikkelen. En dit laatste is bij Coccejus zozeer het geval, dat hij terecht komt bij een antithetische verhouding tussen Oud en Nieuw Testament. Het Verbond in zijn historische ontwikkeling is voor hem middel tot verwerkelijking van het rijk. Hij leest de contemporaine geschiedenis rechtstreeks af uit de Bijbel. De waarheid Gods wordt geheel ingevouwen in een streng doorgevoerde historische systematiek. Dat de gevaren van biblicistische en historicistische grensoverschrijdingen in het Bijbelgebruik zo niet voldoende worden afgeweerd, ligt voor de hand. Daarbij wordt bovendien aan de Schrift een historisch ontwikkelingsschema opgelegd, waardoor de veelzijdigheid en veelsoortigheid der in de Schrift doorgegeven verkondiging der daden Gods in de historie worden verstikt. Van Coccejus lopen verbindingen naar vele navolgers, die zijn gedachten op eigen wijze verwerken. Allereerst is Bengel te noemen. Zijn systematisering van de wereldhistorie en van de kerkgeschiedenis onder eschatologisch gezichtspunt is zonder Coccejus ondenkbaar. Als eenheidsbegrip hanteert hij dat van de *heilsorde*: de economie van het heil. Dit is de openbaring van de macht Gods, die in de historie werkzaam is. Ook hij onderscheidt trappen in de voortgang der tijden, maar hij is in de indeling soberder dan Coccejus. Het waarheidsgehalte in Bengel's centrale begrip der heilseconomie slaat om in een verkorting der veelvoudigheid van het Bijbels openbaringsgetuigenis, doordat het te consequent op ieder schriftonderdeel wordt toegepast. Reeds vóór Bengel komen aan Coccejus verwante gedachten voor bij de Engelse dissenter Richard Baxter, die de Schrift als een organisme beschouwt en de delen vanuit het geheel der Schrift wil verklaren.

Als zelfstandige voortzetting van Coccejus' grondgedachten kan ook de theologie van G. Menken worden genoemd. De Coccejaanse detailsystematiek laat hij vallen. De centrale gedachte van het rijk Gods behoudt hij als het gezichtspunt, waaronder hij de ganse Bijbelinhoud samenvat. Met een consequent volgehouden theologie van het

Godsrijk verbindt hij een even consequent biblicisme. De heilsgeschiedenis wordt door hem in een keurige synchronistische geschiedenistabel geplaatst met nauwkeurig aangegeven jaartallen. Ook hier wreekt zich de opzet om de ganse Schrift onder één theologisch begrip te willen vangen. Deze opzet moet wel te kort doen aan de rijkdom der Bijbelse verkondiging.

In dit verband moet ook worden genoemd J. C. K. Hofmann, die enkele grondlijnen van Coccejus op originele wijze heeft verbonden met de filosofische ideeën, die in zijn tijd de wetenschap beheersten. Met name Schelling's idee van een universele geesteshistorie nam hij op in zijn theologie der geschiedenis. Dit geheel kreeg bij hem een biblicistische achtergrond. Alle historie moest uit de Schrift afgelezen kunnen worden. De nawerking van de federale heilshistorische Bijbeluitlegging is duidelijk. Zij remt de mogelijkheid van een vrije Schriftuurlijke exegese der Schrift sterk af.

Ten slotte is er nog J. T. Beek, die de Schrift beschouwt als een organisme met vele geledingen. Het principe, waarnaar de ganse Bijbel moet worden ingedeeld, is voor hem: Christus als de Waarheid. Dit grondprincipe werkt hij naar drie kanten uit: de Waarheid boven ons, de Waarheid door ons en de Waarheid in ons (of de logica, de ethiek en de fysica der christelijke Waarheid). Daarnaast volgt hij een historische lijn: de openbaring in de paradijstoestand, de openbaring van Gods toom, de openbaring van de genade en de openbaring van het christendom, waarin genade en toom Gods worden voleindigd in de gerechtigheid, langs de weg van heiligheid en heiliging. Deze ontwikkeling verloopt in tijdvakken. De eenheid ligt in het grote heilsplan Gods, de oeconomia, die in een historische ontwikkeling door de ganse Bijbel heen zichtbaar wordt.

In elke systematisering van de schriftinhoud volgens één enkel principe zit het gevaar van een min of meer gewelddadige aantasting van de concrete schriftgegevens. Ook de heilshistorische indeling in verbondsperioden kan nooit volledig recht doen aan de structuur van de Heilige Schrift, zoals deze zichzelf presenteert. Want daarin gaat het niet primair om een opeenvolging van tijdperken in een historische lijn, maar veel meer om hetgeen in elk tijdperk de houding is ten opzichte van de door God gegeven openbaring. In het Oude Testament is de oeropenbaring vervat in de Thora. Het openbaringsgehalte van een oudtestamentische schriftplaats is gelegen in de verhouding van zo'n plaats tot de Thoraopenbaring. Dat is een hermeneutische grondregel, die aan de structuur van het Oude Testament ontspringt. En voor het Nieuwe Testament geldt hetzelfde. De oeropenbaring is daar gegeven in de Evangeliën als mededeling van de verschijning Gods in Jezus van Nazareth. Het schriftgebruik van het Nieuwe Testament moet de afzonderlijke perikopen zien in hun relatie tot die eigenlijke openbaring. Dan pas kan de vertolking adequaat zijn aan de eigen bedoeling van het schriftwoord. Zoals Paulus ook zelf de onderwerpen, waar hij over schrijft, onmiddellijk tegen deze achtergrond der openbaring zet: als het bijvoorbeeld gaat over de houding van slaaf tot Heere en omgekeerd (Eféze 6 : 59) of over de houding van de vrouw in de gemeentesamenkomst (1 Cor. 11 : 316), dan argumenteert hij steeds vanuit de verhouding, die God in Christus heeft gesteld, of vanuit het gebod Gods van Jezus de Heer. Het *God-in-Christus* staat op de achtergrond. De verhoudingen en levensvormen worden in Christus gezien en zo tot op hun diepste verband met de openbaring van God gepeild.

Hiermee maakt het Nieuwe Testament een koene geloofssprong via de lijn der vervulling: dat in het Oude Testament alles in betrekking tot de Thora wordt verstaan, ontvangt zijn zin en onthulling in de nieuwtestamentische betrokkenheid der dingen op de Christusopenbaring. Wat daar in de Schriften van de vaders bedoeld werd als uitstraling van de Thora Gods door de eeuwen, is aan het licht gekomen in de komst van Jezus Christus tot zijn volk. En daarom is alles alleen maar goed te verstaan van Hem uit. Daarbij moet echter de structuur van Oud en Nieuw Testament beide en zo die van heel de Schrift worden gerespecteerd. Rondom het komen van God in Christus is de ganse Bijbel gegroepeerd: zowel de Thora met haar getuigenissen en doorwerkingen in Nebiim en Chetubim als de Evangelien met de vertolking en doorwerking daarvan in de Handelingen en de Paulinische brieven (de Nebiim van het Nieuwe Testament) en in de katholieke brieven met de Openbaring van Johannes (de Chetubim van het Nieuwe Testament).

Op deze wijze komt de historische voortgang van het heil Gods door de eeuwen tot zijn recht. Het is de Thora, die met Israël op weg is door de geschiedenis. De Thora spreekt van de oorspronkelijke daden van JHWH, van Zijn theofanieën en van Zijn trouw. Daar reiken schepping en verbond elkaar de hand. Daar is het patroon van alles wat gebeurt: het handelen Gods met zijn mensen. Zo draagt Israël in de Thora het oergetuigenis van Gods daden mee door de eeuwen. Maar dan moet het naar de structuur der Schrift aldus worden opgevat: het is de God en Vader van Jezus Christus, die deze gang met zijn volk volbrengt. En tegelijk is het ook in omgekeerde richting waar: het is de God van de Thora, die in Christus tot de wereld kwam en met zijn kerk is tot de voleinding der wereld. Het historische verloop en de heilsbetekenis beide komen op hun juiste plaats en in de rechte verhouding te staan. Inderdaad gaat zo héél de Schrift spreken in elk deel. De wijsheid van het Spreukenboek speelt zich af in de levensruimte van de Godsopenbaring, die aan Abraham en Mozes eens en voorgoed was gegeven, aan David later bevestigd en door de profeten verkondigd. En hoe zouden wij weten, dat die Godsopenbaring in Jezus Christus is verwerkelijk, als het Nieuwe Testament het ons niet zei? Ziedaar de eenheid der Schrift, die uit de structuur van de canon naar voren springt. De heilsfeiten van het Oude Testament vormen het raam van de oudtestamentische canon. Zo is het niet alleen door de Joden, maar ook door de christenen verstaan. Dat blijkt heel duidelijk uit het nieuwtestamentisch schriftgebruik. En in de heilsfeiten van het Nieuwe Testament wordt openbaar, waar het de God van Israël in zijn verkiezing van eeuwigheid om begonnen is.

De structuur van de Schrift is die van de heilsdaden Gods. Daarin is elk onderdeel opgenomen. En zo heeft ook elk schriftwoord gezag. Het draagt met zich mee de relatie tot het handelen Gods met de mensheid. Van een meer of minder aan gezag is geen sprake. Het is dit ene openbaringsgezag, dat in elke afzonderlijke Bijbelperikoop zich laat gelden. De autopistie van de Schrift is structureel bepaald door de wijze, waarop zij de heilsverkondiging in haar canonische opbouw doorgeeft. Deze autopistie is alleen overtuigend voor wie in het geloof nadert tot de grote daden Gods. De Schrift is in haar volstreekte geloofwaardigheid slechts evident, doordat de Heilige Geest het hart van de gelovige opent voor haar Goddelijke waarheid. Zo heeft de autopistie haar noodzakelijke keerzijde in liet testimonium *Spiritus Sancti*, waardoor het gegeven van de Bijbel gaat leven als het geïnspireerde Woord Gods. Het perfectum van het eenmaal gesproken en geschreven Woord kan niet als actuele boodschap worden aanvaard

zonder het praesens van het werk van de Geest. En omgekeerd is in het werk van de Geest het nu van het spreken Gods inhoudloos zonder het gegeven van de Schrift. Deze nauwe verbondenheid van de autopistie der Schrift en het testimonium Spiritus Sancti gaat terug op de correlatie van Woord en Geest in de heilsbedeling, die kenmerkend is voor de theologie der Reformatie. Onder dit voorbehoud van de werking des Geestes vindt de autopistie der Schrift voor het geloof haar bevestiging en verduidelijking in de structuur van de Bijbel zelve.

Zij bestaat in de relatie van elk der delen van de canon tot de Godsopenbaring in de Thora. Deze Godsopenbaring nam in Jezus van Nazareth de gestalte van een mens aan. 'Het Woord is vlees geworden en heeft onder ons gewoond' (Joh. 1 : 14).

3 *De noodzakelijkheid van de Schrift*

Met de leer van de *necessitas sacrae Scripturae* heeft de reformatorische theologie naar twee kanten een duidelijke grens getrokken. Rome en het anabaptisme werden tegelijk afgewezen. Voor Rome is de Schrift wel gezaghebbend voor de waarheid, maar niet beslist onmisbaar. Die onmisbaarheid geldt het pauselijke leergezag, maar niet de Bijbel. De kerk kan de Schrift desnoods wel missen, maar omgekeerd de Schrift niet de kerk. Als norm der Waarheid is de Schrift van betekenis, maar beginsel der Waarheid is zij niet. De grote rooms-katholieke theoloog uit de Contra-Reformatie, Bellarminus, heeft op scherpzinnige wijze bestreden, dat de Schrift noodzakelijk zou zijn voor de zaligheid. Zijn argumenten komen op het volgende neer:

1. In de tijd vóór Mozes is er geen geschreven Woord Gods geweest.
2. In de oudtestamentische tijd hebben velen nooit een Heilige Schrift gehad of gekend.
3. Ook de eerste christengemeenten moesten het er zonder stellen.
4. Na de verbreiding van het Evangelie hebben vele bekeerde volken lange tijd zonder de Heilige Schrift geleefd, omdat de Bijbel nog niet in hun taal vertaald was. Het valt zonder meer op, dat in alle gevallen, die Bellarminus noemt, de mondelinge overdracht van Gods openbaring wel degelijk werkzaam was. De Bijbel was aanwezig in de vorm der getrouwe overlevering of der nauwkeurige weergave. Immers hetgeen in de Bijbelboeken schriftelijk werd gefixeerd, is niets anders dan wat van mond tot mond tevoren was doorgegeven en bewaard. Het klopt niet met de feiten, dat een tegenstelling of afwijking wordt gesuggereerd tussen hetgeen in de tijd vóór het ontstaan der Bijbelse geschriften aan Woord Gods bestond en hetgeen daarna schriftelijk werd opgetekend. En dat in de tijd na de Bijbel, door gebrek aan het boek als zodanig of door het ontbreken van een vertaling, velen hebben geloofd zonder zelf het boek in handen te hebben gehad, wil nog niet zeggen, dat zij van de Bijbelinhoud verstoken waren. Het gaat bijvoorbeeld niet aan om op grond van het analfabetisme van mensen, die voor het eerst met het christelijk geloof in aanraking komen of ook van gelovigen, die nooit lezen of schrijven hebben geleerd (zoals er in vroeger eeuwen ook in christelijke landen velen geweest zullen zijn), te concluderen, dat de Bijbel dus niet noodzakelijk is. De feitelijke afwezigheid van het boek en de feitelijke onmacht om het te lezen betekenen toch geenszins, dat de inhoud van de Bijbel niet bekend is. Deze bekendmaking gaat ook bij degenen, die een Bijbel bezitten en gebruiken, voor een belangrijk gedeelte via de 'levende verkondiging van Gods Woord' (Heidelberger Catechismus, antwoord 98). Het is onjuist om in de gevallen, waarin gehéél langs deze weg de bekendmaking met de

Bijbel moet plaatsvinden, te beweren, dat het zonder de Schrift dus ook wel zou gaan. Want de Schrift en niets anders dan de Schrift brengt ons het Evangelie van Gods openbaring. Ook in de vorm der mondelinge overdracht is het die 'Schrift', waar het om gaat. Achter Bellarminus' argumentatie zit dan ook iets anders: namelijk de premisse, die bij Rome nog altijd leeft, dat in volstrekte zin niet de Schrift, maar de kerkelijke leertraditie noodzakelijk is.

Ook het anabaptisme, of breder genomen het spiritualisme, dat in diepste zin de Bijbel niet nodig meent te hebben, wordt door deze typisch reformatorische stelling, dat de Schrift onmisbaar is tot behoud, afgewezen. Het spiritualisme neemt directe vormen van openbaringskennis of openbaringservaring aan, die het minstens náást, maar meestal bóven de Schrift stelt. Reeds in de eerste eeuwen heeft de kerk de strijd hiertegen moeten voeren in eigen boezem. Wij kunnen teruggaan tot de apocriefe *Acta Apostolorum*, met hun rijke uitbouw van pneumatische ervaringen rondom de apostelfiguren, om te ontdekken, hoezeer in de oude kerk deze directe weg van openbaringsmededeling werd gewaardeerd. Maar de ganse kerkgeschiedenis tot de 6e eeuw vertoont het opkomen en weer verdwijnen van soms krachtige bewegingen met een direct pneumatische inslag. Zo stelden de *montanisten* het enthousiasme van het oerchristendom tegenover het officiële kerkelijke ambt. Reizende profeten en profetessen, die rechtstreekse Godsopenbaringen ontvingen, waren hier zeer in ere. De kerkvader Tertullianus is door de montanistische visie gegrepen. De invloed van deze beweging is van de 2e tot in de 6e eeuw merkbaar geweest. Ook de *enkratieten* met hun verering voor profeten, die uit de Geest weten te spreken, kunnen hierbij genoemd worden. Bij hen overheerste overigens een strenge ascetische levenshouding. De *novatianen* streefden naar een zuiver kerkelijk leven van geestelijke personen. De pneumatische inspiratie was hun maatstaf. De novatiaanse kerk heeft zelfs tot in de 7e eeuw bestaan. Meer dan een eeuw hebben de *meletianen* zich weten te handhaven. Het ingekeerde leven, dat door directe inwerkingen des Geestes in de mens wordt gedragen, was hun ideaal. Ook de *donatisten*, die in de 4e eeuw de kerk bijna hebben overspoeld, hadden een sterk pneumatische inslag. Optatus van Mileve en Augustinus zijn theologisch tegen hen te velde getrokken. Deze worsteling van enthousiaste bewegingen om tot verzelfstandiging te komen, is ten einde gelopen, toen de kerk voor al zulke naar het heretische neigende stromingen een kerkelijke plaats inruimde binnen het kloosterwezen. Men kan zeggen, dat de uitbouw van de kloosters aan de pneumatische stromingen, die voor de kerk gevaarlijk hadden kunnen worden, een eigen bedding verschafte. Blijvende scheuringen werden daardoor vaak voorkomen.

In de latere middeleeuwen keert de begeerte naar een leven uit de onmiddellijke werking van de Geest terug bij *Katharen* en *Albigenzen*, *Fratricelli* en *Begharden*, bij vromen als Joachim van Floris en Amalrik van Bena. In de middeleeuwse mystiek, zowel met orthodoxe signatuur (Bernard van Clairvaux, Hugo van St. Victor) als van pantheïstische soort (Eckehart, Tauler, Van Ruusbroec), wordt eveneens de directe aanschouwing Gods gezocht. Het is duidelijk, dat de noodzakelijkheid van de Heilige Schrift in al deze spiritualistische en mysticistische nevenverschijnselen van de geschiedenis der kerk in de middeleeuwen gemakkelijk werd losgelaten. Ook waar de Schrift nog wel hoog gewaardeerd werd, moest zij voornamelijk dienen tot ondersteuning en bevestiging der rechtstreekse Godservaringen. Toch werd in de middeleeuwen het spiritualisme natuurlijk niet van dit gezichtspunt uit beoordeeld of

bestreden, omdat voor de officiële kerk van Rome zelf de onmisbaarheid der Schrift in laatste instantie evenmin gold.

Eerst in de controverse tussen Reformatie en anabaptisme wordt de noodzaak van het overgeleverde Woord Gods een beslissend punt voor de theologische discussie. De wederdopers trekken consequent de scheiding tussen het uitwendige schriftwoord en de innerlijke verlichting door de Geest. De Reformatie houdt vast aan de onlosmakelijke band tussen die beide. De *necessitas Scripturae* wordt het scharnier, waar de tegenstelling om draait. Voor Thomas Münzer voltrekt de openbaring zich door ingevingen van de Geest. Johann Denk spreekt over de Schrift als slechts een getuigenis van mensen en stelt daartegenover *het innerlijke woord* als principe der heilsopenbaring. Sebastian Franck wijst het gezag van de Schrift rondweg af. En Kaspar Schwenkfeld, die de grote betekenis van de Schrift nadrukkelijk erkent, acht haar toch niet noodzakelijk. Het geloof is volgens hem niet aan de Schrift gebonden. Via V. Weigel en J. Böhme zet deze lijn zich voort. Het is Robert Barclay, die de grondslag legt voor de religieuze gemeenschap der *Quakers*, waarin het innerlijke licht tot leidend principe is verheven. In de confrontatie met dergelijke vormen van spiritualisme werd de reformatorische theologie genoodzaakt de noodzakelijkheid der Schrift krachtig te verdedigen.

Het probleem, dat door deze reformatorische leer om nadere opheldering vraagt, is vervat in de vraag, of er toch ten aanzien van de onmisbaarheid binnen de Schrift zelf niet een onderscheid moet worden gemaakt. Het kan toch niet worden ontkend, dat bepaalde hygiënische voorschriften voor de Israëlieten tijdens hun woestijntocht zacht gezegd minder noodzakelijk zijn voor het geloof van de christen dan de Tien Geboden of dat Paulus' aanwijzingen voor het dragen van de sluier door de vrouw als zij in de gemeente profeteert minder onontbeerlijk zijn voor het christelijk geloof dan zijn boodschap aangaande de rechtvaardiging zonder de werken der Wet. Moet er geen gradatie in de *necessitas* der Schrift worden aangebracht? Dit is dan ook meermalen geschied. Men behoeft slechts te denken aan de achteruitstelling van het Oude Testament, zoals deze telkens weer is toegepast. Schleiermacher, die in het algemeen reeds de noodzaak van de Schrift verzwakt, doordat hij de Schrift ziet opkomen uit het geloof der christelijke geloofsgemeenschap, ontzegt aan het Oude Testament de gezaghebbende betekenis, die hij wel aan het Nieuwe Testament toekent. Dit hangt samen met zijn openbaringsbegrip. Openbaring is voor Schleiermacher een overdracht van Goddelijke kracht in het bewustzijn van anderen. 'Anfangspunkt' van zulk een overdracht is het Godsbewustzijn van grote figuren, die van tijd tot tijd verschijnen. In dit opzicht is Christus een hoogtepunt, in vergelijking waarmee alles wat verder voor openbaring kan doorgaan dat karakter weer verliest. Zo heeft met de verschijning van Christus ook het Oude Testament dit openbaringskarakter in strikte zin verloren.

Daarom zou Schleiermacher het Oude Testament liever als een aanhangsel aan het Nieuwe toegevoegd zien.

Op grootse wijze heeft Kohlbrügge aan de hand van het schriftgebruik van Jezus en de apostelen de in zijn tijd heersende mening, dat het Oude Testament een verouderd boek zou zijn, bestreden. Ten onzent heeft A. A. van Ruler zich in de laatste jaren tot vertolker gemaakt van de aan Schleiermacher's opvatting precies tegengestelde mening, dat het Nieuwe Testament niet meer is dan een aanhangsel (een 'lijstje van verklarende aantekeningen achterin') bij het Oude. Overigens blijkt Van Ruler in een latere

publicatie het plus van het Nieuwe ten opzichte van het Oude Testament niet uit het oog te verliezen, dat dan bestaat in: de Godheid van Christus. Maar hij wijst erop, dat het Oude Testament evenzeer een plus bezit ten opzichte van het Nieuwe: het rijk Gods. En deze beide verbinden zich in de Messianiteit van Jezus. In beide gevallen, waarin het ene Testament als niet meer dan een aanhangsel bij het andere wordt beschouwd, wordt:

1. *aan de betekenis van Christus in het middelpunt van de Bijbel te kort gedaan;*
2. *de structuur van de Bijbel verstoord.*

Op het eerste heeft G. Wingren de aandacht gevestigd. Hij betoogt, dat Christus de Heere is midden op de grens der beide schriftbundels. Hem louter tot het Nieuwe Testament te rekenen en van het Oude Testament uit te sluiten, is onjuist. Maar het is even onjuist het Oude Testament alleen als Heilige Schrift te beschouwen, die Christus reeds bevat, en het Nieuwe Testament louter als een aanhangsel aangaande de uiterlijke vervulling der oudtestamentische Schrift op te vatten. Bij beide opvattingen loopt men gevaar Christus in een boek op te sluiten, zodat Hij niet ten volle als Heere der Schriften wordt erkend. Christus rijst op tussen de naar voren en naar achteren wijzende geschriften van de Bijbel. Als Hij er niet was, zou er geen aanleiding zijn deze verschillende geschriften tot één boek samen te voegen en het geheel 'biblia', de ganse Heilige Schrift, te noemen. Hij heeft zelf niets geschreven. Hij is de Heere der Schriften. Zij zijn dienaren van Hem, dragers van zijn Leven. De Schriften onderwerpen zich aan Hem en plaatsen Hem in het middelpunt.

Ten onzent heeft met name K. H. Miskotte in zijn boek over *de zin van het Oude Testament* de eenheid der beide delen van de canon in hun wederzijdse afhankelijkheid van elkaar uiteengezet. Hij stelt het 'Woord' als de werkelijkheid, waaronder zowel het Oude als het Nieuwe Testament gesubsumeerd kan worden. Maar dan het Woord als 'getuigenis aangaande de stem van God'. Het verbindt de 'Naam' en de 'geschiedenis', zoals zij op ons afkomen en ons ááangaan. Het 'tekort' van het Oude Testament bestaat in de veelheid der gegevens, die als 'verschillende vormen van het 'berith' hun eenheid en de grond van hun eenheid niet klaar tonen'. Daarvoor is het Nieuwe Testament onontbeerlijk. Het 'tegoed' van het Oude Testament is, dat er momenten in tot hun recht komen, die in het Nieuwe Testament op de achtergrond zijn geraakt. Tot deze 'rand der gedachten' in de Schrift behoren: de scepsis, de opstand, de erotiek, de politiek. Met deze en een veelheid van dergelijke gedachten betoogt Miskotte, hoezeer de beide delen der Heilige Schriften elkaar niet kunnen missen in het leven en de verkondiging der kerk.

Dat ook de *structuur* van de Schrift wordt miskend, wanneer een der Testamenten bij het andere ten achter gesteld wordt, moge hier bijzondere nadruk ontvangen. Een consequente doorvoering toch van deze gedachtegang schakelt een deel van de Bijbel uit van de *necessitas* der Schrift, die de Reformatie heeft geponeerd. Bij Schleiermacher wordt het Oude Testament dan ook vrijwel overbodig. De inspiratie past hij uitsluitend toe op de nieuwtestamentische geschriften. Zij zijn voldoende als norm voor de christelijke kerk. Tegen een dergelijke partiële buitengebruikstelling van de Schrift verweert zich de leer van de onmisbaarheid der Schrift evenzeer als tegen de achteruitzetting van het ganse geschreven Woord bij het directe inwendige spreken van de Geest in het spiritualisme. Het reformatorische *sola Scriptura* gedooft niet, dat een gedeelte van de Bijbel als minder gezaghebbend uit het geheel wordt gelicht. Elke concessie op dit punt treft het reformatorische christendom in het hart. De wel héél

kleine Duitse Bijbel, die het nationaalsocialisme na uitzuivering van alle Joodse bestanddelen nog overliet, is een waarschuwend teken geweest tegen elke selectie. Ook als er geheel andere normen worden gehanteerd dan die der 'deutsche Christen' uit de nazitijd, blijft elke scheiding tussen het noodzakelijke en overbodige in de Schrift een inbreuk op haar canonieke gezag.

Daarom is ook de stelling, dat Gods Woord slechts ten dele op de Bijbel betrekking heeft, onaanvaardbaar. Dit dualisme hebben wij ook reeds vanuit het verkondigingskarakter van de gehele Schrift moeten afwijzen. Hier moet deze afwijzing worden herhaald op grond van de structuur van de canon.

Ten onzent is dit schriftdualisme in de laatste decennia krachtig bepleit door G. J. Heering. Hij aanvaardt, dat Gods Woord *in* de Bijbel is en door het geloof wordt herkend, maar dat de Bijbel Gods Woord *is*, ontkent hij te enen male. De motivering hiervan is niet evenwichtig. Terecht poneert Heering, dat Christus en de Schrift 'elkaar niet dekken'. Maar dat ligt in de belijdenis, dat de Bijbel Gods Woord is, ook niet opgesloten. Niemand zal de uitspraak voor zijn rekening nemen: 'Christus is de Schrift' of: 'Christus is niet méér dan de Schrift'. Doch dat van de Schrift in haar geheel onmogelijk gezegd kan worden, dat zij 'Christum treibt' (zoals Heering het formuleert), is wel heel boud gesproken. Juist van de Schrift in haar geheel heeft de Reformatie dit nu beslist wél gezegd. Ook Luther, die voor de delen der Schrift, op zichzelf genomen, daar wel eens vraagtekens bij plaatste.

'Wanneer men de totaliteit der Schrift tot Gods Woord verheft en tot het credendum maakt van het christelijk geloof, daar verduistert de divinatie', schrijft Heering. Hier komt een spiritualiserende tendens om de hoek kijken, die niet met de reformatorische grondpositie te verenigen is. Het laatste oordeel is dan 'aan het op het Woord gerichte getuigenis des Heiligen Geestes' en niet aan het geschreven Woord, dat krachtens datzelfde getuigenis als Woord van Gód is gehoord en aangenomen. Dat de Reformatie deze laatste weg is opgegaan, geeft Heering toe. Maar hij vindt dat bedenkelijk. Doch het gaat erom, dat de Reformatie zeer beslist weigerde het laatste oordeel te leggen in de macht van een instantie buiten de in het *testimonium Spiritus Sancti* verstaane Schrift: hetzij dit het leergezag van de kerk is, hetzij de geloofsovertuiging van het subject, al is deze ook op het Woord gericht. Het standpunt der oude remonstranten, dat door Heering als derde naast het rooms-katholieke en het anabaptistische wordt omschreven als 'autonomie van de aan Christus gebonden consciëntie in het verstaan van de Heilige Schrift', lijkt mij dan ook heel wat dichter bij de reformatorische belijdenis te staan dan dat van Heering zelf. Immers, de aan Christus gebonden consciëntie heeft juist daarin haar autonomie ten diepste prijsgegeven, dat zij de binding aan de Christus van de Schriften vooropstelt als begrenzing van haar vrijheid. In Heering's eigen formuleringen is deze binding minder duidelijk te vinden.

Wanneer de onmisbaarheid voor een deel van de Schrift wordt opgegeven, is de Bijbel aan de willekeur van de gebruiker overgeleverd. En hoewel het onmiskenbaar is, dat in het geheel van de Schriften vele gedeelten voorkomen, die geen openbaringsgehalte hebben, zodra zij uit het totaalverband worden gelicht, mag daarom aan de neiging een selectie van Woord Gods uit de Bijbel samen te stellen geenszins worden toegegeven. Want juist in samenhang met het geheel der Schriften ontvangt elk deel zijn eigen plaats en onmisbaarheid. Het is de structuur van de Bijbel, zoals deze in het Nieuwtestamentisch schriftgebruik duidelijk wordt erkend, die ons verder brengt in de

wijze, waarop de *necessitas Scripturae* in de praktijk gehanteerd moet warden. De delen moeten worden doorgelicht tot op hun verband met het openbaringsgebeuren, dat het centrum is van de canon. Dit verband is reëel, historisch. Het bestaat niet in de idee, maar in de werkelijkheid van een volk, dat zijn gang door de eeuwen volbrengt (het Oude Testament) en in de werkelijkheid van een gemeente, die op haar weg door de geschiedenis haar geloof heeft te realiseren (het Nieuwe Testament). Daarom behoren de hygiënische voorschriften voor het volk Israël op zijn woestijnreis inderdaad bij het geheel van de Schrift als Woord van God. Zij zijn onmisbaar voor het juiste verstaan van de oeropenbaring van Gods omgang met zijn volk. Zij maken zichtbaar voor alle tijden, dat de God Israëls niet een God van ideeën en waarheden is, maar de Alle-dag-God van het gewone leven. Zo draágt het 'Ik ben de Heere, uw God' in het boek Leviticus de regelingen van de dagelijkse gang der dingen. En evenzo zet Paulus een op zichzelf wel zeer gewone kwestie als het dragen van de sluier door de vrouw in samenkomsten (een zaak, die uiteraard door gewoonte wordt bepaald) in de samenhang van de openbaring Gods in Christus Jezus. Elke vermelding dient mee tot de verduidelijking van de onweerstandelijkheid van de openbaringsrealiteit voor het leven van elke dag. Zo wil het de structuur van de Schrift zelve.

Miskotte wijst op 'de bijzondere aard van het schrifttotaal' als de boodschap, die de kracht is, 'waarvan elk lid der zinsgeleding leeft'. 'Wij lezen de oude *geslachtsregisters* en de schijnbaar zonder opzet neven elkander geschikte namen tonen, dat ze, in keuze en orde, gezanten der bóódschap zijn'. 'Wij lezen *verhalen*, die ons geheel schijnen op te gaan in de profane geschiedenis, tot wij bemerken, dat hier een antitype opgesteld is van de naïeve theocratie, die tot de elementen van de boodschap behoort en een politieke actualiteit heeft'. 'Wij lezen *rechtsregels en rituele voorschriften*, nuchter, precies en van hinderlijke casuïstiek; en de Hebreeënbrief is er, om deze als 'schaduw' aan te wijzen; niettemin leeft in de omtrekken daarvan een ingehouden hartstocht voor de heiliging van het gewone leven, en de weerglans van het geloof, dat tot op de bellen der paarden zal geschreven zijn, dat zij JHWH zijn gewijd'. 'Wij lezen *psalmen*, die ons niets anders schijnen te vertolken dan het hulpgeschrei van een gekweld mens, maar we behoeven slechts nauwlettender te luisteren om te merken, dat daar één roept, omdat hij zich beroepen mag op de Naam, en zijn roepen zelf is nog een wijze om van de Openbaring te *getuigen*'. 'Wij lezen de geschriften der *chokma*, die zich soms sceptisch aan ons voordoen, en zien te midden van de neerslachtigheid de grote spreuken van Gods trouw aan de mens en aan de aarde uitschijnen over ónze moedeloosheid'. In al deze onderscheiden delen weerspiegelt zich een geschiedenis . . . de geschiedenis van de verkondiging van Gods Naam.

Israëls geschiedenis en het leven van elke Israëliet zijn in de oudtestamentische geschriften rondom *de Thora* gerangschikt. In de historische lotgevallen van het volk en in de zorgen en vreugden van de enkeling is de God van de Thora – de God van Abraham, Izak en Jakob – erbij. Hij houdt de gang der historie tóch in Zijn hand. Dat zegt de canon van het Oude Testament tot in al zijn onderdelen. Daarom kan er niets van worden gemist, alsof het in de lof van JHWH geen rol zou kunnen spelen.

De wording en voortgang der gemeente en het bestaan van elk christen zijn in het Nieuwe Testament gegroepeerd rondom *de openbaring Gods in Jezus van Nazareth*. In

de geschiedenis van zijn kerk, in de nood en voorspoed van elke gelovige is de God en Vader van onze Heere Jezus Christus nabij. Hij leidt de dingen toch en doet ze medewerken ten goede. Dat zegt de canon van het Nieuwe Testament tot in elke perikoop. Daarom is niets daarvan onmisbaar, alsof het geen betekenis zou hebben voor de grootmaking van Gods daden.

En de samenvoeging van de beide delen van de canon tot de Heilige Schrift der christelijke kerk legt getuigenis af van de eenheid en onafscheidelijkheid, waarmee voor het christelijk geloof het Oude en Nieuwe Testament bijeen behoren. Daarmee is beleden, dat het die God van het ganse Oude Testament is, die in Jezus Christus als Heere der wereld wordt aanbeden. De canonvorming is een gebeuren van geloofs-christelijk belijden. Met alle menselijke zwakheden, die nu eenmaal alle belijden aankleven. Nochtans zegt heel de structuur der Heilige Schrift voor allen, die de Schrift als Woord van God hebben verstaan, dat geen detail van het leven der gemeente noch van het leven der enkelingen onbelangrijk is voor de God van alle barmhartigheid, die geen andere is dan de God van Israël.

De *necessitas* van heel de Heilige Schrift moet ten volle worden gehandhaafd. Dat eist de canonische opbouw van heel de Bijbel in zichzelf. Daar zijn geen eenheidsprincipia voor nodig, hoezeer zij theologisch ook verantwoord mogen lijken. De Schrift zelf staat voor de onontbeerlijkheid van al haar delen.

4 *De duidelijkheid van de Schrift*

De duidelijkheid der Schrift, die door de Reformatie tegenover Rome krachtig werd geponeerd, is tot op heden een theologisch twistpunt, waarin die twee lijnrecht tegenover elkaar staan. Beide gaan ervan uit, dat de Heilige Geest als de auctor primarius ook de ware uitlegger is van de Schrift. Maar in de uitwerking van dit uitgangspunt gaan de wegen diametraal uiteen: de Rooms-katholieke theologie verbindt hieraan de these, dat de Schrift zó duister en moeilijk te verstaan is, dat alleen het onfeilbaar leergezag van de kerk deze uitlegging van de Geest met afdoende zekerheid kan geven, terwijl de reformatorische theologie daartegenover juist leert, dat die verlichting van de Heilige Geest het ieder gelovige mogelijk maakt de eigen bedoeling van de Schrift te verstaan, omdat deze voor het geloof eenvoudig en helder is. Zo wordt van Rooms-katholieke zijde de nadruk gelegd op de onduidelijkheid van de Schrift. De Heilige Geest heeft de opheldering hiervan aan de kerk toevertrouwd. Van reformatorische zijde wordt met kracht de duidelijkheid van de Schrift geleerd. De Heilige Geest laat zich in de vertolking binden aan de Schrift zelf. Dan is de Schrift haar eigen vertolkster. Tussen Rome en de Reformatie staat de vraag, wie de legitieme interpreet van de Heilige Schrift is: het kerkelijk leergezag of de Schrift zelf.

De *onduidelijkheid* van de Bijbel wordt bij Rome naar twee kanten belicht, zowel naar de menselijke als naar de Goddelijke kant. Bellarminus heeft hier veel aandacht aan besteed. Hij maakt in de Schrift onderscheid tussen wat er gezegd wordt (*res*) en de wijze, waarop dat gebeurt (*modus*). Ten aanzien van beide concludeert hij, dat de dingen in de Bijbel alleronduidelijkst tot ons komen. Wat betreft de Goddelijke mysteriën van triniteit, incarnatie, sacramenten, engelen, Gods werk in de mens, predestinatie en zoveel meer is de grootste inspanning nodig om er precies achter te komen, met een maximum aan risico, dat het toch niet juist wordt begrepen. En de profetieën aangaande

de toekomst zijn zodanig, dat er nauwelijks iets te denken is, wat moeilijker en duisterder zou zijn. Op de wijze van *æggen* gaat Bellarminus veel uitvoeriger in. Wat die *modus* betreft, noemt hij een ganse reeks duisterheden op: 1. tegenstrijdigheden; 2. woorden en zinswendingen, die meer dan één betekenis kunnen hebben; 3. redeneringen, die niet af zijn; 4. beweringen, die pas verstaan kunnen worden uit wat later volgt; 5. typisch Hebreeuwse zegswijzen. Ten slotte wijst hij erop, hoe degenen, die de mond vol hebben van de duidelijkheid der Schrift, het nodig oordelen zulke uitvoerige schriftverklaringen te schrijven en het onderling over die verklaringen vaak lang niet eens zijn. Dat pleit niet voor die helderheid. Met veel aanhalingen uit de Schrift en uit de werken der tegenstanders zet Bellarminus aan zijn argumenten kracht bij. Het gehele betoog loopt uit op de onmisbaarheid van de kerk, die in deze veelheid van duisterheden de weg moet wijzen en de uitlegging moet vaststellen.

Ook de *Encycliek Providentissimus* (1893) schrijft naar de Goddelijke kant de onduidelijkheid der Schrift toe aan het karakter der Goddelijke geheimen, die de menselijke rede ver te boven gaan en spreekt zelfs van een 'heilig duister' (*religiosa obscuritas*), dat over de Schrift ligt. Een ietwat onduidelijke positie neemt W. H. van de Pol in, die aan de Heilige Schrift 'wel dege lijk het kenmerk van een zekere *perspicuitas* toekent'. Hij staat hierin onder de rooms-katholieke theologen vrijwel alleen. Ook hij trekt zich overigens onmiddellijk weer terug achter de verschillende interpretaties van de Schrift en de daaruit voortvloeiende 'elkaar bestrijdende en verwerpende leringen' en landt dan weer veilig bij de uitspraak, 'dat temidden van zoveel menselijke onzekerheid en verdeeldheid de enig betrouwbare norm uitsluitend gelegen is in de uitspraken van de Heilige Kerk'.

Toch blijft bij hem een zekere onklarheid bestaan, omdat hij de oorzaak voor de noodzaak van een kerkelijke uitlegging niet aan de kant van de Schrift wil zoeken, maar uitsluitend de gebrekkigheid van de mensen, ook als gelovigen'. De consequentie hiervan zou zijn, dat de Schrift *in zichzelf* wel duidelijk is en het kerkelijk leergezag niet nodig heeft. De algemene rooms-katholieke opvatting is evenwel, dat de Schrift ook op zichzelf beschouwd de leertraditie van de kerk, waaruit zij is voortgekomen en die over de schat harer waarheden waakt, niet kan missen. Op grond van deze overweging wordt door paus Leo XIII in zijn *Consilium studiis Sacrae Scripturae* van 1902 de Bijbelstudie uitsluitend aan de geestelijken aanbevolen. In de *Syllabus seu collectio erratum modernorum* van paus Pius IX (1864) worden samen met de socialistische en communistische verenigingen ook de protestantse Bijbelgenootschappen veroordeeld. Zo sterk was het verzet tegen de poging om aan iedereen een Bijbel in handen te geven! In onze tijd luwt dit verzet zienderogen. Zelfs is een Bijbelse renaissance bij Rome op te merken, die niet alleen een opleving van de Bijbelstudie onder theologen heeft teweeggebracht, maar ook de belangstelling voor de Bijbel bij de gelovigen in het algemeen krachtig stimuleert. Een duidelijk officieel symptoom van dit Bijbels reveil in de kerk van Rome was reeds in 1920 de encycliek *Spiritus Paraclitus* van paus Benedictus XV, waarin deze alle christenen aanspoort de Evangeliën, de Handelingen en de Brieven dagelijks door te nemen, opdat zij hun tot vlees en bloed worden. Daarmee stelt hij zich achter de doelstelling van het 'Genootschap van de Heilige Hieronymus' deze Bijbelboeken in alle christelijke gezinnen te brengen, opdat ieder zich gewenne aan de dagelijkse lezing en overdenking daarvan. Paus Pius XII grijpt hierop terug in een instructie aan de docenten voor het Bijbelonderricht in de

priesterseminaries van 1950. Zij moeten bedenken, dat de Schrift van Godswege aan de kerk is toevertrouwd niet slechts om haar te bewaren, maar ook om haar uit te leggen. Dit moet gebeuren in de naam en geest van de kerk. Er wordt ook voortvarend gewerkt aan nieuwe Bijbeluitgaven voor belangstellende kerkgangers. Het kan niet tot de wezenlijke bedoeling van de rooms-katholieke kerk behoren de Heilige Schrift zoveel mogelijk buiten het bereik der leken te houden. Als maar het kerkelijk leergezag als hoogste instantie voor de uitlegging wordt erkend. Dat is de kwestie, waar het om draait en die tussen Rome en de Reformatie in geding is. Met de leer van de duidelijkheid of doorzichtigheid van de Schrift heeft de reformatorische theologie op besliste wijze een theologische grens getrokken.

Door Luther reeds is de helderheid van de Schrift vergeleken met *de zon, waarvan het schijnsel alle andere lichten overtreft*. Er is op aarde geen duidelijker boek geschreven. Het is een belediging van de Heilige Schrift, als men zegt, dat zij duister is en niet zo duidelijk, dat iedereen daaruit zou kunnen leren, wat hij voor geloof en leven nodig heeft. Melancthon spreekt zich in dezelfde zin uit. Wat voor het verstaan van de rechte leer vereist is, acht hij in de Bijbel zeer duidelijk te vinden. En zo krijgt de perspicuitas sacrae Scripturae een vaste plaats in de oud-Lutherse dogmatiek: *de Schrift is volkomen duidelijk wat betreft de leerstellingen inzake geloof en zeden; de regel des geloofs kan iedereen uit haar aflezen*.

Zwingli keert zich fel tegen degenen, die de klare waarheid van het Woord Gods trachten te verduisteren. Hij noemt de duidelijkheid van dat Woord, dat het de mens licht geeft om de stem van God te verstaan. Het laat hem niet in het duister dwalen. Calvin spreekt over de duidelijkheid der Schrift bij voorkeur in verband met de majesteit van het Woord van God. In de Schrift spreekt God z6 duidelijk, dat er niet aan te twifelen is, dat haar leer van Goddelijke oorsprong stamt. Ook in de calvinistische theologie is *de leer der perspicuitas* al spoedig een vast bestanddeel van de locus de Scriptura. Zanchius noemt de Heilige Schrift duidelijk in hetgeen nodig is voor de kennis der zaligheid en voor de ware vroomheid. De met de Geest Gods begiftigde mens, die nauwkeurig leest en de woorden en zinnen in zich opneemt, kan de inhoud gemakkelijk verstaan.

Uit de wijze, waarop door de oudste reformatorische theologen de perspicuitas van de Schrift werd ontwikkeld, blijkt allereerst, dat deze duidelijkheid niet onbeperkt werd opgevat, maar betrokken werd op de leer der zaligheid, die de mens tot geloof nodig heeft. Verder is de duidelijkheid der Schrift niet los van het geloof gezien. Wie niet gelooft, zal van de heilswaarheid, die de Bijbel brengt, niets verstaan. Alles rust hier in het geheim van het *testimonium Spiritus Sancti*. Daarom betekent duidelijkheid der Schrift volgens reformatorisch besef allerminst, dat alles in de Bijbel even helder en eenvoudig is, zodat iedereen de dingen bij het lezen onmiddellijk zou vatten; of dat er geen verborgenheden Gods in voorkomen, die het begrip der mensen te boven gaan; of dat hij geen duistere plaatsen zou bevatten, die grondige studie vereisen. Zowel naar de menselijke kant van de vorm der Schrift als naar de Goddelijke kant van de inhoud kan een grote mate van duisterheid worden toegegeven, zonder dat daardoor de leer van de duidelijkheid der Schrift ook maar in het minst wordt ondermijnd. Luther gebruikt in dit verband het beeld van een stad met in het midden een marktplein, waar allerlei straten en stegen op uitkomen. Op de markt staat een bron voor algemeen gebruik (fons

publicus). Deze bron bevindt zich duidelijk zichtbaar in het volle licht. Wie zich ergens in de straatjes of bij de stadswal bevindt, kan haar op dat moment niet zien. Toch is zij daar aanwezig in onveranderlijke duidelijkheid. En allen, wier ogen op het marktplein zijn gericht, kunnen daarvan getuigen. Luther ontkent dus niet, dat de duidelijkheid der Schrift in de praktische toepassing allerlei moeilijkheden overlaat, die niet zo maar even zijn op te lossen.

Hier ligt het misverstand van Bellarminus, die meent aan de reformatorische positie ten aanzien van de Schrift afbreuk te kunnen doen door zoveel mogelijk tegenstrijdigheden en duistere dingen op te sporen. Een enkele keer komt ook aan protestantse zijde een soortgelijk misverstand voor, zij het in omgekeerde zin, dat men aan de Schrift een *absolute* duidelijkheid tot in alle details toekent. De factische moeilijkheden worden dan louter op rekening van het verduisterde menselijke verstand gezet. Een volstrekte duidelijkheid van de Schrift in empirisch-factische zin, los van de factor van Geest en geloof, is geen reformatorisch leerstuk. De noodzaak van bestudering en vertolking van de Bijbel is van meet af door de Reformatie op de voorgrond geplaatst. Waar het in de perspicuitas der Schrift om gaat, is, dat de moeilijkheden en duisterheden, die aan de Schrift inherent zijn, niet met behulp van enig gezag buiten haar mogen worden benaderd, maar uitsluitend vanuit de Schrift zelf. De toespitsing van deze leer wordt daarom gevormd door de bekende stelling, dat Schrift met Schrift verklaard moet worden. Hoe dit moet gebeuren, is een vraagstuk, waar een Schriftuurlijke theologie altijd mee bezig blijft.

- Als grondregel is daarbij steeds aangenomen, dat de meer duistere plaatsen van de Schrift verklaard moeten worden aan de hand van de duidelijke. De waarheid van een duistere uitspraak komt ook wel in een duidelijke voor. Wie het onduidelijke niet kan begrijpen, moet zich houden aan wat wel duidelijk is.
- Een tweede regel is, dat de *analogia fidei* wordt gevolgd. Daarmee werd bedoeld, dat men wilde blijven binnen de algemene lijn van het Schriftuurlijk belijden der kerk van oudsher.
- Een derde regel is, dat men zich houdt aan de letterlijke uitlegging van wat er staat. Eerst als de letter van de Schrift geen opheldering geeft, met de *analogia fidei* in strijd komt, of tot absurditeiten voert, mag van een exegetische naar de diepere zin gebruik worden gemaakt, bijvoorbeeld door tropologische of allegorische verklaring, doch de laatste niet dan in het uiterste geval.

Toch blijft, ondanks deze in vele opzichten nuttige regels, het grote probleem, welke de orde van behandeling is voor de toepassing ervan. Zonder gebruiksaanwijzing kan men ook met deze voorschriften nog in de grootste willekeur terecht komen. Immers: welke tekst mag met welke andere worden verklaard en hoe mag de onderlinge verhouding dezer teksten worden gesteld? In hoever is de *analogia fidei* bindend dan wel slechts richtinggevend? en wanneer mag men concluderen, dat de letter der Schrift niet tot de gewenste duidelijkheid in de interpretatie kan voeren, zodat tot een 'geestelijke' exegetische overgegaan moet worden? Deze vragen wijzen op een onopgeloste immanente problematiek in het protestantse schriftgebruik. Nu lijkt dit alles erger dan het is. Want voorop gaat het grote axioma, dat de Schriften ons God willen doen kennen (Calvijn) of Christus verkondigen (Luther). Dit is in wezen hetzelfde, want ook voor Calvijn is er slechts waarachtige Godskennis in Jezus Christus. Naar reformatorisch inzicht heeft alle vertolking van de Schrift Christusboodschap te zijn. Met dit axioma is een belangrijk

baken uitgezet, dat de koers van elke Schriftuurlijke Bijbeluitlegging bepaalt.

Ook hiermee is echter weer een vraagstuk opgeworpen, dat nog steeds niet tot een oplossing is gebracht. Het is in het bijzonder de periode van het historisch-kritisch Bijbelonderzoek geweest, waarin de kwestie van de Christusprediking uit de gånse Bijbel, speciaal uit het Oude Testament, onontwikkbaar aan de orde is gesteld. In vroeger eeuwen was dit probleem niet zo nijpend. Men hield zich doorgaans wel aan de letterlijke exegese van de Schrift, maar als deze niet gemakkelijk bij Christus uitkwam, bestond er weinig scrupule om met behulp van de analogie, de typologie of de allegorie vlotweg toch christologische toepassingen te maken. De historisch-kritische Bijbelstudies hebben in dezen tot zeer grote voorzichtigheid gemaand. De overtuiging heeft veld gewonnen, dat op deze wijze de zin der Schrift, zoals die tot ons komt, gemakkelijk geweld wordt aangedaan. Er is een algemene schroom onder theologen om snelle overstapjes te maken naar de vergeestelijking van de Bijbel. Juist de eerbied voor de Bijbeltekst als zodanig, die door de historische kritiek onmiskenbaar is toegenomen, noopt tot grote behoedzaamheid. Toch is het nog steeds de Christusprediking, die gebracht moet worden. De hervormers hebben een beslissende greep gedaan, toen zij heel de Schrift doorzichtig hebben verklaard tot op des mensen heil in Christus, tot op Gods verlossend handelen in Hem. Miskenning hiervan zou betekenen het loslaten van een grondmotief in de schriftbeschuwing der Reformatie. Wat méér is: daarmee zou tevens de belangrijkste lijn in het schriftgebruik van de Schrift zelf (overeenkomstig de duidelijke nieuwtestamentische gegevens) zijn verloochend. Maar het is eveneens onmogelijk terug te gaan tot achter de historisch-kritische verworvenheden, voor zover deze het bestand van de Schrift hebben gerespecteerd.

Het was Wilhelm Vischer's eerste deel over *het Christusgetuigenis van het Oude Testament*, dat in de dertiger jaren van onze eeuw dit vraagstuk op verrassende wijze in discussie bracht. Hij deed een belangrijke poging de resultaten van het historisch-kritisch Bijbelonderzoek in te voegen in de aloude reformatische waarheid, dat de essentie der Schriften Jezus Christus is. Toch ontkwam hij niet aan een rechtstreekse christologische interpretatie van de oudtestamentische gegevens, waardoor aan de structuur niet alleen van het Oude Testament, maar ook van de ganse Heilige Schrift geen recht gedaan werd. Van blijvende waarde was zijn poging echter zeker, doordat hij een begin had gemaakt, waaruit zich een theologische vernieuwing van de hermeneutiek van het Oude Testament kon ontwikkelen.

Terecht is erop gewezen, dat de veelvormigheid en dynamiek van het oudtestamentisch geloofsgetuigenis, die door het historisch, het godsdiensthistorisch en het literatuurhistorisch onderzoek van de laatste eeuw aan de dag gekomen zijn, de exegese van de Schrift in een situatie hebben gebracht, die geheel nieuw was. In brede kring werd het als een verrassing ervaren, toen steeds duidelijker werd ontdekt, dat alleen al bij het doorgeven van de werkelijke bedoeling van de afzonderlijke oudtestamentische getuigen in hun eigen canonisch verband de Christus wordt aangetroffen. Hij is voor het geloof reeds aanwezig in de geschiedenis van het Oude Testament (maar dan ook realiter in de geschiedenis!), zodat geen nooduitvluchten van vergeestelijking of rechtstreekse en gewild aandoende christologische toepassingen nodig zijn om de klare Christusboodschap uit het ganse Oude Testament te vernemen en door te geven. De structuur van de Heilige Schrift, zoals deze in het schriftgebruik van het Nieuwe

Testament zichtbaar wordt, kan ook in dit opzicht van dienst zijn.

Miskotte heeft hier ten aanzien van de opdracht der exegete lijnen getrokken, die een afronding beduiden van de theologische bezinning der laatste decennia op dit gebied. Hij wordt niet moede erop te wijzen, dat niets in de exegete van de Schrift met de grondstructuren van het Oude Testament in strijd mag komen, 'Waar men deze grondstelling niet erkent, moet men trachten op een of andere wijze de éénheid van het Woord aan den dag te brengen. Maar daarmee wordt aan één of aan enkele gezichtspunten een zelfstandigheid verleend, die de autoriteit van het Woord te na komt.

De eenheid der Schrift is in de teksten alomtegenwoordig, maar nergens als een gegevenheid aanwijsbaar en toegankelijk. Daarin ligt juist een belofte, die ons voortlokt.

De structuur van het Oude Testament is dezelfde als die van de gehele Schrift. De delen en de afzonderlijke Bijbelplaatsen, de historische retrospecties en de uitzichten naar de toekomst, de liederen en levenslessen, de liturgische aanbidding en het visionaire perspectief, alles is volkomen duidelijk in het gebeuren, waarvan deze structuur der Schrift de neerslag is: *de gang van Israëls God met Zijn volk en met de gemeente van Israëls Messias Jezus*. Dit is geen perspicuitas, die zonder moeite wordt gezien. Voortdurend schriftonderzoek is nodig. Daarbij blijkt het te gaan om méér dan louter Schrift met Schrift te verklaren, de duistere schriftplaatsen door de heldere te verduidelijken, slechts de analogia fidei te volgen en voort te schrijven van de letterlijke naar de diepere zin (hoewel het dat alles óók kan zijn!). Het gaat om een dóórzien en doorlichten van de schriftplaatsen tot op hun relatie met de God en Vader van Jezus Christus, onze Heer. Die relatie is er krachtens de verbondsgeschiedenis en mitsdien krachtens het canonisch verband van elk gedeelte in het geheel. En de aard van dat verband is uitgedrukt in de structuur der Schrift: rondom de Thora der oer-openbaring zijn de Nebiïm en Chetubim van het Oude Testament gerangschikt en rondom de oeropenbaring van de Evangeliën de Nebiïm en Chetubim van het Nieuwe Testament. Daar tussenin staat Jezus de Christus. Wat is Oud en wat is Nieuw? Het is *alles* nieuw geworden in Hem, die deze twee tot één gemaakt heeft!

Dit is de blijvende perspicuitas sacrae Scripturae. Het is de opdracht van elke exegeet de dingen in de Bijbel op hun plaats in de canon te laten en zo hun perspectief naar en vanuit Israëls God in zijn Messias in niet aflatende gehoorzaamheid te onthullen.

5 *De genoegzaamheid van de Schrift*

Ook de leer van de *sufficiëntia* of *perfectio* der Heilige Schrift is door de reformatorische theologie ontwikkeld in de controverse met Rome en de geestdrijvers. In deze leer wordt uitdrukking gegeven aan het geloof, dat de mens voor zijn heil buiten de boodschap van de Bijbel niets nodig heeft.

Bij Luther reeds is de gehele theologische gedachtegang doortrokken met de onwrikbare overtuiging, dat de mens buiten de Schrift voor zijn zaligheid niets te zoeken heeft en dat al wat hij heeft te geloven genoegzaam in de Bijbel is te vinden. En in de oud-Lutherse dogmatiek neemt de *perfectio* onder de eigenschappen der Schrift een vaste plaats in. Zo zegt Hollaz, dat elke leer en ieder voorschrift, die voor het eeuwig heil onmisbaar zijn, expliciet of impliciet in de Schrift worden gevonden. Calvijn acht de volkomen kennis der evangelische leer in de apostolische geschriften uitgedrukt, aangezien de Geest daarin alles heeft geopenbaard.

Met name Bullinger heeft zich uitvoerig met de perfectio Scripturae beziggehouden en die voornamelijk uitgewerkt naar de vrucht, die daarin is gelegen voor de gelovige (de utilitas). Hij betoogt, dat de Schrift:

1. alles bevat wat de mens van God moet weten;
2. de noodzakelijke weerlegging van de dwalingen aan de hand doet;
3. aangeeft wat ter correctie moet gebeuren, indien de godsdienst in verval raakt of het christelijk leven verslapt;
4. de mens daartoe leidt, dat hij zich houdt aan God en tot alle goed werk wordt toegerust.

De door Bullinger opgestelde confessie, de *Helvetica Posterior*, zegt al in de aanvang, dat al wat tot een zaligmakend geloof en een Gade welgevallig leven nodig is, ten volle in de Schrift is uiteengezet. En ook in de *Confessio Belgica* wordt beleden, dat de wil van God volledig in de Schrift vervat is en al wat de mens tot zijn behoud moet geloven, er genoegzaam in wordt geleerd. In de uiteenzettingen van de *perfectio* der Schrift uit de vroeg-reformatorische tijd valt op, dat herhaaldelijk leer en leven samen worden genoemd als de levensgebieden, waarvoor alle heil uit de Bijbel verwacht moet worden. De mogelijkheid, dat voor de ethiek de normen ergens anders vandaan gehaald worden, is hiermee duidelijk afgesneden. Verder is in dit aspect van de schriftleer het front weer heel duidelijk tegen Rome en de leer van de gezaghebbende kerkelijke traditie gekeerd. Een theoloog als Polanus bouwt zijn locus de perfectione Scripturae zeer uitvoerig en nauwkeurig in deze frontpositie op. De Schrift is compleet. Alle ware Godskennis en alles wat de mens tot zijn behoud moet weten, zijn er volledig in vervat. In deze uitspraken vindt meer plaats dan louter het constateren van een feit; het wordt tot een principium theologandi gemaakt. Het 'quoad salutem' is typerend voor alle reformatorische theologie, die spreekt over de sufficientia Scripturae. De bedoeling is: de mens kan de nodige kennis en het ware inzicht van Gods heilswil en van het richtsnoer voor het geloofsleven nergens vandaan bekomen dan uitsluitend uit de geschriften van het Oude en Nieuwe Testament. Daar en nergens anders hoort hij God zeggen wat voor zijn heil noodzakelijk is.

Het is dan ook met de duidelijke reformatorische uitspraken aangaande de perfectio of sufficientia Scripturae in strijd, wanneer Calvijn's leer van de tweeledige Godskennis, uit de natuur en uit de Schrift, die ook in art. 2 der *Confessio Belgica* voorkomt, aldus wordt uitgelegd, dat de natuur een *gelijkwaardige* weg der openbaring zou bieden. De enige ware kennis van God is die, welke de mens tot de zaligheid brengt. En die komt *uitsluitend en volledig* tot ons in de Schrift. Op dit punt kan niet de geringste concessie worden gedaan, zonder met Calvijn's fundamentele opvatting over de perfectio van de Schrift in strijd te komen. Trouwens, de Reformator zegt met zoveel woorden, dat de kennis van God buiten de Schrift alleen behoort tot de hulpmiddelen (aptissima adminicula), waardoor het gezag der Schrift wordt bevestigd (confirmabitur). Deze hulpmiddelen kunnen slechts werkzaam zijn, wanneer het schriftgezag al naar waarde is erkend en aanvaard.

Het is geheel overeenkomstig de theologische intentie van Calvijn, als J. Koopmans in zijn verklaring van de *Confessio Belgica* de twee middelen van Godskennis, die in art. 2 van deze confessie worden genoemd, niet als gelijkwaardig naast elkaar gesteld ziet. En hetzelfde geldt voor art. 2 van de *Confessio Gallicana*. De door de reformatoren zo duidelijk beleden perfectio van de Schrift maakt zulk een gelijkwaardigheid ontoelaatbaar. De ganse argumentatie tegen de rooms-katholieke traditieleer, die op deze

perfectio is opgebouwd, zou van haar kracht beroofd zijn, wanneer in de reformatorische theologie een gelijkstelling van enige openbaringsbron of norm náást die der Schrift serieus bedoeld was.

Haitjema heeft erop gewezen, dat het in de *Confessio Belgica* van meet af gaat om de kennis van de Drieënige God, zoals het schriftwoord die geeft. De Heilige Schrift is voor dit belijdenisgeschrift het *principium unicum* van de gehele theologie. En 'wat in art. 2 over de 'twee middelen' gezegd wordt, staat onder het voorteken van de eenigheid van het Schriftbeginsel voor prediking en theologie'. Dit is de slagader van de ganse Reformatie. Dat het in welke vroeg-reformatorische confessie dan ook de bedoeling zou zijn geweest deze slagader door te snijden, is een al te absurde veronderstelling. Ernst Wolf heeft duidelijk aangetoond, dat volgens Luther de ware kennis van God alleen uit het Evangelie stamt. En Peter Barth, die ten aanzien van Calvijn dit probleem heeft onderzocht, wijst op het opschrift van het zesde hoofdstuk van het eerste boek in de *Institutie*, dat aan duidelijkheid niets te wensen overlaat. Ook voor de kennis van de Schepper is de Schrift onontbeerlijk.

Zo is de leer van de perfectio der Schrift een echtreformatorisch hoofdstuk der dogmatiek. De nevenschikking 'Schrift en traditie', zoals Rome die kent, is daardoor radicaal afgewezen. Ook de nevenschikking '*Schrift én inwendig licht*', die spiritualisten en geestdrijvers zo dierbaar is, wordt hiermee buiten de deur gehouden.

Maar een andere verbinding, de meer dan een eeuw na de aanvang der Reformatie opkwam en evenzeer een aanval betekende op de genoegzaamheid van de Schrift, wist zich op krachtige wijze in de theologie te nestelen; en wel die van Schrift en rede. De these van Descartes, dat de Godsidee de mensen ingeboren is, zodat de mens uit zichzelf reeds God kent, ontving bij Spinoza een pantheïstisch getinte uitbreiding over het ganse leven der natuur in al haar verscheidenheid. Hoewel bij Spinoza zelf deze uitbreiding, wat de Godskennis betreft, getemperd werd doordat hij een bijzondere plaats aan Christus toekende, die hij als de hoogste openbaring Gods beschouwde en aan wie hij daarom ook een geheel enige adequate kennis van God toeschreef, bleef in wezen voor de Schrift nu geen andere functie meer over dan de bevestiging en illustratie van de natuurlijke openbaring, die in schepping en mens gegeven is. Binnen de kerkelijke theologische bezinning drongen de ideeën omtrent een gelijkwaardige openbaringskennis naast die door de Schrift eerst binnen via de onder invloed van Leibniz opkomende Aufklärungstheologie. Leibniz' onderscheiding van redelijke en feitelijke waarheden dient iemand als Ernesti om een gedachtegang te ontwikkelen, waarin rede en openbaring elkaar heel dicht naderen, ja zelfs in een bepaalde onderlinge verhouding komen te staan, die de openbaring maakt tot één der uit een redelijk Godsbegrip voortvloeiende religieuze waarheden. Hoe in zulk een theologie de plaats van de Bijbel eigenlijk wordt gezien, blijft enigszins duister. Maar dat de consequentie van een dergelijke theologische ontwikkeling uitloopt op een onderschikking van de Schrift aan de rede, behoeft geen betoog. Töllner verweert zich nog tegen deze gedachte, maar de sterk rationalistische inslag van zijn eigen theologische grondprincipes maakt dit verweer weinig overtuigend. Zijn hanteren van het bekende orthodoxe begrippenmateriaal heeft niet kunnen verhinderen, dat door zijn werken de Aufklärungsgedachten over de gehele linie in de Lutherse theologie bij velen ingang hebben gevonden. Een dieptepunt bereikt deze theologische ontwikkeling in de stelling, dat de Goddelijkheid van de Schrift uit de rede moet worden bewezen. Door Kant wordt

dit alles afgerond in zijn 'Vernunftreligion', die als eigenlijke doel heeft de morele verbetering van de mens. Hierdoor moet alle schriftuitlegging worden bepaald. De Schrift is in de fase van het kerkgeloof nog nodig om de zuivere 'Vernunftreligion' voor te bereiden. De exegeet heeft een 'inneres Gefühl' nodig om de ware zin van de Schrift en tegelijk haar Goddelijke oorsprong te onderkennen. Zo is de Schrift geworden tot een instrument voor het alzijdige (theoretische en praktische) leven uit de zuivere bronnen der Vernunft. In Semler's vierdelige werk over het canononderzoek doet het ervaringsbewijs zijn intree in de schriftbeschouwing. Daar de ervaring aantoonde, dat de leer van de Schrift het zedelijk-goede in de mensen wekt en versterkt, moet men aan de Bijbel Goddelijk gezag toekennen. Hiermee is een nieuwe nevenstelling ingevoerd: die van Schrift en ervaring. Het was aan Schleiermacher voorbehouden om deze nevenstelling op een geheel eigen wijze vruchtbaar te maken voor de theologie. In zijn dogmatiek wordt eerst uitvoerig de ontwikkeling van het vrome zelfbewustzijn uiteengezet, waaruit de gehele geloofsleer wordt ontvouwd. Dan komt de kerk aan de orde als het door Christus gestichte 'Gesamtleben', dat door de 'Gemeingeist' van het geloof is bezielde. Daarna pas volgt de leer der Schrift, die niet het fundament is voor het geloof in Christus, maar veeleer de geloofservaring der gemeente bevestigt en verrijkt.

Nog een andere nevenstelling heeft in de ontwikkeling van het theologisch denken een rol gespeeld: die van Schrift en historie. Twee namen moeten in dit verband worden genoemd, namelijk Hegel en Schelling. Bij Hegel blijft helemaal geen ruimte meer over voor een eigen betekenis van de Schrift, aangezien hij God en de geschiedenis in een proces van eeuwige beweging gelijkstelt. Deze vergoddelijking van de logische ontplooiing der wereldhistorie maakt iedere vorm van openbaring als zelfmededeling van de Schepper aan zijn schepsel overbodig. Geheel anders liggen de verhoudingen in Schelling's filosofie, die sterke invloeden van Herder en Novalis heeft ondergaan. Voor Schelling is de geschiedenis een tussentoestand in de eeuwige zelfopenbaring Gods, waarin God zich als liefde actualiseert. De zin van de geschiedenis is de overwinning van deze liefde Gods op het radicaal boze van de mens. De Bijbel en in het bijzonder de levensgang van Jezus Christus leveren het bewijs van de juistheid van deze stelling. Sindsdien is het thema van de geschiedenis als manifestatie der Goddelijke openbaring, ook in de theologie, aan de orde gebleven. Deze ontwikkeling bereikte haar apotheose in een faliekante koppeling van het christelijk geloof aan de diverse nationale verlangens, totdat de uitbarsting kwam in het Duitse christendom van de naziperiode.

Het vlammend woord van Karl Barth in zijn brochure *Theologische Existenz heute!* riep toen kerk en christendom terug tot *de binding aan het Woord van God*. In deze binding bestaat de theologische existentie, die volgens Barth aan de kerk is opgedragen. Hij protesteert tegen de in de Duitse kerk toenemende gewoonte om de geschiedenis van het Duitse volk en de leidingen Gods met dat volk tot bron van de prediking en tot richtsnoer van de kerkelijke beslissing te maken. Dit boekje is één voortdurend pleidooi voor de oud-reformatorische leer van de perfectio en sufficientia der Heilige Schrift, zonder dat deze begrippen als zodanig overigens ook maar genoemd worden. Het sola Scriptura werd in de concrete situatie van de naderende tweede wereldoorlog weer op ondubbelzinnige wijze beleden. De verklaring van de beweging der 'Bekennende Kirche' in Duitsland, uit het jaar 1934, spreekt duidelijke taal. Zij werd voorafgegaan door de zogenaamde 'Eerste Barmer Verklaring', die op 4 januari 1934 door een vrije synode, bestaande uit 320 gereformeerde ouderlingen en predikanten van 167 Duitse

gemeenten, was afgelegd en een dag later door een vergadering van de 'Reformierte Bund' voor geheel Duitsland werd overgenomen. Daarin wordt de mening, dat naast Gods openbaring in het getuigenis van de Schrift nog een andere 'berechtigte Eigenmächtigkeit des Menschen' over de boodschap en gestalte der kerk zou hebben te beslissen, gelijkgesteld met *de dwaling van de pauselijke kerk en de geestdrijverij*. De Belijdenissynode, die op 31 mei 1934 de bekende verklaring (de zogenaamde *Barmer Thesen*) deed uitgaan, bestond uit vertegenwoordigers van Luthese, Calvinistische en geünieerde kerken, synoden en gemeentekringen.

Maar de uitspraak van deze veel bredere 'Bekennnissynode' was niet minder duidelijk dan die van de calvinistische groep. Het eerste artikel luidt al dadelijk:

'Jesus Christus, wie er uns in der heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als kenne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen'.

De perfectio Scripturae is hier voluit onder woorden gebracht. De politieke en kerkelijke situatie in Hitler-Duitsland had de blijvende actualiteit van dit fundamentele stuk van het reformatorisch geloof in het licht gesteld. De verzoeking om naast het gezag van de Schrift een andere openbaringsinstantie te stellen, is een gevaar, dat de kerk steeds bedreigt. Het felle 'neen', dat Karl Barth nog in oktober van hetzelfde jaar 1934 liet horen tegen Brunner's geschrift *Natur und Gnade*, is een resolute afwijzing van deze verzoeking. Brunner zet de deur open voor een vorm van theologia naturalis, die bij de mens een van nature gegeven 'Offenbarungsmächtigkeit' veronderstelt. Barth weigert ook maar één stap op deze weg mee te gaan, omdat hij hierdoor de grondpositie der Reformatie in gevaar gebracht ziet. Wie dit uitgangspunt van Brunner voor goed reformatorisch houdt, kan volgens Barth meteen wel naar Rome overstappen, want dan is het niet veel meer dan een misverstand, dat tussen Rome en de Reformatie in geding is. En hij toornst tegen dat vervloekte woordje 'en', waarmee telkens weer een vorm van Vermittlungstheologie wordt geconstrueerd, die de alleenheerschappij van de genade, en dus van de Schrift, stukbreekt.

De reformatorische leer van de genoegzaamheid der Schrift is een krachtig wapen tegen al zulke combinatiepogingen. Nog altijd behoudt deze leer haar volle kracht, als zij slechts naar de oorspronkelijke bedoeling wordt verstaan. Daartoe is van betekenis, dat de structuur van de Bijbel geëerbiedigd en verwerkt wordt in het schriftgebruik. Nooit is met de sufficientia der Schrift bedoeld een volledigheid zonder meer, zodat voor alle terreinen van het leven complete richtlijnen, al ware het in de vorm van grondbeginselen, te vinden zouden zijn. Wij zagen, dat reeds in vroegste reformatorische uitspraken de toereikendheid van de Schrift werd betrokken op het *heil* van mens en wereld.

De vraag zou hier kunnen opkomen, of dit niet een beperking betekent. Wanneer het heil of de zaligheid of de aangelegenheden van geloof en zeden (en hoe de omschrijvingen ook alle mogen luiden) beschouwd worden als een 'onderdeel' van het totale mensenleven of als een enkel aspect van een geheel dat veel meer kanten heeft, kan de compleetheid van de Schrift niet worden gehandhaafd. Dat de Reformatie deze betrokkenheid van de sacra Scriptura op de 'salus hominis et mundi' niet als een beperking heeft opgevat, blijkt al uit het simpele feit van de algemene dogmatische

formulering der Lutherse en calvinistische theologen uit de 16e en 17e eeuw, waarin juist die heilsvolkomenheid principieel als alomvattend werd beschouwd. Als voor *de salus* is gezorgd, is voor alle dingen gezorgd. Wie het koninkrijk Gods zoekt, krijgt alles als toegift (Matth. 6:33). Het heil is in zichzelf compleet. Anders is het niet het ware heil. Het is beslissend voor de zin en realiteit van alle levensfuncties, menselijke verbanden en kosmische oneindigheden. Indien het waar zou zijn, dat het Woord Gods voor een aantal vraagstukken van onze tijd niet toereikend is, dan is er maar één weg open: de erkenning, dat de Reformatie een mislukking is geweest. Maar dan geldt dit voor het ganse christendom. De stemmen van defaitisme ten aanzien van de genoegzaamheid der Schrift gonzen tegenwoordig luid in het huis der theologie. Zij dreigen het lied der zekerheid en der hoop te overstemmen. Mocht deze dreiging tot realiteit worden, dan ziet het er naar de mens niet hoopvol uit voor de toekomst der christenheid. Men zegt, dat de Bijbel geen antwoord meer geeft op de grote vraagstukken van onze tijd. Met de Schrift in de hand zou de kerk het probleem van de kosmos, zoals dat in de 20e eeuw zich heeft gemeld, niet meer áánkunnen. Evenmin dat van de geschiedenis der volken, waarvan de zin moet worden blootgelegd. En ook niet dat van de wereldgodsdiensten, die zich opmaken tot een beslissende confrontatie.

Dit defaitisme is ongerechtvaardigd, omdat de belijdenis van de heilssufficiënte der Schrift nog niets van haar kracht heeft verloren. Als maar bedacht wordt, dat het heil de totaliteit van de mens en van de wereld, ja, van heel de kosmos omvat. Zo en niet anders is de verkondiging der daden Gods, zoals die in de structuur van de Bijbel op ons afkomt. Dat de Schrift geen direct bescheid geeft over de vragen, die het openleggen van de kosmos opwerkt, warde niet ontkend. Hetzelfde geldt voor de bijzondere aspecten van het vraagstuk der historie en ook voor de wijze, waarop in onze tijd de godsdiensten der wereld zich manifesteren in geestelijk, politiek en economisch opzicht. De concrete zakelijke kennis, de vakkundigheid in het hanteren der problematiek en zelfs het inzicht in het wezen der verschijnselen zijn een zaak van speciaal onderzoek en diepgaande studie. Maar dat ook over dat alles het eerste en laatste woord gesproken wordt door de genade van de grote Schepper aller dingen, is de duidelijke boodschap van heel de Schrift.

De *schepping* is in het Oude Testament een facet van de heilsopenbaring van JHWH. De schepping is, als aanhef en vooronderstelling van alle geschiedenis, ook zèlf geschiedenis, terwijl omgekeerd vanuit de geschiedenis retrospectief de schepping moet worden verstaan. Zo krijgen de dingen hun plaats, zoals zij die in de structuur van de Bijbel inderdaad hebben. Hemel en aarde vormen de ruimte, waarbinnen Gods werk geschiedt. Zij zijn getuigen van Gods bemoeienis met de mens. Zij dienen de genade. Het onderzoek van de structuur der oudtestamentische geschriften wijst steeds duidelijker uit, dat ook in de JHWH-istische en priesterlijke weergave van het scheppingsgebeuren wordt uitgegaan van het heilsverbond Gods. Heel de kosmos, met al de geheimen, die het menselijk vernuft hem ontfutselt, heeft zijn plaats ontvangen in de schutse van het Verbond. En in het Nieuwe Testament keert dit alles terug in relatie tot Jezus Christus: 'Alle dingen zijn door Hem en tot Hem geschapen; en Hij is vóór alles en alle dingen hebben hun bestaan in Hem (Col. 1 : 16 v.). De natuur speelt in het heil een dienende rol, van de gescheurde hemel in de kerstnacht tot de verduistering van de middaghoogte tijdens de kruisiging op Golgótha en verder in de ganse geschiedenis van het Evangelie.

In de theologische opbouw van de Heilige Schrift is ten volle recht gedaan aan de schepping, die als het oergebeuren in de daden Gods vanuit de openbaring haar heerlijkheid ontvangt. De schepping heeft haar plaats in de verlossing Gods.

En met de *geschiedenis* is het niet anders. Zij is niet vergeten. En het is niet waar, dat aan haar realiteit en gecompliceerdheid te kort gedaan wordt. Ook de geschiedenis krijgt haar rechtmatige functie in haar relatie tot het handelen Gods. De Thora brengt het oergebeuren Gods aan de aanvang van Israëls volksbestaan: Abraham en Mozes. Daaromheen cirkelt het woelen en werken der volken. Filistijnen, Tyriërs en Moren staan in het vizier der openbaring. De volken maken zich op, maar zij blijven binnen de teugel van de God van de Thora Dat zeggen Profeten en Geschriften. Ook de geschiedenis komt in het Nieuwe Testament terug als terrein voor het handelen Gods, dat het Rijk doet aanbreken voor alle volken. Israëls toekomst en de voleinding der wereld staan in één verband. 'Een gedeeltelijke verharding is over Israël gekomen, totdat de volheid der heidenen binnengaat, en aldus zal gans Israël behouden worden' (Rom. 11 : 25 v.). Bij Jezus Christus vinden Israël en de volken hun behoud en de zin van hun leven. Zo heeft in de volkomenheid der Schrift heel de geschiedenis, met alle bijzonderheden, die de wetenschap nog op het spoor mag komen, haar eigen plaats in de verhouding tot de openbaring van Israëls God.

De *wereldgodsdiensten* vormen ongetwijfeld een vraagstuk van enorme proportie in onze eeuw. Zij zijn in andere verhoudingen dan ooit het geval is geweest een uitdaging voor het christelijk geloof. Komen wij met het *sola Scriptura* der Reformatie tot geen antwoord op deze uitdaging? Niets is minder waar. Ook in dit verband blijft van kracht, dat het vergelijkend onderzoek der godsdiensten onontbeerlijk is om de grote verscheidenheid der godsdienstige verschijnselen te rangschikken en in hun onderling verband te verstaan. Daarvoor is de *sufficientia* der Schrift niet bedoeld. Maar voor de wereldgodsdiensten geldt niet minder dan voor de andere 20e eeuwse tijdsproblemen, dat hun bestaan en zin, hun functie en waarde in de Schrift wel degelijk zijn opgenomen. In het Oude Testament worden alle goden en godsdiensten der omringende volken in het licht van Israëls verbondsgod getrokken. 'Het feit, dat men zijn God onder de naam van JHWH kende, betekent, dat men aan het bestaan van andere goden vasthield; door een eigennaam onderscheidt men iemand van anderen'. Israël heeft steeds met de 'vreemde goden' te maken en het moet telkens leren onderscheiden om des te duidelijker te kunnen belijden: 'JHWH is onze God; JHWH is één!' (Deut. 6 : 4). Ook de goden der volken worden beoordeeld naar de openbaring van de oertijd, die aan Israël is gegeven. In het Nieuwe Testament voltrekt zich ook op dit vlak een herhaling in vervulling. Het ganse Oude Testament met zijn grootmaking van JHWH wordt verbonden met Jezus van Nazareth: 'Want al zijn er ook zogenaamde goden, hetzij in de hemel, hetzij op de aarde – en werkelijk zijn er goden in menigte en heren in menigte – voor ons nochtans is er maar één God, de Vader, uit wie alle dingen zijn en tot wie wij zijn, en één Heer, Jezus Christus, door wie alle dingen zijn, en wij door Hem' (1 Cor. 8 : 5 v.). De volledigheid van de Schrift gaat zeker zo ver, dat zij ook in dit probleem der wereldgodsdiensten de heilsweg der openbaring Gods in Jezus Christus aanwijst als de plaats der ontmoeting, waar de beslissing vallen zal.

Als de heilsstructuur van de Schrift in acht genomen wordt, kan haar genoegzaamheid zonder voorbehoud worden gehandhaafd. Dan gaat het er niet om, of de Bijbel op alle

vragen van wetenschap, natuur en mens een antwoord heeft (dat zal zeker niet het geval zijn!), maar dan komen de dingen op hun plaats te staan. Rede, natuur, geschiedenis mogen hun eigen leven leiden, maar worden met al hun hebben en houden gezet bij de bron van alle leven: de God van de Thora, dat is de God en Vader van Jezus, de Christus. De Schrift is er niet om de rede te seconderen, de natuurlijke gegevenheden te bevestigen, de geschiedenis te onderstrepen, zelfs niet om de kerkelijke traditie te completeren of het geloofsbewustzijn te schragen. De Schrift wil het heilbrengend werk van Israëls God, die de Schepper van hemel en aarde is, vertellen onder de mensen. Zij onthult de wijze, waarop dit werk Gods geschiedt, de zin die het heeft en ook het doel van al Gods daden. Daarin is zij volledig en behoeft zij geen aanvulling van welke kant dan ook. De structuur van heel de Bijbel dient deze bedoeling. Heel de geschapenheid, kosmos en tijd, mens en geschiedenis – het wordt alles in de rechte verhouding geplaatst tot Hem, die alles zal zijn in allen.

Een nauw verband tussen de heilstoereikendheid der Schrift en haar structuursamenhang is ook gelegd door Bavinck: 'Nooit wordt de gemeente in Oud en Nieuw Testament naar iets anders verwezen dan naar het telkens voorhanden, hetzij dan geschreven of ongeschreven Woord Gods. Daarbij alleen kan de mens geestelijk leven. In de telkens aanwezige Schrift vindt de gemeente al wat ze behoeft. De volgende Schriften onderstellen de voorafgaande, sluiten er zich bij aan en zijn er op gebouwd. De profeten en psalmisten onderstellen de Thora. Jesaja (cap. 8 : 20) roept allen tot de wet en het getuigenis. Het Nieuwe Testament beschouwt zich als vervulling van het Oude en wijst naar niets anders dan de bestaande Schrift terug'. 'Quantitatief is de openbaring veel rijker en groter geweest dan de Schrift ons bewaard heeft, maar, kwalitatief, substantieel, is de Heilige Schrift voor onze zaligheid volkomen genoegzaam.

De belijdenis, dat de canon van de Bijbel als mededeling van de openbaring Gods genoeg en volkomen is voor het geloof, sluit principieel de mogelijkheid niet uit, dat er nog meer geschriften bestaan en eventueel gevonden zouden kunnen worden, die krachtens hun apostolische inhoud en herkomst in de rij der canonieke boeken een plaats verdienen. De opname in de canon van zo'n geschrift zou alleen bij *kerkelijke* beslissing kunnen plaatsvinden. Dat wil in onze situatie zeggen: bij volledige oecumenische overeenstemming der ganse christenheid. Het is duidelijk, dat zowel het vinden van zo'n geschrift als het vaststellen van de apostolische echtheid, alsmede de algemene kerkelijke aanvaarding factoren zijn, die een aanvulling van de canon maken tot een onwaarschijnlijke eventualiteit. De leer van de *sufficiëntia* der Schrift sluit zulk een eventualiteit *principieel* niet uit. Dat deze uitbreiding op dezelfde wijze gelegitimeerd zou moeten worden als de bestaande canon en dat zij de *sufficiëntia* van de Schrift, zoals wij die in deze canon hebben, niet zou mogen aantasten, zijn voorwaarden, die wel degelijk een *factische geslotenheid* van de canon met zich meebrengen.

De reformatorische uitwerking van de genoegzaamheid der Schrift accentueert de huivering der Reformatie voor de zijwegen van menselijke willekeur, die door alle nevenstelling naast de Schrift worden geopend: zoals Schrift *en* rede, Schrift *en* natuur, Schrift *en* ervaring, Schrift *en* geschiedenis, Schrift *en* traditie. Uit deze huivering is geboren het *cola Scriptura* als richtsnoer voor leer en leven.

IV DE SCHRIFT IN DE VERVULLING

1 *De vervulling in Gods heilswerk*

In het nieuwtestamentisch schriftgebruik neemt de categorie der 'vervulling' een grote plaats in. De dogmatische verwerking hiervan in de leer der Heilige Schrift moet recht doen aan de verschillende facetten, die deze vervulling in het Nieuwe Testament heeft.

- (1) Allereerst worden voor 'vervullen' diverse woorden gebruikt, waarbij de werkwoordsvormen het meest voorkomen. Naar de betekenis kunnen twee groepen woorden worden onderscheiden: één, die duidt op 'vullen' en 'volgieten' (Grieks: plèroun, enz.); en één, die betekent: 'tot z'n doel komen' (Grieks: teleioun, enz.). Beide betekenissen spelen mee in het woordgebruik van het Nieuwe Testament inzake de vervulling.
- (2) In de tweede plaats worden al deze woorden behalve in hun eerste en letterlijke betekenis ook gebruikt in overdrachtelijke zin met betrekking tot de voortgang en doorwerking van het heil Gods. Daarbij zijn de grenzen tussen de letterlijke en overdrachtelijke betekenis vaak vloeiend.
- (3) In de derde plaats behoudt ieder dezer woorden wel zijn eigen aspect, maar al deze aspecten worden door deze werkelijkheid der 'vervulling' geabsorbeerd. In het kader van de voortgang van Gods heilswerk krijgt elk aspect zijn eigen plaats en waarde. In het kristal van de vervullingswerkelijkheid moeten de vele vlakken alle dienen om de glans en volheid van het geheel beter te doen uitkomen. Soms 'switchen' de woorden, zodat men het gevoel heeft met synoniemen van doen te hebben. Toch is dit laatste ook weer niet helemaal het geval, omdat elk woord, dat gebruikt wordt, zijn eigen klank en kleur behoudt. Alles bijeengenomen krijgt het nieuwtestamentisch gegeven, dat wij met 'vervullen' weergeven, een pluriforme inhoud. Het duidt op:
 1. inhoud en zin geven;
 2. het doel doen bereiken;
 3. volledig doen zijn;
 4. verwerkelyken;
 5. het getal of de maat vol maken. Al deze aspecten kunnen inderdaad in het begrip 'vervulling' opgesloten liggen.
- (4) In de vierde plaats valt op, dat in het Nieuwe Testament zovele en uiteenlopende realiteiten onder dit begrip vervulling vallen. Het is, gezien het nieuwtestamentisch woordgebruik, erg bevreemdend te noemen, dat dogmatisch de 'vervulling' zo vaak eenzijdig aan de 'belofte' is gekoppeld. Deze combinatie vervullingbelofte komt in het Nieuwe Testament slechts één keer voor (in Hand. 13 : 32). Daarnaast wordt een gehele reeks andere begrippen met de vervulling in verband gebracht. Centraal staat, dat de Schrift en het eenmaal gesproken Woord worden vervuld. Maar de vervulling wordt ook toegepast op: de wereld (Matth. 13 : 39 v.; 13 : 49; 24 : 3; 28 : 20), de tijd (Marc. 1 : 15; Luc. 1 : 20; Hand. 7 : 23; 9 : 23; 24 : 27; Gal. 4 : 4; Eféze 1 : 10; Openb. 20 : 3), de gerechtigheid (Matth. 3 : 15; Phil. 1 : 11), de Wet (Rom. 8 : 4; Jac. 1 : 25; 2 : 8), het woord van de engel (Luc. 1 : 20), de doop van het

lijden (Luc. 12 : 50), het Pascha (Luc. 22 : 16), de werken Gods (Joh. 4:34; 5 : 36; 17 : 4), de blijdschap (Joh. 15:11; 17:13), de eenheid der discipelen (Joh. 17 : 23), de gehoorzaamheid (2 Cor. 10 : 6), de kennis Gods (Eféze 3 : 19), Israël (Rom. 11 : 12), de volken (Rom. 11 : 25), de gemeente (Eféze 1 : 23; 3 : 19; Col. 3: 14), het heiligdom met priesterschap en offerande (Hebr. 4: 14-5 10), het geloof (Jac. 2 : 22; 1 Petrus 1 : 9), de volharding (Jac. 1 : 14), het christenzijn (Jac. 1 : 4; 3 : 2), de liefde (1 Joh, 2 : 5; 4: 12 en 17), het geheimenis van God (Openb. 10 : 7), het getuigenis (Openb. 11 : 7), de toorn Gods (Openb. 15 : 1 en 8).

Het blijkt, dat zo goed als *alle* realiteiten in Israël en de gemeente in de categorie der vervulling een plaats kunnen ontvangen.

- (5) In de vijfde plaats geldt voor de wijze, waarop de vervullingswoorden in het Nieuwe Testament worden gehanteerd, dat de volgende drie gedachtenlijnen door elkaar lopen.
1. Hetgeen vervuld wordt, ontvangt daarin een bevestiging en bekrachtiging. Er is geen sprake van, dat het opgeheven of uitgewist wordt. Integendeel, het wordt in de vervulling op zijn plaats gezet in het heilswerk Gods en naar zijn eigenlijke, vaak hogere en diepere intentie gewaardeerd. De ware betekenis treedt nu aan de dag.
 2. Hetgeen vervuld wordt, was niet compleet en volkomen. Het krijgt nu de voltooiing, die het nog nodig had. Door het nieuwe verband, waarin het komt te staan, wordt het afgerond.
 3. Hetgeen vervuld wordt, heeft daardoor in het voortgaande werk Gods als vervulde realiteit weer een nieuwe bedoeling voor de toekomst en gaat een definitieve voleinding tegemoet in de volheid (het pleróma) Gods, die komt. Dit woord 'volheid' wordt in overdrachtelijke zin slechts gebruikt voor Jezus Christus, met name in zijn aardse verschijning, èn voor de eindtoekomst, waar God de dingen naar toe leidt. In Joh. 1 : 16 wordt reeds gezegd, dat het pleróma van het heil is in Christus. In Col. 1 : 19 en 2 : 9 v. wordt dit onderstreept met het accent op de lichamelijke van Jezus, waarin Gods volheid woonde. Het einddoel aller dingen is de definitieve vervulling (1 Petrus 4 : 7). Dan zal God alles zijn in allen (1 Cor. 15 : 28). Tot dit pleróma wordt de gemeente vervuld (Eféze 3 : 19). Zij groeit er naar toe (Eféze 4 : 13).
- (6) In de zesde plaats draait ten slotte alles om de verschijning van Jezus van Nazareth als openbaring Gods onder de mensen. *Hij* is het scharnier van alle vervulling in de Bijbel. De ganze Heilige Schrift, zowel van het Oude als van het Nieuwe Testament, staat geschaard rondom Hem. Daar wordt onthuld wat de vervulling inhoudt van de vele bestanddelen der verkondiging, die door de Schriften wordt gebracht. *Het allesomvattende is de vervulling der Schriften.* Zij getuigen van Christus. En daarin zijn opgenomen de vele realiteiten, waarop de categorie der vervulling wordt toegepast. Ten aanzien van de Schrift brengt dit tweërlei mee:
1. een afsluiting van het geschreven woord naar de kant van het verleden;
 2. een openstelling van dat geschreven woord naar de toekomst.
- In de categorie der vervulling vallen de afsluiting en openstelling der Schrift

samen. Dat gebeurt in Jezus Christus, die de Heere der ganse Schrift is. Wat geschreven staat, is afgerond in Hem en in zijn werk. Maar tegelijk komt het als verkondiging van Hem opnieuw in beweging. Het gaat op weg naar zijn toekomst, verkondigende de grote daden van God aan alle volken. Het Goddelijke *moeten*, dat heel de gang der Schriften omspant (Hand. 1 : 16), loopt niet vast in de feitelijkheid van het boek, om zo in de vergetelheid onder te gaan. Het behoort mede tot dat 'moeten', dat dit boek tot de voleinding der eeuwen zijn functie als Woord van God blijft uitoefenen door de verkondiging. In de handeling der prediking 'wordt het Woord verlost uit de banden der schriftelijkheid om in te gaan tot een gemeente, een volk, een wereld' (Miskotte). Het is niet zonder betekenis, dat *ook de verkondiging* in de voortgaande vervulling in het bijzonder wordt genoemd (1 Thess. 1 : 5; 2 Tim. 4 : 17). Het is met de Bijbel als boek niet uit. 'Nooit is de Schrift gedacht als een boek om te lezen, altijd om vóór te lezen en mondeling te worden toegepast' (Miskotte). Het gesproken Woord is voertuig van de profetie.

In dit verband moet gewezen worden op de verbinding, die in het Nieuwe Testament wordt gelegd tussen de vervulling en het werk van de Geest (bijvoorbeeld in Rom. 8 : 4). De voortgaande vervulling is niet anders dan de pneumatische voortgang van het werk Gods. Wat geschreven en geschied is, wordt door de Heilige Geest gedragen door de eeuwen en toegepast aan de harten. De categorie der vervulling behoort niet uitsluitend thuis in de christologie, maar zeker ook in de pneumatologie. Zij is daar een belangrijk gegeven. Want het voortgaande werk Gods is het werk van de Geest. Zo is ook de vervulling als een der gewichtigste omschrijvingen van de voortgang des heils niet te verstaan zonder het pneumatologische verband. De presentie van de levende Heere staat onder het voorteken van Pinksteren. In de 'vervulling' der dingen tot heil van de wereld werkt Hij door de Geest.

De dogmatische verwerking van de veelheid der momenten, die de Bijbelse boodschap der vervulling in zich bergt, zal er vanuit moeten gaan:

1. dat het vervullen der Schriften zich voltrekt in de geschiedenis van Jezus Christus, maar ook in het leven van zijn gemeente;
2. dat in dit gebeuren der vervulling alle realiteiten hun plaats en functie hebben;
3. dat deze vervulling, als kenmerk van het voortgaande heilswerk Gods, zich voortzet in de verbreiding van het heil in de wereld;
4. dat er de vaart naar de uiteindelijke volheid in zit;
5. dat deze uiteindelijke volheid correspondeert met en rust in de volheid der openbaring, die in Jezus Christus eenmaal is geschied.

Hiermee is gezegd, dat de notie der vervulling, als een centraal gegeven voor het verstaan van de Heilige Schrift, materieel christologisch is gevuld. Jezus Christus is het midden der Schriften en zo ook het midden van alle vervulling. Het gaat om de betekenis van zijn persoon en werk voor de wereld, die alle dingen omvangt en die reikt tot in Gods rijk. Verder is het onjuist de vervulling speciaal aan één gegeven te binden. Zij is allesomvattend en allesdoordringend, waar het dienstig is aan de daden Gods. *Alle dingen* werken mede om het heil Gods groot te maken, dat in Jezus Christus verschenen is. Het eigenlijke werk geschiedt door de Heilige Geest, die in de verkondiging der Schriften het heil toepast en vruchtbaar maakt. Ook deze pneumatologische

doorwerking behoort bij het geheel der vervulling. Bovendien is dit alles eschatologisch van karakter. Het stuwt de dingen voort naar het einde. En het vindt zijn grote en blijvende bestemming in het pleróma Gods, dat is de volheid van Christus in ongebroken glorie, de volle heerlijkheid van het Godsrijk. Wanneer wij samenvattend het gebeuren der vervulling in zijn volle omvang willen trachten aan te geven, ontrolt zich het grootse tafereel van het heilshandelen Gods, waarin alles meet meedoen om te komen tot de volledigheid en volkomenheid van het eeuwig koninkrijk. Het is als een enorm toneel, waarop zich de dingen afspelen. Op dat toneel des heils worden de figuren van Godswege geplaatst. Daar staan Abraham en de andere aartsvaders, maar ook Mozes en de profeten. Daar is de dienst in tabernakel en tempel. De Psalmen van Israël klinken er en de klachten van een gestraft en geplaagd volk. Daar worden de visioenen van de wereld Gods geschouwd. En de wijsheid der Godsmannen wordt er ontvouwd. Zo is heel het Oude Testament present in het heilstafereel. En wat eenmaal op dat toneel is gezet, gaat er nooit weer af. Het wordt niet afgelost, maar steeds aangevuld. Er is op dit toneel van het handelen Gods alleen een opkomen en nimmer een afgaan. Alles behoudt zijn functie, zodra het in het heilsgebeuren is opgenomen. En als het ganse toneel vol is, komt Messias Jezus. Met Hem is het pleróma aangebroken. In Hem woont heel de volheid van God.

Nu voegt zich het Nieuwe Testament bij het Oude. Maar dan laat het beeld van een toneel ons in de steek. Het wordt een optocht, die zich door de tijd voortbeweegt naar de toekomst. Voorop gaat Jezus Christus. Rondom Hem en achter Hem schaart zich heel de Schrift. Naast de profeten treden de apostelen. Paulus staat daar met zijn verkondiging, maar ook Johannes, die zijn visioenen ziet. De liederen van de nieuwtestamentische gemeente worden er gezongen. Geheel Israël met zijn historie en getuigenis en heel de kerk met haar verkondiging en leven zijn aanwezig. En in het midden staat Jezus Christus. Al de Schriften groeperen zich rondom Hem. Geen tittel of jota (Matth. 5 : 18) vervalt. Alles heeft zijn eigen plaats in de grote totaliteit der steeds groeiende volheid om Christus heen. Ook de tijd, de kosmos en de ganse geschapenheid trekken op ter vervulling. En als de laatste realiteiten hun plaats hebben ingenomen en het tafereel geheel vol is, treedt het pleróma van de eindtijd in. Het heerlijk rijk breekt aan. Dan zal ook de Zoon zelf zich onderwerpen aan Hem, die Hem alles onderworpen heeft (1 Cor. 15 : 28).

Vervullen is: *een plaats krijgen in de voortgang van Gods heilswerk*. Wat 'vervuld' wordt, komt op en krijgt daar een functie met het éne doel: de volheid te completeren, die door God is bedoeld en gesteld. Het toneel wordt gevuld, de bestemming wordt bereikt, de volkomenheid wordt gebouwd. Alle facetten der vervulling komen tot hun recht.

De visie op de voortgang van Gods heil, die door de categorie der vervulling wordt geopend, is van betekenis voor de wijze, waarop de Schriften functioneren. Allereerst krijgen de eenheid en verscheidenheid van de Schrift een nieuwe belichting binnen het schriftgezag. Ook wordt de wederzijdse verhouding van het Oude en Nieuwe Testament in een Schriftuurlijk kader gezet. Bovendien komt de eschatologische benadering van de Schrift in een duidelijker licht te staan. En ten slotte kan het hermeneutisch grondprobleem van de actualisering der schriftgegevens voor geheel andere tijden en situaties, het present maken van de Schrift in het heden, langs deze weg opnieuw worden aangesneden. Hiermee zijn de contouren van de volgende sectoren van onze studie

aangegeven.

2 *Eenheid en verscheidenheid in de Schrift*

Het probleem van de eenheid en verscheidenheid der Schrift is een crux voor elke theologie, die Schriftuurlijk wil zijn. Voor de rooms-katholieke theologie is de kwestie in principe reeds opgelost door haar ecclesialogische premisse: de kerk waakt zodanig over de Schrift, dat zij in de grote exegetische vragen de decisie neemt, die in het geloof gevolgd moet worden. De moeilijkheden zijn dan verder van ondergeschikte aard. Zeker zijn exegetische en dogmatische divergenties in allerlei detailvragen mogelijk. Maar wanneer het gaat over zaken van geloof en zeden, is het de leer der kerk, die aangeeft, hoe de Schrift moet worden opgevat. De onfeilbare kerk, waaraan God de openbaring en daarmee de Heilige Schrift heeft toevertrouwd, moet ze ook verklaren. De eenheid van uitlegging, die de veelheid der schriftgegevens omsluit, is op deze wijze altijd gewaarborgd. Welke moeilijkheden van natuurwetenschappelijke, historische, godsdienstige en leerstellige aard er ook mogen zijn, de inerrantia biblica wordt gehandhaafd door het kerkelijk leergezag. God kan niet dwalen. Hij is de auteur van de heilige boeken. Dus moeten die boeken onfeilbaar zijn. Dit is een geloofsuitspraak, die aan alle Bijbelonderzoek voorafgaat. Het is de taak van de kerk, waaraan de Heilige Schrift als een Goddelijk depositum is gegeven, dit niet alleen trouw te bewaren, maar ook onfeilbaar uit te leggen. De verscheidenheid van dit depositum heeft haar eenheid in de waarheid der kerk, die de schatten van dit kostbare bezit uitdeelt.

Geheel anders is het gesteld met de dogmatische bezinning in de reformatorische theologie, die het schriftgezag als hoogste autoriteit laat gelden. Zij kan in de verlegenheid over de veelheid en verscheidenheid der schriftgegevens niet op de beslissing der kerk terugvallen als op het laatste woord. Het is haar taak uit de Schrift zelf de normatieve waarheid te putten. Dit is des te moeilijker, naarmate door de exegetische en Bijbeltheologische wetenschap met haar historisch-kritische, literair-kritische en godsdiensthistorische methoden de eenheid van de Schrift op grondige wijze discutabel gesteld is. Deze moeilijkheid mag niet worden ontweken. De dogmaticus moet zich moedig in het vrije veld der wetenschappelijke kritiek durven te begeven met niet anders dan de Bijbel zelf, die de rechtvaardiging van zijn eigen boodschap in zich draagt, zonder daartoe enig gezag van buitenaf nodig te hebben. Dat in dit waagstuk de gevaren van ontsporingen groot zijn, valt niet te ontkennen. Sommigen gaan synthetisch te werk, bewandelen de weg van de eenheid naar de verscheidenheid en ontdekken talloze tegenstrijdigheden in de Bijbel. Anderen hebben meer analytische aanleg, gaan in omgekeerde richting en raken in de veelheid van de Schrift verstrikt.

De worsteling met dit probleem is van meet af een der kenmerkende trekken van de reformatorische dogmatiek geweest en is dit in de loop der eeuwen steeds meer geworden. Luther is van mening, dat de Schrift zelf de sleutel reikt om haar te verstaan. Deze sleutel is de verkondiging van Jezus Christus. Hij is het middelpunt van de ganse Bijbel, waar elk punt naar toe wijst. Hij is het geheel der Schrift, waarvan ieder deeltje getuigt. Zo komt Luther ook tot de bekende uitspraak, dat de Schrift de kribbe is, waar Christus in ligt. Hiermee is niet een gemakkelijk te hanteren recept gegeven voor de oplossing van alle voorkomende moeilijkheden in de uitlegging van Bijbelplaatsen. Want Christus is tegelijk méér dan de Schrift. Hij is haar Heer. En Hij gaat zelf alle

menselijk begrijpen te boven. Door de eenheid der Schrift uitsluitend in Christus te belijden, heeft Luther een grondregel opgesteld, die enerzijds een versnippering van de Bijbel afwijst en anderzijds waarschuwt tegen een goedkoop en lijnrecht Bijbelgebruik. Ook Calvijn ziet de eenheid der Schrift in Christus verankerd. Het gaat erom, dat wij door de Bijbel leren ons vertrouwen op God te stellen en in de vreze des Heren te wandelen. En Jezus Christus is het doel van de ganse Schrift en de substantie van het Evangelie. Daarom is het in de omgang met de Bijbel begonnen om dit éne, dat wij Jezus Christus leren kennen. De Schrift moet gelezen worden met de bedoeling daarin Christus te vinden. Wie van deze scopus afwijkt, mag zijn ganse leven in de Bijbel studeren, maar hij zal nooit tot kennis van de waarheid komen. Mozes heeft geen andere bedoeling gehad dan allen tot Christus te roepen. Hoe meer men Christus kent, des te meer is men gevorderd in Gods Woord. Zo komt Calvijn bij Christus uit als de eenheid van heel de Bijbel. Geen enkel gedeelte der Schrift kan goed worden verstaan, zolang men niet inziet, wat het met Christus te maken heeft. De dogmatiek viel bij de reformatoren samen met Bijbelse theologie. De bedoeling was een systematische weergave te geven van de profetische en apostolische leer. De exegese der Schrift leverde het materiaal voor de dogmatiek. Oudtestamentische en nieuwtestamentische gegevens dienden tot wederzijdse verklaring en verduidelijking. Zo werd een doctrina Scripturae sacrae opgebouwd, die rustte in de samenhang der ganse Schrift. Elke afzonderlijke locus van het aldus samengestelde geheel der christelijke leer had een deugdelijke motivering in de totaliteit van de Schrift. Op deze wijze zijn de Loci van Melanchthon uitgewerkt (en in het algemeen de oudste dogmatieken der Reformatie, die veelal onder de titel 'Loci' werden uitgegeven), maar hetzelfde geldt ook van de *Institutie* van Calvijn. De eenheid der Schrift was het uitgangspunt en deze eenheid zette zich door van het middelpunt der Christusbelijdenis tot in de periferische onderdelen der leer. Omdat *alle* theologie uitsluitend op de Bijbel terugging en de leer van de Bijbel wilde navorsen, weergeven en verdedigen, was er geen tweeheid van dogmatiek en Bijbelse theologie naast elkaar.

Een afwijking in dit grondpatroon trad al spoedig op. Reeds Luther's leerling Wigand, hoogleraar te Jena, scheidt het Oude Testament van het Nieuwe in zijn dogmatische bezinning. Hoe dicht hij zich ook houdt bij de oorspronkelijke leer van Luther, toch wreekt zich deze tweeledige opzet in het ontbreken van een omvattende kijk op de *ganse* Bijbel als het Woord van God. Naar de andere kant kwam de eenheid van de Schrift in gevaar, doordat de dogmatiek losraakte van het intensieve contact met de Schrift en tot een zelfstandig en onafhankelijk leerbestand uitgroeide. Bij deze ontwikkeling in de richting van een protestantse scholastiek bleef voor de Heilige Schrift weldra geen andere functie meer over dan die van bron voor de bewijsplaatsen, die als dicta probantia moesten dienen tot instandhouding van het getimmerte der leer, dat was opgericht en nu ook gehandhaafd moest worden. De Bijbel levert de teksten, die het vaststaande systeem der christelijke leer moeten schragen.

Als reactie op de scholastieke uitbouw der theologie tot een zelfstandig leersysteem keerde het *piëtisme* terug tot een eenvoudig en praktisch gebruik van de Bijbel. De theologische bezinning was daarmee in overeenstemming. De interesse ging uit naar de opbouw van het persoonlijk geestelijk leven en de plaats van de gelovige en zijn werk in de orde des heils. Dit leidde tot een Bijbelse theologie, die zich scherp te weer stelde

tegen elke systematische samenvatting van de leer. Deze eenzijdige belangstelling voor de praktijk der Godzaligheid belemmerde het volle zicht op de eenheid der Schrift. Daardoor kwam het niet tot een symbiose van 'dogmatiek' en 'Bijbelse theologie' als in de begintijd der Reformatie. Een constructieve dogmatische doordenking en een consequente ontvouwing der schriftgegevens ontbraken.

Deze leemte vormde een invalspoort voor een *rationalistische behandeling* van de Bijbel. Het piëtistische accent op een stuksgewijze toepassing der Schrift voor het geestelijk leven werd omgesmeed tot een aanvalswapen tegen de traditionele orthodoxie. Men vond in de Bijbel een christendom, dat sterk afweek van het in de dogmatieken ontworpen beeld. De oude bewijspplaatsen werden kritisch bekeken en onbruikbaar verklaard voor de dogmatische toepassing, die ervan was gemaakt. Nadat door Semler het christendom van de zogenaamde Joodse toevoegsels was ontdaan, werden allengs de triniteit en de verzoening weggeredeneerd als in strijd met een 'zuivere' Bijbelse theologie. De eenheid van de Schrift werd gebroken onder de krachtige hamerslag van het rationalistische Bijbelonderzoek.

Het *historisme* zette deze ontwikkeling voort. De Bijbelse leer moest behandeld worden naar de verschillende perioden en de afzonderlijke schrijvers. Zo maakte de Wette onderscheid tussen de leer van het Hebraïsme, het Jodendom en het christendom en binnen het laatste weer tussen de leer van Jezus en van elk der apostelen afzonderlijk. De versnippering van de Bijbel werd rigoureuus doorgevoerd. Het positieve element in deze ganse ontwikkeling van zaken is hierin gelegen, dat de verscheidenheid van de Bijbel tot haar recht komt. De godsdienstwetenschappelijke en historisch-kritische fase in de geschiedenis der theologie heeft de 'veelheid' van de Schrift met kracht van deugdelijke argumenten in het licht gesteld. Wij kunnen daar niet meer achter terugwijken. De Bijbelse theologieën, die de laatste eeuw in groten getale zijn verschenen, zetten het leergehalte van de diverse Bijbelboeken gewoonlijk naast elkaar. Dit is winst tegenover een al te gemakkelijke eenheidsweergave van de Bijbelse leer. Maar op dit punt kunnen wij toch ook weer niet blijven staan. Allereerst moet aan de literair-historische structuren van de Bijbelboeken meer aandacht worden besteed met het oog op het verstaan van de boodschap der Schriften, zoals deze zich in de Bijbel als boek aan ons voordoet. Vanuit het 'formgeschichtliche' onderzoek voltrekken zich in de laatste tijd dan ook duidelijke veranderingen in de opzet van de traditionele Bijbelse theologie. Maar ook de eenheid, die de veelheid omspannt, komt steeds meer in het middelpunt der theologische belangstelling te staan, nadat zij lange tijd in diskrediet is geweest.

De opvatting, dat de leer van de eenheid der Schrift de interpretatie op harmonistische wijze geweld zou aandoen, omdat de Schrift zulk een eenheid nu eenmaal niet heeft, begint te wijken voor het besef, dat op deze wijze de Bijbel toch niet aanvaard is, zoals hij zich van meet af in de geschiedenis der kerk heeft doorgezet. Met volledige erkenning van de verscheidenheid der Bijbelboeken en de veelheid der Schriftuurlijke gegevens uit uiteenlopende tijden zal tevens erkend moeten worden, dat ook in de Schrift het geheel méér is dan alleen maar de som der delen.

Aan pogingen om dit schriftgeheel nader te omschrijven heeft het eigenlijk nooit ontbroken. De verwijzingen van Luther en Calvijn naar Christus als de scopus der Schrift kunnen als zodanig worden aangemerkt. Calvijn noemt ook: de genadevolle openbaring der eeuwigheid. Dit is een andere omschrijving van dezelfde zaak. En de

gezichtspunten, die voor de eenheid der Schrift worden aangeduid, cirkelen alle om de openbaring als het centrale gebeuren. Soms gaat men van een bepaald aspect der openbaring uit. Ook wel wordt een formulering gekozen, die neerkomt op een nadere omschrijving van wat met openbaring wordt bedoeld.

Het blijkt moeilijk te zijn de eenheid der Schrift in een bevredigende definitie te omschrijven. En het blijft dan ook veelal bij de verzekering, dat in het dogmatisch onderzoek héél de Schrift moet meeklinken en dat het schriftbewijs pas goed is, wanneer de ganse leer der Schrift in haar eenheid ons voor de geest staat. Maar deze eenheid laat zich niet goed vastleggen of op formule brengen. Het is een gebeuren, dat zich aan ons voltrekt in de verkondiging van de grote daden Gods. In zover is het juist, dat de eenheid der Schriften eer hoorbaar dan zichtbaar is. Toch is zij ook met de Bijbel als boek gegeven. Zij dringt zich bij het bestuderen van de Bijbelse geschriften aan ons op. Zij vaart door de bladen en voegt die aan elkaar tot één groot getuigenis. Ook in de Bijbel zelf gebéurt de eenheid. En het begrip, of liever de werkelijkheid, waarmee dit gebeuren in de Schrift wordt aangegeven, is: de vervulling! Daarom kan dit begrip als dogmatische categorie ons van dienst zijn om de wederzijdse verhouding van de eenheid en verscheidenheid der Schrift onder woorden te brengen. Het is dan een verhouding van beweging over en weer: de eenheid springt in de verscheidenheid naar voren en de verscheidenheid komt in deze eenheid pas goed tot haar recht. De veelzijdigheid van de Bijbel, in zijn oorsprong en samenstelling, kan in deze vervulling naar alle kanten worden gewaardeerd. Het ontvangen der openbaring door de Bijbelse getuigen heeft op het toneel der vervulling net zo goed zijn plaats als hun spreken van de door God gegeven boodschap en de geschreven vorm van deze boodschap in het woord der Schrift. Zo is het nodig een onderscheiding aan te brengen in de inspiratie van het geopenbaarde, het gesproken en het geschreven Woord. Daaraan moet dan echter niet een afdalende rangorde van inspiratie worden verbonden. Ook de idee van een *geleidelijkheid* in de openbaring moet op grond van de 'vervulling' als wijze, waarop in de voortgang van Gods heilswerk het ene gebeuren zich voegt naast het andere, worden afgewezen. Dit geleidelijk voortschrijden der openbaring wordt meestal aangenomen in verband met de vatbaarheid van hen, tot wie God met zijn openbaring zich richt. De leidende gedachte is dan gewoonlijk, dat God in zijn openbaring alleen datgene geeft, waaraan in de geschiedenis der openbaring behoefte bleek te zijn. Soms wordt eraan toegevoegd, dat dit denkbeeld ten volle strookt met wat de Bijbel zelf ons toont.

Toch laat de Bijbel niet een beeld van een geleidelijk groeiende openbaring zien, maar een steeds voller worden van de gegevens binnen het gehéél der openbaring. En dat is wat anders dan de idee van geleidelijkheid. Het is de *vervulling*, waarin personen, gebeurtenissen, situaties, woorden en natuurlijke gegevens worden opgenomen en hun rol krijgen te spelen in het werk van God. De geleidelijkheid is een voorstelling, die met het wezen der openbaring als zodanig niet te verenigen is. Openbaring is zelfmededeling van God. Deze kan niet half zijn en langzamerhand toenemen of afnemen. God doet geen half werk. Ook als Hij zich aanpast aan de situatie van de mensen, die deze mededeling moeten kunnen ontvangen en verwerken, geeft Hij in die aangepaste openbaringsvorm zichzelf werkelijk te kennen. In de telkens andere omstandigheden is God in zijn openbaring steeds zichzelf.

Wel is de lijn van de vervulling in de Schrift aan te wijzen. In het verloop van de

geschiedenis treden gedurig nieuwe elementen toe, die tot de volheid van de zelfmededeling Gods hun bijdrage moeten leveren. Dit is zo in het Oude Testament, totdat de volheid der openbaring in Christus aan de dag komt. Dit blijft zo in het Nieuwe Testament, dat zich aansluit bij het Oude tot één getuigenis rondom die in de Messias geopenbaarde volheid. Om zo als één geheel van Heilige Schrift zich voort te bewegen door de historie, op weg naar het grote en definitieve einddoel Gods, dat komt. En dat laatste is geen andere volheid dan die, welke in Jezus Christus onder de mensen is verschenen. Hijzèlf is de komende. De openbaring wijzigt zich niet. Van geleidelijkheid is geen sprake. Het wordt alleen nog steeds voller om Hem heen, totdat alle tong in de ganse geschapenheid (in de hemel, op de aarde en onder de aarde, zoals dit in de termen van het wereldbeeld der oudheid heet) zal belijden: Jezus is Heere! (Phil. 2 : 10 v.).

Ook in negatieve zin voldoet de gedachte der geleidelijkheid niet aan het beeld der vervulling, dat de Bijbel biedt. Met name ten aanzien van het Oude Testament wordt dit gezichtspunt nogal eens ontwikkeld. Wij zouden daar te doen hebben met het hellend vlak van Gods openbaring. Bij Bultmann krijgt deze conceptie een typische wending, doordat hij juist aan deze negatieve visie op het Oude Testament de idee der vervulling verbindt. In het Oude Testament bezwijkt de openbaring aan het falen van het volk Israël. Dit 'Scheitern' is een vorm van vervulling. Alleen op de grondslag van deze mislukking verheft zich de volheid der openbaring in Christus. Het waarheidselement, dat Israël als volk Gods aan zijn opdracht in het openbaringsplan schipbreuk heeft geleden, wordt hier omgesmeed tot een in zichzelf, als mislukking, noodzakelijke bijdrage tot de vervulling van het heil. Consequent doorgeredeneerd zouden het verdwijnen van Israël en het wegvallen van het Oude Testament onontbeerlijk zijn om de openbaring in Christus tot volle verwerkelijking te brengen. Het is echter niet het slagen of te kort schieten van Israël, maar de volhardende trouw van God, waardoor volgens het Oude Testament zowel Israël niet te gronde is gegaan als ook het heil Gods in de wereld verschenen is. Israël houdt zijn plaats in het tafereel der vervulling, niet omdat het is gestruikeld, maar *ondanks* het feit van zijn falen. De zonden van Gods volk kunnen zijn positieve en blijvende waardij in het heilswerk geenszins tenietdoen. Ook Israël verdwijnt niet van het toneel, maar blijft aanwezig, als Gods werk het in vervulling brengt. Voor het schriftgezag betekent dit, dat *alle* partijen van het Oude Testament hun functie behouden, ook al is hun rol tijdelijk uitgespeeld. Niets kan worden geschrapt. Wat nu geen waarde meer lijkt te hebben, kan opeens weer gaan meedoen in de actualisering van Gods openbaring voor het heden van een bepaalde tijd en situatie. Ik herinner slechts aan de kracht, waarmee in de jaren 1940-1945 bepaalde gedeelten uit het Oude Testament op ons afkwamen, die tevoren weinig nadruk kregen en ook nu weer teruggetreden zijn in de verkondiging. Maar dit tijdelijk terugtreden mag niet worden verstaan als een uittreden uit de vervulling als zodanig. Deze gaat door en neemt alle momenten der Schrift met zich mee. De eenheid en verscheidenheid van de Bijbel behoren bij elkaar in dit gebeuren.

De vervulling als essentieel element in de voortgang van het heil is ook verhelderend voor de bezinning op het probleem van de inspiratie der Heilige Schrift. De reformatoren hebben geen uitgewerkte inspiratieleer gegeven. Wel is de werkelijkheid der schriftinspiratie de vooronderstelling van hun theologie. De Goddelijke autoriteit

van de Bijbel werd ook van rooms-katholieke zijde niet bestreden. Het opstellen van een specifieke inspiratie leer behoorde daarom niet tot de eerste vereisten van hun reformatorische werk.

1. Een *mechanische inspiratie*, die een door de Heilige Geest letterlijk gedicteerde Bijbel aanneemt, is nooit een wezenlijk bestanddeel van de protestantse dogmatiek geweest. De *Formula Consensus Helvetica* van 1675, waarin deze opvatting voorkomt, is geen belijdenisgeschrift van het protestantisme. Zij heeft slechts in enkele Zwitserse kantons tijdelijk erkenning gevonden, zonder ooit officieel gesanctioneerd te zijn. En reeds in het begin van de 18e eeuw is zij geheel uit de kerk verdwenen. Men kan zeggen, dat deze leer van het geïnspireerde dictaat in de reformatorische theologie niet meer is geweest dan een dogmatische constructie van schoolse makelij. Zij behoefde daarom ook nooit losgelaten of opgegeven te worden.
2. De opvatting van een louter *personale inspiratie*, die nogal eens wordt voorgestaan, betreft uitsluitend de personen der Bijbelschrijvers met hun beaafdheden en hun opdracht in het werk van de Geest, waardoor zij werden gedreven en geleid. Toch is deze visie, hoe juist op zichzelf ook, te partieel om aan het ganse gebeuren der inspiratie recht te doen. De inspiratie wordt op deze wijze te veel afhankelijk van het literair-kritisch onderzoek naar de echtheid van de Bijbelboeken. Zo wordt dan bijvoorbeeld de vraag, of de geschriften van het Nieuwe Testament door een apostel of apostelleerling zijn geschreven, *beslissend* voor hun geestelijk gezag in plaats van een probleem *binnen* dat gezag te zijn.
3. Ook de leer van een *materiële inspiratie* (*suggestio rerum*), die zich uitsluitend richt op de heilswaarheid in de Schrift, kan niet bevredigen, omdat hierdoor op vrij willekeurige wijze een partieel dualisme inzake het schriftgezag wordt ingevoerd, dat dit gezag helemaal op losse schroeven zet.

Het werkt verruimend, wanneer de inspiratie in verband gezien wordt met de vervulling als de werkelijkheid van Gods werk in en aan en door de Schrift. De schrijvers van de Bijbelse geschriften zijn in dit gebeuren der vervulling opgenomen. Zij hebben hun plaats op het toneel van de voortgang der daden Gods. Zoals zij zijn, met hun gaven en inzicht, feilen en tekortkomingen, zijn zij in het werk van de Heilige Geest gesteld tot vertolkers der openbaring. Dit is het waarheidselement in een eenzijdig personaal inspiratiebegrip, dat alleen op de Bijbelschrijvers wordt toegepast. Maar niet minder groot is de functie van de oorspronkelijke ontvangers der openbaring (die lang niet altijd dezelfde zijn als de Bijbelschrijvers), bijvoorbeeld in de theofanieën van het Oude Testament. Ook zij zijn door de Geest Gods op het grote toneel der voortgaande vervulling geplaatst. Het gaat om de heilswerkelijkheid, die aan hen geschonken werd. Dit is een waarheidselement in de leer der exclusief materiële inspiratie. En er zit zelfs in de bedoeling van een mechanische opvatting der inspiratie dit element van waarheid, dat ook de geschreven Bijbelboeken als getuigenissen van het werk Gods rondom Christus zijn geschaard en zoals zij tot ons komen hun functie hebben in het drijven des Geestes, dat hun boodschap draagt en toepast. De Bijbel als boek is in het geheel der vervulling van omvattende betekenis. Formeel krachtens de canonvorming en de structuur van de canon, zowel van het Oude als van het Nieuwe Testament. En materieel, omdat het de Schriften zijn,

die van Christus getuigen (Joh. 5 : 39).

Het zal echter nodig zijn het *inspiratiebegrip* nog verder uit te breiden. Het is zo wijd als Gods vervullend werken aan en door de Heilige Schrift zich uitstrekt. Want dit vervullen is puur werk van de Géést. Zo moet de inspiratie der Schrift als een dynamische werkelijkheid worden gezien. De Geest Gods manifesteert zich immers in de dynamis van hetgeen gebeurt. Taalkundig moet in de omschrijving hiervan het accent op de werkwoordsvormen vallen: inspireren, vervullen. God was en is aan het werk. Jezus zei: 'Mijn Vader werkt tot nu toe en Ik werk ook' (Joh. 5 : 17). Dit werken Gods, dat in en door de boodschap der getuigen het heil doet vóórtgaan en het uitdeelt aan de mensen, wordt met het begrip 'inspiratie' dogmatisch onder woorden gebracht. Het omvat alles wat met het ontstaan der geschriften van de Bijbel te maken heeft, tot en met de vorming van de canon. Zo vormt het inspiratiegebeuren de achtergrond en vooronderstelling van de theopneustie der Schrift.

Op deze wijze zijn niet alleen de personen der schrijvers, maar ook alle andere mensen, die bij het ontstaan en verzamelen der geschriften een rol hebben gespeeld, in de inspiratie van de Geest opgenomen. Ja, de gehele literaire geschiedenis der afzonderlijke Bijbelboeken en hun opname in de canon hebben zich voltrokken onder de pneumatische voortgang van de heilsoverdracht, die van Godswege werd geleid tot de verzameling der Schriften, om zijn volk te dienen tot normatief getuigenis van zijn daden in de geschiedenis der mensen. Dat deze daden hun middelpunt hebben in de verlossing, die Jezus Christus verwerkelijkte, is in de geschiedenis van het Oude Testament voorbereid en in die van het Nieuwe Testament volbracht. Deze volheid van gebeuren is geheel pneumatisch bepaald. De Geest van God, die blaast waarheen Hij wil, zonder dat wij mensen zijn wegen kunnen uitvorsen of doorgronden (Joh. 3 : 8), heeft dit gewrocht. Aldus zijn de Schriften 'vervuld'. Zij hebben hun plaats in het voortgaande werk van God op het toneel der geschiedenis, als getuigenissen, die naar de Christus wijzen. In deze vervulling is de ganse Bijbel begrepen. Daarom moet ook de ganse Bijbel gezien worden in het licht van het inspirerende werk van de Geest. Daarin rust het gezag van de Schrift als het blijvende fundament en het betrouwbare richtsnoer voor het geloof, de leer en het leven der gemeente van Christus, tot de wederkomst van haar Heer. De theopneustie van de Heilige Schrift heeft haar óórsprong in de inspiratie als werk des Geestes in de *wording* der Schrift, evenals zij haar doel en effect bereikt door de inspiratie als werk des Geestes bij het hanteren en *toepassen* der Schrift.

Vervulling en inspiratie zijn correlate begrippen in de leer van het schriftgezag. De vervulling verlost het inspiratiebegrip uit een steriel formalisme. En de inspiratie bewaart de vervulling voor een platvloers evolutionisme. Door deze beide werkelijkheden in Gods werk gedurig op elkaar te betrekken, kan de dogmatiek binnen de leer der inspiratie op ongedwongen wijze de dingen op hun juiste plaats zetten. 'De werking van Gods Geest in de natuur, in de menschheid, in de gemeente, in de profeten, in de Bijbelschrijvers, is verwant en analoog, maar niet identisch. Er is harmonie, geen eenzelveheid' (H. Bavinck).

De verscheidenheid in de Schrift kan zo worden erkend zonder haar eenheid aan te tasten. Overeenkomstig de plaats, die elk der gegevens inneemt in de vervulling, heeft ook elk gegeven deel aan de inspiratie. In de vermaningen is de werking van de Geest anders dan in de voorschriften voor het sociale leven, in het ontstaan van een hymne

anders dan in de praktische raadgevingen, in de profetisch dichterlijke begaafdheid anders dan in de weergave van een historische gebeurtenis. Hier geldt Paulus' woord: 'Er is verscheidenheid in genadegaven, maar het is dezelfde Geest; en er is verscheidenheid in bedieningen, maar het is dezelfde Heer; en er is verscheidenheid in werkingen, maar het is dezelfde God, die alles in allen werkt. Maar aan een ieder wordt de openbaring van de Geest gegeven tot welzijn van allen' (1 Cor. 12 : 47). In de inspiratie als correlaat der vervulling werken de Goddelijke en menselijke factoren niet naast elkaar, maar altijd door elkaar heen. Zij zijn niet uit elkaar te rafelen. Ook de factor van de menselijke fouten en vergissingen kan in dit geheel volledig worden gehonoreerd, zonder dat daardoor het volstreekte gezag der Schrift wordt aangetast. In de vervulling hebben mensen met al het menselijke, dat hun aankleeft, een eigen plaats. Zij mogen hun dienst verrichten om het pleróma der werken Gods te vullen. En als zodanig zijn zij ook vervuld van de Geest, die hen gebruikt voor dit Goddelijke doel. In de verhouding van het Goddelijke en menselijke in de Bijbel is er een analogie met de leer der twee naturen van Jezus Christus. Evenmin als wij zijn Goddelijke natuur van zijn menselijke kunnen losmaken, kunnen wij het Goddelijke in de Bijbel lospellen uit het menselijke. (Bij Luther komt terloops ook de gedachte voor, dat het uiterlijke woord als incarnatie van de Géést moet worden beschouwd naar analogie van de vleeswording des Wóórds in Jezus van Nazareth. Ten onzent is deze parallellie door Haitjema geaccentueerd.)

De categorie der vervulling, zoals deze in de Schrift wordt gebezigd, omvat de Heilige Schrift niet alleen zoals zij ontstaan is, maar ook zoals zij gelezen en verkondigd wordt en door de kracht van de Geest als het spreken Gods tot de mensen komt. Tussen deze polen der inspiratie in beweegt zich het gegeven van de Heilige Schrift. En zo belijdt de kerk de theopneustie der Schrift. Deze belijdenis wordt tot daad in de voortgaande verkondiging. Aldus vindt het 'vervullen' in Gods heilswerk plaats. De prediking van het Evangelie wordt vervuld, d.w.z. dat zij in het voortgaande werk Gods ook het toneel des heils betreedt en een instrument is voor het verstaan der openbaring Gods. De inspiratie heeft daarom niet alleen betrekking op de Heilige Schrift in haar ontstaan, maar ook op haar vertolking in elk heden. Ook de kerkelijke prediking der Schrift bestaat slechts door de inspiratie van de Geest. Door het woord van de Bijbel heen geschiedt dit werk Gods.

Inspiratie betekent zo:

1. het ontvangen der openbaring door de getuigen van Oud en Nieuw Testament (de oorsprong van de theopneustie der Schrift);
2. het spreken en opschrijven van deze ontvangen openbaring in de mondelinge en de gefixeerde traditie der Heilige Schrift (resultierend in het feit van de theopneustie der Schrift);
3. het vertolken en ontvangen van dit getuigenis der Schrift in het doorgeven en geloven van het verkondigde Woord (het doel van de theopneustie der Schrift). Zo strekt zich de Heilige Schrift naar het einde der eeuwen, wanneer de vervulling het doel Gods zal hebben bereikt. Vervulling en inspiratie gaan hand in hand om de grote volheid des heils te verwerkelijken.

3 *De verhouding van Oud en Nieuw Testament*

Het probleem van de eenheid en verscheidenheid in de Bijbel heeft van oudsher een toespitsing gevonden in de speciale vraag van de verhouding der beide delen, die als het Oude Testament en het Nieuwe Testament worden aangeduid. Het woord 'testament' is ontstaan uit de vertaling *testamentum*, die de Vulgaat geeft van het woord 'verbond'. Bij dit laatste woord komen in 2 Cor. 3 : 6, 14 inderdaad de kwalificaties 'oud' en 'nieuw' voor. Maar in het aangegeven gedeelte uit de tweede brief van Paulus aan de Korinthiërs is geen sprake van de beide bundels geschriften, die later met de naam 'Testament' werden aangegeven. Het is daarom van belang de begrippen 'Verbond' en 'Testament' wel uit elkaar te houden. Er is in de apostolische geschriften telkens sprake van een nieuw en een oud 'Verbond' (Matth. 26:28; Marc. 14 : 24; Luc. 22 : 20; 1 Cor. 11:25; 2 Cor. 3 : 6, 14; Gal. 4 : 24 vv.; Hebr. 7 : 22; 9 : 15, 18), maar nooit van een nieuw en een oud 'Testament'. Het nieuwe Verbond, waar het in de nieuwtestamentische tekstenreeks om gaat, wordt juist uit de Schrift (d.i. uit het Oude Testament) afgelezen en het staat dus niet in tegenstelling tot het Oude Testament, maar is het kenmerk van de wezenlijke bedoeling Gods, ook reeds dáár. Zowel het woord 'testament' als de adjectieven 'oud' en 'nieuw' passen eigenlijk niet voor de beide bundels canonieke geschriften, die samen de Bijbel vormen. Kohlbrügge, die graag sprak over het 'zogenaamde' Oude Testament en de benamingen Oud en Nieuw Testament nogal eens tussen aanhalingstekens placht te zetten, had zeker theologisch niet ongelijk. Het is echter nodig noch wenselijk om de indeling in tweeën van de Bijbel geheel op zij te schuiven en in plaats daarvan een indeling in vieren in te voeren als volgt: Onderricht (Thora), Getuigenis (Nebiim), Bezinning (Chetubim) en Messiaanse Geschriften (het zogenaamde Nieuwe Testament). De verschijning van Messias Jezus betekent toch in het geheel der Heilige Schrift óók een cesuur.

En een begrijpelijke reactie op de achterstelling van de boeken van de Joodse canon bij de Messiaanse geschriften der christelijke kerk mag niet omslaan in het andere uiterste, dat het gehele zogenaamde Nieuwe Testament alleen maar als toevoegsel bij die Joodse canon beschouwt. Daarvoor is het beslissingskarakter van Jezus Christus te krachtig in het getuigenis der apostelen. Zij gaan zelfs zo ver, dat zij hun eigen Joodse Heilige Schrift exclusief lezen en verstaan als boodschap van Hem. Hij staat in het midden van de Bijbel. En dat is naar het duidelijke bericht van de apostolische geschriften het centrale gebeuren Gods in de geschiedenis, niet alleen van Israël, maar ook van de ganse mensheid. De onderscheiding 'vaar Christus' en 'na Christus' is legitiem zowel in de voortgang der eeuwen als in de verzameling der Bijbelboeken. En indien de benaming 'Oude Testament' en 'Nieuwe Testament' alleen in deze historische zin, vaar en ná de komst van Jezus Christus onder de mensen, wordt gebezigd, is er geen dwingende reden om er afstand van te doen. Theologisch is daarmee dan gezegd, dat het Oude Testament niet 'oud' heet, omdat het verouderd en afgedaan zou zijn; en dat het Nieuwe Testament niet zo 'nieuw' is, dat het zonder het Oude Testament wel verstaan zou kunnen warden. Uit de inhoud van de Bijbel als geheel blijkt, dat het Nieuwe Testament de aansluiting bij het Oude niet kan missen, evenals het Oude Testament de afronding van het Nieuwe nodig heeft. Jezus Christus is het, die hetgeen vóór Hem in Israël wàs geschreven en hetgeen ná Hem wèrd geschreven, samenvoegt en omvat.

Met het bovenstaande zijn wij midden in de theologische vragen aangaande de eenheid

en verscheidenheid van de beide hoofddelen van de canon terechtgekomen. Deze vragen hebben de christelijke kerk al vroeg beziggehouden. Reeds in de 2e eeuw heeft Marcion een lijst samengesteld met uitspraken van het Oude en van het Nieuwe Testament, die elkaar tegenspreken. Zijn uitgangspunt was een tegenstelling tussen de twee delen van de Bijbel, die hij dóórtrok tot een consequent dualisme, zelfs in zijn Godsbegrip. Opvallend is, dat bij zijn zuivering van het Nieuwe Testament slechts het Evangelie van Lucas en de brieven van Paulus overbleven, beide in bewerkte vorm. In de middeleeuwen hield het gezag der rooms-katholieke kerk ook de hand aan de eenheid van de Heilige Schrift. Iemand als Petrus d'Ailli (j 1420) mag dan de stoute bewering wagen, dat het gezag van het Nieuwe Testament boven dat van het Oude ge steld moet worden en er verschil van gezag voor de Bijbelboeken van het Nieuwe zowel als van het Oude Testament onderling moet worden aangenomen, ja zelfs dat *in zekere zin* de uitspraak van de Schrift gaat boven die van de kerk, hij haast zich niettemin te verklaren, dat in elk geval de uitspraak van de kerk voor hem bindend is. Het behoort tot de algemene zienswijze van de middeleeuwse kerk, dat het Oude Testament de profetie is, die in het Nieuwe Testament tot vervulling kwam, waarbij dan onder profetie vooral werd verstaan, dat toekomstige gebeurtenissen werden voorzeggd, en onder vervulling, dat die voorzeggingen ook inderdaad uitgekomen zijn. In wezen is dit de rooms-katholieke opvatting gebleven tot op de huidige tijd. Het schema beloftevervulling is steeds zonder moeite aanvaard voor de verhouding van de beide Testamenten, meestal op Christus betrokken, doch ook wel op zijn kerk als de bedoeling van het Oude Testament. En bij eventuele moeilijkheden kan men op het gezag en de uitspraken der kerk terugvallen. Het zijn in de middeleeuwen enkele sektarische groepen, die de oude marcionitische lijn willen volgen. Zo de Paulicianen in de 7e eeuw en de Bogomilen in de 11^e eeuw.

Het schriftbeginsel van de Reformatie bracht mee, dat in de reformatorische theologie de verhouding van Oud en Nieuw Testament wel met nadruk aan de orde moest komen. Daarbij werd gewoonlijk teruggegrepen naar de bekende uitspraak van Augustinus, dat het Nieuwe Testament op verborgen wijze reeds in het Oude aanwezig is, terwijl het Oude Testament pas ten volle opengaat in het Nieuwe. Deze treffende definitie kan als algemene omschrijving van de verhouding uitstekend dienst doen. Maar bij de nadere uitwerking kunnen de vragen en de divergenties der opvattingen dan nog in allerlei vorm moeilijkheden geven. Bij de reformatoren zelf is het zoeken naar een evenwichtige formulering te bespeuren. De bedoeling is dan steeds, dat dit evenwicht naar geen van beide kanten wordt verbroken. Niet ten koste van het Nieuwe Testament, maar evenmin ten koste van het Oude.

Luther houdt nadrukkelijk vast aan de eenheid van beide. Om duidelijk te maken, hoe het Oude Testament Christus verkondigt, gaat hij graag uit van het eerste gebod, dat het Evangelie van de beloofde Christus behelst. Naast enkele sceptische uitlatingen ten opzichte van het Oude Testament vindt men bij Luther ook de gedachte, dat de verkondiging van Jezus en de apostelen niets anders bedoelt dan op de juiste wijze in te leiden in het Oude Testament. Calvijn heeft zijn gedachten meer systematisch onder woorden gebracht. Hij spreekt enerzijds over de overeenkomst tussen het Oude Testament en het Nieuwe. Dan gebruikt hij het woord 'gelijkheid' (*similitudo*), dat hij soms nog versterkt of corrigeert met het begrip 'eenheid' (*unitas*). Anderzijds meet hij het verschil tussen beide Testamenten breed uit. Maar hij spreekt daarbij niet van

'ongelijkheid' (dissimilitudo, wat bij een antithetische gedachtengang voor de hand zou liggen!), maar van 'verscheidenheid' (differentia). De verschillen ziet hij op de achtergrond van de eenheid. Zij verbreken die eenheid niet. Hoe groot zij ook mogen zijn, de beloften zijn dezelfde en het fundament van die beloften is eveneens hetzelfde, namelijk Christus. De verschillen betreffen alleen de vorm en inkleding, de aard van de bedéling, waarin de dingen plaatsvinden (modus administrationis), maar niet de dingen zelf (substantia).

In wezen bleef dit uitgangspunt onaangetast, ook toen in de 17^e eeuw de tekstkritiek zich een blijvende plaats veroverde in het Bijbelonderzoek en in de 18e eeuw een historisch-kritische aanvat van de Schrift langzaam maar zeker terrein won. De grote nadruk, die nu bijvoorbeeld gelegd werd op het eigen karakter van het Oude Testament, betekende geenszins, dat men het gezag van de Bijbel als gehéél wilde aantasten. Toch voltrok zich hierin ondergronds een proces, dat tot een uiteenrukken der beide Testamenten zou leiden. Onder invloed van het deïsme, dat een natuurlijke en historische zienswijze bevorderde, werd het Oude Testament steeds meer beschouwd als een kinderlijke periode in de cultuurgeschiedenis der mensheid. Op deze wijze kon het enerzijds met behulp van het begrip der Goddelijke pedagogie als voorbereiding voor de volle rijpheid van het christendom nog positief worden gewaardeerd, maar anderzijds werd de deur opengezet voor de negatieve opvatting, dat het Oude Testament een lagere vorm van godsdienstigheid vertegenwoordigt.

Fichte kan niet meer de Goddelijkheid aanvaarden van een openbaring, die met straf en beloning werkt, hoewel hij de idee van een voorbereiding op de ware openbaring nog wel aan het Oude Testament verbindt. Voor Kant bestaat het 'Joodse geloof' uit louter statutaire bepalingen, die nodig zijn vanwege de zwakheid en het onvermogen der mensen zich zonder meer te wijden aan de morele wetten der zuivere rede. Het christendom is niet allereerst uit dit Jodendom voortgekomen, maar veel meer uit de elementen, die door de invloed der Griekse wijsheid aan de Joodse religie van het Oude Testament zijn toegevoegd.

Schleiermacher trekt deze lijn door. Volgens hem is het christendom niet gebaseerd op de geest van het oude Verbond, maar op veelvuldige omvormingen door niet-Joodse elementen. Het monotheïsme, de ethische bedoeling en de gemeenschapsgedachte in het Oude Testament zijn nog drie elementen, die Schleiermacher positief weet te waarderen, maar het zuivere christendom is toch niet als ontwikkeling van de oudtestamentische religie te verklaren. Hegel ziet in het Jodendom van het Oude Testament de religie der verhevenheid, die hij van lagere orde acht dan de religie der schoonheid van de Grieken en die der doelmatigheid en redelijkheid van de Romeinen. Met name het particularisme van de Joodse religie hindert hem. De bodem was voorbereid voor het moderne Marcionisme, dat zijn vertolking vond in Harnack's bekende stelling, dat het verwerpen van het Oude Testament in de 2e eeuw een dwaling was, die de kerk terecht had afgewezen; het handhaven daarvan in de 16e eeuw een noodlot, dat de Reformatie niet had weten te ontlopen; het conserveren ervan in de 19e eeuw echter een gevolg van een religieuze en kerkelijke verlammingstoestand. Nu kon het antisemitisme zich theologisch breder ontplooiën dan ooit tevoren. Maar het dwong de theologie tevens zich opnieuw te bezinnen op de betekenis van het Oude Testament en op de verhouding van de beide delen der Heilige Schrift.

Het opmerkelijke is, dat geen enkel schema, waarin het onderscheid tussen het Oude en het Nieuwe Testament theologisch op formule gebracht wordt, helemaal bevredigt. De meest gebruike begrippenparen zijn: 'Wet en Evangelie' en 'belofte en vervulling'. Van de reformatoren is het met name Calvijn, die bij zijn uitvoerige omschrijving van de verscheidenheid der beide Testamenten enigszins opereert met de tweeheid: Wet en Evangelie. Daarbij stelt hij deze begrippen echter samen onder de accolade van het Verbond. Het zijn twee bedelingen van een en hetzelfde genadeverbond. *Deze overkoepeling van de verbondsgedachte houdt zowel het biblicisme als het legalisme in Calvijn's schriftbeschouwing in toom.* Schrenk wijst erop, dat Calvijn de centrale betekenis van het Verbond ontleend kan hebben aan Zwingli en Bullinger. In de strijd met de wederdopers, die zich bij voorkeur 'verbondsgenoten' noemden, omdat zij met het teken van het Verbond waren verzegeld, zouden de Zurichse reformatoren genoodzaakt zijn geweest, zich nader te bezinnen op de leer van het Verbond. In elk geval is deze leer bij Zwingli al tamelijk uitvoerig ontwikkeld. Hij kent slechts één Verbond, zoals er ook slechts één werk der verlossing is. Het is hetzelfde Testament, dat God heeft verordineerd voor de ganse mensheid, van het begin tot het einde der wereld. Ook Zwingli spreekt slechts over de verscheidenheid van het Oude en Nieuwe Testament met vooropstelling van de onverbreekelijke eenheid. Bullinger heeft deze gedachte nog scherper omljnd. Hij maakt geen onderscheid tussen Verbond en Testament. Het Verbond openbaart de volheid Gods. Het omvat alle volken. Het verlangt van de mensen dankbare gehoorzaamheid. Het wordt met sacramentstekenen bezegeld. Dit geldt voor beide Testamenten. Het is Bullinger, die in deze gedachtegang *de Wet invoegt als steun voor het Verbond.* Ook de opvatting, dat het onderscheid tussen het Oude en het Nieuwe Testament slechts de bijkomstigheden betreft en niet het wezen van het Verbond, komt reeds bij hem voor. Calvijn gebruikt het begrippenpaar Wet en Evangelie (uitsluitend onder het éne *Hoofd van het Verbond*) om de onderscheiding in de administratie van dat Verbond aan te geven. Het is dezelfde barmhartigheid Gods, waarin beide rusten.

Deze nadruk op de *eenheid* van Wet en Evangelie in het Verbond maakt, dat Calvijn de omschrijving van het Oude Testament als Wet en het Nieuwe Testament als Evangelie niet consequent kon volhouden. Immers ook in het Oude Testament spreekt volgens Calvijn reeds het volle Evangelie, terwijl in het Nieuwe Testament de Wet niet buiten werking is gesteld. Hij gebruikt deze onderscheiding dan ook niet zonder voorbehoud en aarzeling. De correlatie van Wet en Evangelie speelt daarvoor een te grote rol in zijn theologie. Waar het Evangelie spreekt, is óók de Wet en omgekeerd. Ongetwijfeld spelen in de verhouding van het Oude en Nieuwe Testament accenten mee, die in het schema 'Wet en Evangelie' worden aangegeven. Dit komt o.a. uit in de wijze, waarop in het Nieuwe Testament gesproken wordt over Mozes, die de Wet gegeven heeft, en Christus, door wie de genade en de waarheid zijn gekomen (Joh. 1 : 17); en ook in de tegenstelling, die door Paulus (2 Korinthe 3) en in de brief aan de Hebreëen (cap. 8) wordt gemaakt tussen het oude en nieuwe Verbond. Maar deze tegenstellingen dekken zich niet zonder meer met de tweeheid van de Testamenten. Wet en Evangelie vormen constituerende elementen zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament.

Luther verbindt de begrippen Wet en Evangelie veel meer met de tegenstelling tussen 'letter' en 'geest'. En deze gaat door de ganse Bijbel. Het Woord als *Schrift is Wet*. Maar het Woord als *Verkondiging is Evangelie*. Dit onderscheid tussen Schrift en

Verkondiging bestaat niet in de inhoud, doch slechts in de vorm. De inhoud van Wet en Evangelie is dezelfde: Christus! In het Evangelie komt Christus als gave, in de Wet komt Hij met zijn eis. Bij Luther wordt niet de Wet speciaal op het Oude Testament betrokken en het Evangelie op het Nieuwe. De gehele inhoud van de Schrift is, als eis verstaan, Wet en, als genade verstaan, Evangelie. Een grotere rol inzake de verhouding der beide Testamenten speelt bij Luther het schema 'belofte en vervulling'. Daarbij gaat het hem om de christologische uitlegging van het Oude Testament. Zijn aandacht richt zich hoofdzakelijk op de voorzeggingen van Christus, die echter veel meer omvatten dan een aantal Messiaanse teksten. In vele oudtestamentische geschiedenissen en woorden leest hij een profetie van Christus en zijn werk. De Thora heeft zijn voorkeur alsmede wat David heeft gesproken. Luther's uitleggingen van de Psalmen zijn vol van verwijzingen naar de verwachtingen van de komende Messias, die hij daarin aantreft. Verder spreken alle profeten van het rijk van Christus. Luther haalt uit de profetische boeken van het Oude Testament tal van bewijsplaatsen voor de leer der twee naturen. Ook de Triniteit is in het Oude Testament te vinden, zij het op onduidelijke wijze. In dit verband geeft Luther de Joodse exegeten volmondig toe, dat de eigenlijke en historische bedoeling van de tekst van geen 'Triniteit' weet, maar hij toont aan, dat het drievoudige werken Gods overal is op te merken.

Het schema 'belofte en vervulling' is tot op heden in de protestantse theologie het meest gebruikelijk om de verhouding van het Oude en het Nieuwe Testament te definiëren. Wel wordt tegenwoordig algemeen onderscheid gemaakt tussen belofte en voorzegging. De voorzeggingen zijn niet meer dan speciale toespitsingen van het karakter der belofte, dat het Oude Testament eigen is. Maar dit geldt onverzwakt voor de Schrift in haar geheel. En hiermee stoten wij op een fundamentele ontoereikendheid ook van dit schema. Het grendelt de vóórtgang der vervulling in de loop der eeuwen tot de wederkomst te veel af. Het doet bij de studie van het Oude Testament eenzijdig zoeken naar toezeggingen en het vraagt van het Nieuwe Testament primair het bewijs, dat het werkelijk de vervulling van die toezeggingen heeft gebracht. Hermeneutisch beperkt het de mogelijkheden der verkondiging te eenzijdig en dwingt het tot verdoezeling van het volledige recht der historisch-kritische benadering van de Schrift, wanneer dit resultaten oplevert, die zich in dit schema niet laten voegen. Het doet zo niet volledig recht aan het Oude Testament, maar evenmin aan het Nieuwe. Er is in het Oude Testament heel wat, dat boven de nieuwtestamentische vervulling uit en er overheen wijst. En in het Nieuwe Testament is de vervulling grotendeels een verborgenheid, zodat de dingen daar ten opzichte van het Oude Testament lang niet altijd zoveel duidelijker liggen. Wij zullen met een voorzichtiger en vooral opener dogmatische formulering moeten werken. Dit doet Miskotte met behulp van de begrippen 'tegoed' en 'tekort,' die voor beide Testamenten wederzijds op hun plaats zijn.

Karl Barth heeft in de probleemstelling een fijne en belangrijke nuance aangebracht met zijn vraag, in welke zin het Oude Testament aan het Nieuwe is verbonden: als 'Voraussage' of als 'Vorhersage'. Ook zonder de opzettelijk bedoelde of de achteraf geconstateerde voorzegging, die naar de toekomst van Christus heenwijst (voraus), overal aan het Oude Testament op te dringen, kan het in zijn getuigenis als zodanig, dat in de tijd vóór Christus aan en door Israël is geschied ('vorher'), als onmisbare boodschap der openbaring Gods worden verstaan en aanvaard.

Op dit punt kan het Bijbelse begrip der vervulling van groot nut zijn, als het ontdaan wordt van de knellende binding aan één corresponderend begrip, in casu dat der 'belofte', waaraan het dan precies moet beantwoorden. In de Schrift staat de vervulling open voor alle vormen van werkelijkheid, die een plaats hebben in het gebeuren des heils. De belofte is daar slechts een enkele van en zelfs nog een, die in het nieuwtestamentisch schriftgebruik het minst vaak eraan verbonden wordt. Voor het juiste begrip van wat in de Bijbel zelf het vervullen, de vervulling en de volheid betekenen als omschrijvingen van het voortgaande werk Gods, is het nodig deze categorieën de openheid te geven, die zij daar hebben. Het feit, dat niet alleen de belofte of de Wet, maar ook de tijd, de verkondiging, de wereld en nog een hele reeks realiteiten in de Schrift 'vervuld' warden, ja, dat zelfs *alle dingen* in de vervulling worden opgenomen (Eféze 4 : 10; cf. 1 Cor. 15 : 28; Rom. 11 : 36; Col. 1 : 20; Hebr. 2:10, enz.), mag ons een waarschuwing zijn de vervulling der Schrift niet bijvoorbeeld en uitsluitend te koppelen aan iets wat belóófd werd. Alle facetten van het Oude Testament staan in de voortgang van het heil opgesteld om hun plaats in de volheid in te nemen. De belofte behoort daar zeker bij. En het profetisme, dat de grote daden van JHWH uitriep onder het volk. Maar ook de geschiedenis van Israël met al haar menselijke en al te menselijke kanten. Het koningschap, dat uit ongeloof oprees en in ongehoorzaamheid onderging. De tempel en zijn heiligheden, die telkens weer in uiterlijke vormendienst dreigden te vervlakken. De liederen, die gezongen werden; de wijsheid, die door wijzen werd verkondigd; de verhalen, die van geslacht tot geslacht werden verteld. Het staat alles geschreven om *vervuld* te worden. De volheid, waar heel het Oude Testament op aanwerkt, is de verschijning van JHWH onder de mensen. Dat is het pleróma der Schriften in de Messias van Nazareth.

Zoals op een schilderij ook de donkere partijen onmisbaar zijn om de bedoeling van het geheel te doen uitkomen, hebben in het Oude Testament de aanstotelijke en tijdgebonden elementen een functie in de totaliteit der menselijke facetten, waarin JHWH in zijn openbarend handelen werkzaam is. Wie hier naar eigen believen, met welke hooggestemde maatstaven dat ook geschiedt, oordeelt en selecteert, schendt de volheid van Gods daden in haar concrete betrokkenheid op dit aardse leven.

De *verhouding* van het Oude en Nieuwe Testament is die van het 'vroeger' en 'later' in de mededeling der openbaring. Het Oude Testament is de aanvang van het Nieuwe. Beide kunnen slechts in onderlinge samenhang worden verstaan. Er kan niets wegvallen, of het laat een blinde vlek achter, die schade doet aan het ganse beeld. Het Oude Testament zegt, waar het in Gods bemoeienis met de wereld om gaat en hoe het is begonnen, maar ook hoe het van eeuwigheid her zijn oorsprong heeft in God. Het Nieuwe Testament treedt daarbij met een uitgestoken vinger, die naar Christus wijst: zie, hier is die God! Daarmee ontvangt heel het Oude Testament een nieuwe actualiteit als boodschap der presentie Gods onder de mensen. Er hebben verschuivingen plaats, in de opstelling der componenten van het heilswerk treden veranderingen op. Maar alles blijft meewerken in de volheid van Jezus Christus. Dit pleróma der Schriften rondom Hem wordt verkondigd, opdat de mens zijn God zal kennen en de uiteindelijke volheid Gods zal binnengaan.

Er is allerlei in het Oude Testament, dat alleen op de achtergrond een rol speelt: de offerwetten, die sinds de breuk in het tempelgordijn niet meer van kracht zijn; het particularistische en nationale in het Oude Testament, dat in de wereldomvattende

wijdheid van het kruis en de opstanding van Jezus is achterhaald. Het nauwkeurig onderzoek kan zoveel details vinden, waarin het Nieuwe Testament allerlei verschillen vertoont met het Oude. Toch behouden die naar de achtergrond gedrongen elementen in de samenhang der Schriften hun rechtmatige plaats. Zonder die is de volheid van de heilsboodschap niet volledig.

In de voortgang van het werk Gods moeten het Oude Testament in zijn geheel en met al zijn delen naast het Nieuwe, en het Nieuwe Testament naast het Oude, gezien worden als elkaars noodzakelijke complement in de vervulling. Zij nemen hun getuigende plaats in rondom Jezus Christus. Zo worden zij vervuld. Zij werken mee tot de volheid van heil, die in Hem is geopenbaard.

4 *De Schrift in eschatologisch perspectief*

De verhouding van Schrift en eschatologie is een teer punt in de protestantse dogmatiek. Niet alleen omdat de eschatologische verwachting in de Schrift nogal ondoorzichtig lijkt te zijn, maar vooral ook omdat de Schrift als zodanig zelf eschatologische trekken heeft. De Bijbel tendeeert in zijn wezen en bedoeling naar de eindtijd. Geen der vele realiteiten, die in het Nieuwe Testament vervuld of voor vervulling bestemd zijn, wordt in dit verband zo dikwijls genoemd als juist de Schrift zelf! De woorden der getuigen Gods zijn van oudsher gesproken en opgeschreven, opdat zij vervuld zouden worden. Zij hadden de bedoeling hun plaats in te nemen op het grote toneel der daden Gods, dat vol moest worden tot verlossing der wereld. Er zit aan de ganse Schrift het karakter van een bestemming, die daarin bestaat, dat door de kracht van de Geest de mensen aanvaarden en met hun hart beamen wat de Schrift zegt. Het woordje 'opdat' behoort wezenlijk bij de Bijbelse boodschap. De Bijbel geeft niet alleen een relaas van gebeurtenissen, die geschied zijn; hij vermeldt niet slechts in objectieve weergave wat er van Israël, van de oudste kerk en centraal daarin wat er van Jezus Christus te vertellen valt. Dat alles doet de Bijbel óók wel, maar dan alleen met het oog op het grote doel: *opdat de wereld gelove en haar door God geschonken bestemming bereike*. Het Nieuwe Testament leest dit 'opdat' door heel het Oude Testament heen. En zelf wil het ook op dezelfde wijze gehoord worden. Hierover is er in de ganse Schrift eenstemmigheid. Deze gemeenschappelijke gerichtheid op de eschatologische vervulling behoort bij de eenheid van de Schrift.

Dit *eschatologisch karakter van de Schrift* wordt als probleem voor de exegese aan de orde gesteld door de wijze, waarop volgens de synoptici Jezus zelf over zijn toekomst spreekt. Naast de duidelijke verzekering, dat niemand de dag en het uur van de komst der heerschappij Gods kan weten of berekenen, staan de bekende plaatsen, waarin die komst als zeer dichtbij wordt voorgesteld. In Marc. 9 : 1 zegt Jezus, dat sommige van de mensen bij Hem niet zullen sterven, voordat zij het rijk van God met kracht hebben zien komen. In Marc. 13 : 30 wordt van de toen levende generatie verklaard, dat zij niet zal voorbijgaan voor datgene geschied is, waarvan Jezus in zijn toespraak over de laatste dingen (met een duidelijke zinspelning op de verwoesting van Jeruzalem) heeft gewaagd. Deze beide uitspraken komen in alle synoptische Evangeliën voor. Verder heeft Matthéüs nog het woord van Jezus, dat de discipelen met hun tournee door Palestina nog niet klaar zullen zijn, wanneer de Zoon des mensen komt (Matth. 10 : 23). De vraag is, hoe deze verwachting van een nabije komst van het Godsrijk te rijmen valt met de

prediking, dat de tijd daarvan aan geen mens bekend kan zijn, ook niet aan Jezus zelf (Matth. 24 : 36). Dit is overigens een vraag, die het hele Nieuwe Testament opwerpt. Ook bij Paulus komen perikopen voor, die een spoedige wederkomst van de Heere veronderstellen (1 Cor. 15 : 52; 1 Thess. 4 : 17).

Tot voor enkele decennia was de algemene opvatting, dat Jezus' prediking helemaal was afgestemd op een spoedige eindvervulling, zonder dat Hij dit punt tot het eigenlijke thema van zijn prediking maakte, terwijl Hij ook nadrukkelijk van de heerschappij Gods als een reeds presente werkelijkheid sprak. Op een handige wijze werden de moeilijkheden zo omzeild. Combineert men de drie punten van deze visie, dan komt het hierop neer, dat Jezus de Messiaanse verwachtingen van het Oude Testament slechts partieel vervuld heeft, ze daarbij deels ook heeft gewijzigd en tevens hun definitieve vervulling heeft aangekondigd. Onbevredigend is hierin met name de gedachte van een gedeeltelijke vervulling van de Messiasverwachting in Christus. Het Nieuwe Testament spreekt immers veeleer met onwrikbare overtuiging uit, dat de Schriften in Hem wel degelijk vervuld zijn. Van aarzeling hieromtrent of van een niet volledige vervulling is geen spoor te bekennen.

De alleenheerschappij van dit standpunt is gebroken door de consequent eschatologische visie van Albert Schweitzer, die een nauw verband aanneemt tussen de Joodse apocalyptiek en de prediking van Jezus. Volgens Schweitzer zou de aankondiging van een spoedig wereldeinde in die prediking de kern en hoofdzaak zijn, waarbij zijn optreden als Zoon des mensen in heerlijkheid eerst nog tijdens zijn leven werd verwacht en later, toen dat uitbleef, als parousie onmiddellijk na zijn dood. Deze opvatting der consequente eschatologie vindt tot in onze tijd overtuigende verdedigers. Het bezwaar is, dat aan de Bijbelplaatsen, die een einde op langere termijn veronderstellen, op vrij willekeurige wijze een latere plaats in de ontwikkeling der oudste christelijke verkondiging wordt toegewezen als een door het uitblijven der parousie noodzakelijk geworden *wijziging* in de oorspronkelijke gedachtegang; een aanvankelijke vergissing, die naderhand werd gecorrigeerd.

Kritiek op deze zienswijze is al spoedig na het verschijnen van Schweitzer's boek van verschillende kanten gekomen. Maar nu sloeg men naar het andere uiterste door. Alleen die woorden van Jezus' prediking, welke aanwijsbaar verband houden met de tijd en de situatie, waarin zij zijn uitgesproken, werden aan Hemzelf toegeschreven. Alles wat op de toekomst betrekking heeft, werd beschouwd als invoegsel van de theologie der eerste gemeente, die door beïnvloeding der Joodsapocalyptische voorstellingen in een vorm van judaïsme terugviel. De opvatting, dat met de verschijning van Christus de belofte is opgeheven, omdat nu het gekomen rijk van God in de kerk of in de christenheid zichtbare vorm en blijvend bestand gekregen zou hebben, vond sterke weerklank, Karl Barth typeert deze opvatting tekenend als *rückwärts gewandte Schwarmerei*.

Met name in publicaties van rooms-katholieke theologen is steeds op deze wijze de eschatologie in haar toekomstige verwerkelijking sterk gereduceerd: in de kerk zelve is het rijk Gods in wezen al gegeven. Al zijn zij niet zonder meer gelijk te stellen, toch is de kerk het orgaan van het rijk Gods in zijn onvoltooide fase. Voor de toekomst blijft niet veel anders over dan de glorieuze ontplooiing van de heerlijkheid der kerk. Ook in de Angelsaksische theologie werd het rijk Gods als een in loofdzaak reeds gekomen grootheid beschouwd. De formulering 'gerealiseerde eschatologie' (realized eschatology) van Dodd deed opgeld.

Een andere weg werd ingeslagen door de gedachte van een spoedig einde sterk te relativiseren tegenover die van een latere wereldcatastrofe. Alleen deze laatste zou in de verkondiging van Jezus essentieel zijn, terwijl de eerste niet veel meer dan een nuance daarbinnen zou betekenen. Ook is de toevlucht genomen tot de these, dat de voorstelling van 'tijd' in Jezus' boodschap van het koninkrijk Gods eigenlijk helemaal geen rol speelt. Of het dichtbij of veraf in de toekomst aanbreekt, doet er voor Hem niet toe. Duizend jaren zijn in zijn denken als één dag.

Er wordt in de divergentie der meningen een verlegenheid zichtbaar, die door géén der voorgestelde oplossingen enigszins bevredigend en bevrijdend wordt overwonnen. Steeds moet in meer of minder expliciete vorm een vergissing in een centraal bestanddeel van Jezus' prediking worden aangenomen.

Een koene greep is gedaan door Markus Barth, die de onderstelling oppert, dat met de verschijning van de Zoon des mensen in heerlijkheid in eerste instantie bedoeld kan zijn het komen van de opgestane Christus tot de zijnen in de veertig dagen van Pasen tot Hemelvaart. De beschrijving van de glorie der verschijningen in de Evangelien klopt inderdaad wel met hetgeen de profeten in het Oude Testament over de toekomstige openbaring der heerlijkheid hebben gezegd en ook met hetgeen door Christus aan Zijn discipelen is toegezegd als belofte van de dingen, die zij nog bij hun leven zouden zien gebeuren. In het algemeen trouwens wordt in het Nieuwe Testament de heerlijkheid van Christus onmiddellijk verbonden met zijn lijden. En deze verbinding wordt als interpretatie van de Schriften beschouwd. Het móeten van Gods bestiering, zoals dat uit 'Mozes en de Profeten' wordt afgelezen, omvat óók die heerlijkheid, als direct gevolg van het lijden (Luc. 24 : 26 v.; 1 Petrus 1 : 11; Hebt. 2 : 9). De verschijning van Christus in de eindtijd is dan de voltoering en voleinding, de definitieve en blijvende zichtbaarwording, van Zijn opstandingheerlijkheid. De consequentie van deze opvatting is, dat ook de apocalyptische begeleidende verschijnselen, waarvan de synoptische Evangelien in de eschatologische verkondiging van Jezus gewagen, in eerste instantie betrokken dienen te worden op de gebeurtenissen, die bij zijn sterven en opstanding plaatsvonden (aardbeving, duisternis, herleving van doden, verschijning van engelen). De overeenkomstige tekenen in het laatst der dagen zijn dan hiervan de uiteindelijke doorvoering en beslissende manifestatie in kosmische afmetingen. Het voordeel van deze zienswijze is, dat de eschatologie in een perspectivische voortgang wordt gezien. Er is zo een nabije tijd der beslissing, maar ook een toekomstige. De ure, die komt, is de ure van het 'nu' in het beslissende horen van de stem van Christus (Joh. 5 : 25). En het is niet nodig de Bijbelse uitspraken aangaande een spoedig eschaton en die aangaande een verder gelegen en onbekend eschaton ten koste van elkaar naar de ene of naar de andere kant te schrappen of te verzwakken.

De *wijze*, waarop de voortgaande vervulling in het nieuwtestamentisch schriftgebruik overmachtig meespreekt, wijst ook inzake de eschatologie een weg, die ons een stap verder kan brengen in de theologische discussie. Belangrijk is daarin, dat de Schrift zelf in een eschatologisch perspectief wordt geplaatst. Dat feit moet aan de orde komen, voordat de dogmatische bezinning zich richt op hetgeen materieel in de Bijbelse geschriften over de toekomstverwachting te vinden is. Dit is nodig om een drietal redenen.

1. Het is van betekenis voor de aard van het *gezag der Schrift*, dat zij niet alleen naar

haar inhoud een prediking omtrent de laatste dingen bevat, maar dat ook de plaats en functie, die zij heeft in het werk Gods, haar een specifiek eschatologisch karakter verleent.

2. Het is van waarde voor het *gebruik van de Schrift*, dat haar eschatologische gerichtheid niet over het hoofd wordt gezien. Zij heeft als verkondiging van Gods heil een openheid naar de toekomst. De verwerkelijking van haar zin en bedoeling behoort tot de voleinding, die komt. Dit moet in acht genomen worden bij het verklaren en toepassen van de Schrift.

3. Het werpt ook een speciaal licht op de *inhoud van haar eschatologie*, dat de Schrift zelf een rol speelt in de vervulling van het heil, zoals die in het komende rijk der toekomst zal gegeven worden. Hierdoor krijgen de materiële uitspraken over de eschata een kader, waardoor hun betekenis beslissend wordt beïnvloed. Wij willen een en ander nader uitwerken.

Het onderzoek betreffende *de categorie der 'vervulling'* in het Nieuwe Testament toont aan, hoe te midden van alle dingen, die tot vervulling komen (dat is: tot de volheid van Gods toekomst meewerken en daarin een plaats hebben), met bijzondere voorkeur en opzettelijkheid de Schriften telkens worden genoemd. Zij vormen de eerste component in het 'vervullen', dat God met zijn heilswerk volvoert door de eeuwen heen. Dit maakt de Schrift tot een eschatologisch gekwalificeerde grootheid. Zij is niet bestemd om als boek in de kast te blijven liggen. Evenals de verkondiging, waar zij uit voortkwam, streeft zij naar voren. Er is haar een doel (telos) gesteld, waar zij naar toe moet werken: als boodschap van Gods daden moet zij meehelpen dit door Hem gestelde doel te bereiken, dat namelijk alle volken zullen delen in het heil van Israël. Zij heeft de belangrijke taak de volheid (pleróma) van het heil in Gods toekomst mede te verwerkelijken. Dit is haar functie als instrument van de Heilige Geest. Nu hebben de in het Nieuwe Testament in dit verband gebruikte woorden (telos en pleróma) een uitgesproken eschatologische inslag. En aangezien deze begrippen de constituenten vormen van de prediking der vervulling, volgt hieruit, dat dit 'vervullen' als een eschatologisch gebeuren verstaan wordt.

Het *doel* van de vervullende werkzaamheid Gods is een *uiteindelijke volheid*. De vervulling der Schriften houdt in, dat ook zij in die volheid hun bestemming vinden. Dit geldt van het Oude Testament allereerst. Het mondt uit in de verschijning van Jezus Christus. Zijn komst in de wereld is het pleróma Gods. In Hem woont de volheid van God lichamenlijk (Col. 2 : 9; 1 : 19; cf. Eféze 4 : 13). De tijd van zijn komen is de volheid der tijden (Gal. 4 : 4; Eféze 1 : 10). Uit deze volheid van Christus wordt aan de zijnen het heil geschonken (Joh. 1 : 16). Er is geen twijfel aan, dat het pleróma naar de mening van de Schrift als eschatologisch gegeven in Jezus Christus is aangebroken. Het koninkrijk Gods is in Hem gekomen. En de glorie van dit koninkrijk treedt na zijn opstanding in volle glans aan de dag. Deze glorie wordt alleen in het geloof erkend. Niet aan alle mensen valt dit te beurt. Daarvoor moet men de *geheimenissen* van het koninkrijk kennen (Matth. 13 : 11).

Maar de *prediking* van dit pleróma Gods in Christus wordt gebracht aan de ganse wereld. En eerst wanneer dat grote werk des Geestes is volvoerd, breekt het wereldpleróma aan. Dan zal de tijd van het aanschouwen komen. Iedereen zal zien, dat Gods volheid reeds in Jezus van Nazareth geschonken was. En alle tong zal Hem als

Heere belijden.

In de voortgaande vervulling is tweemaal sprake van een volheid van heil: *in Jezus van Nazareth en in het einde der tijden*. Zo is er tweërlei aspect aan de eschatologie van de Bijbel. Zij is al gerealiseerd en zij *zal* in de toekomst gerealiseerd worden. Dit wil niet zeggen, dat Jezus de laatste dingen slechts ten dele heeft gebracht of niet meer dan voorlopig. Want ook in het wereldeinde zal Hijzelf het zijn, die komt. Het pleróma is hetzelfde. Het bestaat in het komen van de Messias. Hij openbaart zich als de volheid van God. *Hij alleen is die volheid*. Hij is dat in zijn eerste komst, maar eveneens in zijn tweede komst. Het onderscheid ligt in de eschatologische orde van zijn komen (Eféze 1 : 10). In zijn eerste komen is dit de orde der verzoening, om de zonde te overwinnen. In zijn tweede komen is dit de orde der verlossing, om alle dingen tot God te brengen. Zijn eerste komst bekroont en vervult de oudtestamentische verwachting. Zijn tweede komst zal de verwachting van de ganse Schrift bekronen en vervullen.

Cullmann heeft gewezen op de dubbele beweging van de voortgang des heils. Naar het eerste Christuspleróma toe vindt een progressieve reducering plaats. Het volk Israël moet het heil van God vertegenwoordigen voor heel de wereld. Het kan deze opdracht niet volbrengen. Dan treedt een 'rest' plaatsbekledend op voor het volk als geheel. Ook deze rest schiet te kort. Ten slotte is het de Ene, die het doet. Zijn persoon en werk zijn het eschaton van het heil. Wij zouden hier kunnen spreken van het *verzoeningspleróma* van God onder de mensen. Doch daarmee treedt in de beweging van het heil een wending op. Dit pleróma van Christus wordt aan de apostelen toevertrouwd. Van de apostelen gaat de bekendmaking van dit heil over op de kerk, om aan heel de mensheid te verkondigen, wie de Christus is. En het einddoel is de verlore mensheid in een verlore schepping: de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. Dat is het *verlossingspleróma* (teleiósís) voor heel de kosmos. In de volheid der verzoening staat Jezus Christus alléén. In de volheid der verlossing zijn al de zijnen met heel Gods schepping rondom Hem geschaard.

De Schriften hebben in deze voortgang van volheid tot volheid een beslissende functie. Het Oude Testament loopt uit op Christus in zijn volheid der verzoening. Oud en Nieuw Testament zijn samen op weg naar diezelfde Christus in zijn volheid der verlossing. In beide gevallen staat het eschaton aan het einde. In Jezus Christus zijn de Schriften vervuld. Dit is de onmiskenbare teneur van de nieuwtestamentische verkondiging. Het betekent, dat de Goddelijke gebeurtenis, waar geheel het Oude Testament op gericht staat, is aangebroken. Hier kan inderdaad met Dodd gesproken worden van 'gerealiseerde eschatologie'. Het eschaton is in de geschiedenis der mensen bereikt en daarmee is de toekomstige eeuw aangebroken. Dodd heeft mijns inziens gelijk, als hij bezwaar maakt tegen de idee van een voorlopige en nog niet volledige realisering van het Godsrijk in Christus. Jezus' geboorte, zijn werk, zijn dood en opstanding worden in het Nieuwe Testament wel degelijk in unieke zin beschreven als het gebeuren, waarvan de Schriften spraken. De dag van JHWH, die door de profeten was voorgezegd, is werkelijk gekomen. En zelfs de apocalyptische verschijnselen, die in de profetieën aan deze 'dag' waren verbonden, worden in de tekenen, die in en rondom de geschiedenis van Jezus plaatsvinden, als vervuld gezien. Dit geldt voor de totaliteit van Jezus' leven en werk, tot en met zijn uitstorting van de Heilige Geest op Pinksteren, wanneer Petrus met zoveel woorden uitspreekt, dat de dag des Heren uit Joëls profetie is aangebroken. Maar Dodd verkleint toch de betekenis van de uiteindelijke vervulling aller dingen, als

hij die ziet als een rest, die nog overbleef, noodzakelijk geworden door het feit, dat de geschiedenis na Christus nog bleek door te gaan. Het is veeleer zo, dat de Paulinische profetie en de apocalyptische gedeelten van het Nieuwe Testament opnieuw naar de toekomst zien en voluit blijven spreken van de dag des Heren, die komen gaat. Zelfs de bewoordingen en voorstellingen van de Schriften worden daarbij overgenomen. Het enige verschil is, dat die dag der toekomst nu bijzonder wordt gekwalificeerd als *de dag van Christus!*

Dit is gekomen juist door de wijze, waarop de Schriften op Jezus van Nazareth zijn toegepast. Daardoor kwam de boodschap van de dag van God in een nieuw licht te staan. Wij kunnen het zo formuleren: de dag van JHWH brak aan in de komst van Messias Jezus. Toen bleek, dat Jezus de Heere is. Als zodanig moest Hij nu nog *zijn dag* der toekomst hebben. De eerste komst van Christus is de dag van de God Israëls, die de God der wereld is. De tweede komst van Christus is de dag van de God aller dingen, die dezelfde is als de God Israëls. Het tweede hangt er niet maar wat bij, doch het is de consequentie van het eerste. Zoals de Schriften van het Oude Testament, naar nieuwtestamentische opvatting, rondom de *geïncarneerde* Christus staan en tot *Israël* zeggen: hier is uw God en Hij is de God der wereld! zo staan de Schriften van Oud en Nieuw Testament samen rondom de *verheerlijkte* Christus en zeggen tot de *wereld*: zie, hier is uw God en Hij is de God van Israël! En de verheerlijkte Heere is dezelfde, die in het vlees kwam, zoals omgekeerd de vleesgeworden Christus tot verheerlijking moest komen ten aanschouwen van alle volken (Phil. 2 : 10). Dit is het moeten der vervulling, dat op de volheid der verzoening doet volgen de volheid der verlossing. Het moet nog voor aller ogen zichtbaar worden, dat de dag van JHWH geen andere is dan de dag van de Kurios Christus. Daarom blijven de profetieën van het Oude Testament via de gekomen Christus volledig intact in de aankondiging van de grote dag, die komt.

Op de geschiedenis van *JHWH en Israël* (met de ganse wereld als einddoel) móest bij het aanbreken van het eschaton in Jezus Christus volgen de geschiedenis van *Christus en de wereld* (met Israël inbegrepen als speciaal einddoel: Rom. 11 : 26). Dit is aan de Schriften inherent. Óók op deze wijze is het Nieuwe Testament een voortganginvulling van het Oude.

Het probleem der verhouding van eschatologie en geschiedenis is dan ook niet, hoe de kerk in haar ontstaan de teleurstelling over het uitblijven der parousie te boven kwam, maar hoe zij het nieuwe perspectief der parousie verwezenlijkte in haar leven en aanbedding. In het eerste geval moet men de prediking en de sacramenten en het gehele wezen van de kerk wel zien als een neutralisering van de eschatologie. In het tweede geval is de kerk de plaats der ontmoeting met God, waar de eschatologische verwachting juist wordt verhevigd en op een nieuwe, wereldomvattende vervulling wordt gericht. Zo komt de ganse Schrift in een eschatologisch perspectief te staan. De vervulling der Schriften in Jezus Christus voor Israël wacht op diezelfde vervulling voor de ganse mensheid. Het pleróma van heil, dat bij zijn eerste komst in Israël openbaar geworden is, wil bij zijn wederkomst voor alle volken openbaar zijn. Voor het eerste dienden de Schriften van het Oude Testament, voor het tweede dienen de Schriften van geheel de Bijbel. De voortgaande vervulling in het heilswerk Gods verleent aan de ganse Schrift dit eschatologisch karakter.

Voor het *schriftgezag* brengt dit een dynamisch element mee. De Heilige Schrift is geen statische grootheid, die zich op een bepaald punt bevindt en daar gefixeerd kan worden.

Haar gezag is niet dat van een heerser op de troon, die wetten uitvaardigt, maar dat van een veldheer in de slag, die concrete bevelen geeft; of van een herder, die met zijn kudde meetrekt en er altijd bij is. De Bijbel is mee op weg in de grote pelgrimage naar de volheid Gods. De autoriteit van de Bijbel is die van de sprekende God, die de Zijnen tot Zich roept in het hier en nu van hun leven, doordat Hij tot hen komt. Het is de autoriteit van Christus als verheerlijkte Heere, die mensen om zich heen verzamelt uit alle windstreken. Hij heeft in Zijn opstanding de volheid van Gods openbaring op aarde compleet gemaakt. Nu roept Hij allen op tot de tweede openbaring van diezelfde volheid Gods, waarin de ganse wereld zal mogen delen. Deze vaart naar het eschaton bepaalt het gezag der Schrift. Onder dit gezag zijn wij op mars naar het rijk, dat komt.

Ook het *schriftgebruik* moet met dit eschatologische perspectief in overeenstemming zijn. In de toepassing van de Bijbel is naast het punt van uitgang ook het punt van aankomst van belang. Het gegeven van de Schrift wortelt ergens in een historische situatie en heeft daar van Godswege gesproken. Wie dit veronachtzaamt of vromelijk bagatelliseert, miskent de boodschap en vormt die gemakkelijk om tot algemene waarheden, die boven de werkelijkheid zweven. Maar dat gegeven doelt in het voortgaande werk der vervulling eveneens op een bepaalde situatie. Op haar tocht naar de voleinding der dingen komt de Schrift langs concrete mensen in concrete verhoudingen. Zij wil, dat deze zullen ontdekken, hoe beslissend zij zich voortbewegen in de baan van de vervulling, die in het rijk der eeuwigheid tot rust komt. De mens in zijn eigen situatie moet dáár en nergens anders door de Bijbel worden aangesproken. Dit is een werk van de Heilige Geest. Maar wie in het gebruik van de Bijbel niet rekening houdt met deze speciale activiteit van God, heeft kans een slag in de lucht te doen in plaats van mensen in hun existentie voor God te treffen.

Ten slotte wordt ook de inhoud van de *eschatologische boodschap* bepaald door het eschatologisch karakter, dat de Schrift in de voortgaande vervulling van de daden Gods heeft. 'Vervulling' is in het Nieuwe Testament niet alleen op het heden van de gekómen Christus gericht, maar tegelijk ook op de toekomst. De volheid van het heil is niet een einde, maar altijd een nieuw begin. Met het pleróma begint een nieuwe aeon. Dit is het geval met het pleróma van Christus' eerste komst. En dit geldt ook voor de vervulling bij zijn wederkomst. Daarom is het eschaton in de Bijbel nooit alleen maar een besluit, maar als afsluiting in volheid tevens altijd een nieuw begin. De laatste dingen maken de volheid van het heilswerk Gods openbaar voor alle tijden. Van de in Christus als vervulling van het Oude Testament reeds gegeven openbaring leeft de ganse aeon der kerk. Van de in Christus als vervulling der gehele Schrift nog te ontvangen openbaring zal de toekomstige aeon der nieuwe wereld in alle eeuwigheid leven.

5 *De verkondiging der Schrift als vervulling*

De verkondiging van het Evangelie is in het Nieuwe Testament in de voortgaande vervulling opgenomen, zowel in het doorgeven van het Woord Gods (Col. 1 : 25; cf. Rom. 15 : 19; Col. 4 : 17; 2 Tim. 4 : 5, 17) als in het ontvangen en gehoorzamen daarvan (2 Cor. 10 : 6; cf. Rom. 11 12, 25; 1 Thess. 1 : 5; 2 Thess. 1 : 11; Hebr. 6 : 11;

Openb. 3 : 2). In de voorbereiding van het eindpleróma speelt dit gehele gebeuren een belangrijke rol. De Heilige Geest werkt in en door de verkondiging van het eenmaal gesproken en opgeschreven Woord van God. Wat God toen sprak en aan zijn volk liet zeggen, blijft Hij spreken. Zo staat in de verkondiging de Schrift aan het begin, als de bron en het richtsnoer. En aan het einde staat de mens, die dit doorgeven van de Schrift aanneemt als Gods eigen Woord. Daarom voltrekt de verkondiging altijd een *dubbele beweging*: eerst naar de Schrift, die moet worden verklaard naar haar eigen verband en bedoeling en dan naar de mensen van de eigen tijd, aan wie de Schrift verkondigd moet worden. Het begint met de ouverture der exegese. De tekst wordt bestudeerd en verklaard met de middelen van de historisch-kritische wetenschap om de betekenis zo duidelijk mogelijk in het licht te stellen. In het raam van de tijd en in overeenstemming met de literaire vormen, waarin een gegeven voorkomt, wordt vastgesteld wat er staat. Daarbij wordt in rekening gebracht, dat de geschriften van de Bijbel van het begin af als bóódschap Gods hebben gefunctioneerd en als zodanig ook gecanoniseerd zijn. Tevens wordt de structuur van de Schrift in acht genomen. Als op deze wijze is gevonden wat de tekst, zoals die geschreven staat, bedoelt te zeggen, moet de beweging naar de tijd van nu weer worden gemaakt. Want er moet verkondigd worden, wat in het hier en nu der mensen het Woord Gods is. De *ouverture der exegese* moet uitlopen op het *lied der verkondiging*, dat de einden der aarde wil bereiken. Daartussen ligt de *symfonie der christelijke leer*, die de thema's aangeeft, welke in de verkondiging moeten meeklinken en de melodie ervan moeten dragen en beheersen. De variaties kunnen vele zijn en velerlei, zoals die in de verkondiging in elke voorkomende situatie en in iedere tijdsperiode met wisseling van ritme en van accenten de boventoon voeren. Maar de diepe teneur wordt gevormd door het motief der grote daden Gods. In en door de verkondiging worden de openbaring van God in de Schrift van die tijd en de mensen van elke andere eeuw tot elkander gebracht. De Geest maakt de openbaring present. Dit is de noodzaak van het feit der *gelijktijdigheid*, die door Kierkegaard met grote klem aan de orde gesteld is.

Zijn stelling luidt, dat het verleden alleen werkelijkheid voor ons is in de *gelijktijdigheid*; werkelijk is slechts datgene, waarmee wij *gelijktijdig* leven. Behalve de eigen tijd is dit: het leven van Christus op aarde. Wie met Hem niet in de situatie der *gelijktijdigheid* kan komen, is geen christen. In elke generatie tot het einde der dagen moet ieder dit opnieuw leren door zonder meer te beginnen bij hetzelfde punt als elkeen, die in de Schrift met Christus *gelijktijdig* was. Deze visie van Kierkegaard is verrassend van probleemstelling, maar het is niet geheel duidelijk, *hoe* hij zich de *gelijktijdigheid* met Christus denkt. Moeten wij, in het nu van ons leven, ons naar Hem toe begeven in het verleden van zijn volbrachte werk, of komt dat verleden van Christus naar ons toe? Hoewel het hier en daar lijkt, alsof bij Kierkegaard de tweede lijn (van het historische 'eenmaal' der Schrift naar ons bestaan van nu) ook enigermate een rol speelt, overheerst toch de eerste lijn (van ons 'heden' naar het 'toen' der historie). Dat wij *gelijktijdig* met Christus kunnen zijn, krijgt bij hem meer nadruk dan dat Christus *gelijktijdig* met ons is. En juist dit laatste maakt de verkondiging tot een belangrijk moment in het voortgaande heilswerk van God.

Waar de verkondiging geschiedt, wordt het eenmaal in de Schrift gesproken Woord vertolkend doorgegeven. De Heilige Geest maakt deze vertolking tot Woord Gods in het heden. Zo ontvangt dit doorgeven van de Schrift, deze traditio van het geschreven Godswoord, de dimensie van Pinksteren. Het maakt Jezus Christus present voor het

geloof. In deze zin is het de realisering der openbaring Gods in het heden.

De verkondiging heeft aan zich de trekken van *herinnering* en *verwachting*. Zij herinnert aan de daden van God, die in de geschiedenis hebben plaatsgevonden naar luid van de Schriften. In dit opzicht heeft de verkondiging overeenkomst met een vertelling. Maar tegelijk roept zij op tot verwachting. Hetgeen zij uit het verleden vertelt, is niet voorbij. Het is werkzaam. Want de God, wiens daden zijn geschied, blijft aan het werk en Hij doet zijn toekomst naderen. Zo komt de verkondiging in elk heden tot de wereld met dat kenmerk van herinnering en verwachting. De Jezus der historie staat daarin centraal. Maar Hij is dezelfde als de Jezus der toekomst. De boodschap van zijn volbrachte werk heeft een achtergrond in het geloof der gemeente, dat Jezus leeft en kamende is.

Deze verkondiging is het doel der Heilige Schrift. Zij vindt plaats in *ambtelijke* vorm in het midden der christelijke gemeente. Daar heeft zij onmiddellijk verband met het ambt en met de bediening der sacramenten. Zij geschiedt ook in *apostolaire* vorm door en vanwege de gemeente. Zij reikt tot de einden der aarde. 'Wanneer de mensen niet tot het koninkrijk komen, dan zal het koninkrijk tot hen gaan. Zo heeft Jezus het gewild en zo heeft Paulus het gedaan'. Maar zo krijgt ook onze verkondiging wijde perspectieven.

De vooronderstelling van de christelijke verkondiging is de presentie van God. En deze tegenwoordigheid Gods is er, doordat de verhoogde Christus door de Heilige Geest werkt en spreekt. De ganse Reformatie is uit deze overtuiging ontstaan. Er is geen enkele reden de reformatoren te verdenken van enigerlei vorm van boekchristendom. Daartegen is de nadruk, die gelegd wordt op de noodzaak der verkondiging, een afdoende waarborg. En de theologie van het ambt is door de reformatoren geheel opgebouwd rondom en vanuit de verkondiging als het medium voor de overdracht des heils. Het ambt dient om het Woord te spreken, zodat de mens het Evangelie der Schrift horen kan als tot zich gericht, en niet om een authentieke uitlegging van de Schrift te fixeren of te representeren. Het mag waar zijn, dat Luther bij 'Woord' vooral aan de verkondiging denkt en Calvijn aan de Schrift, maar bij Luther is het steeds de *Schrift*, die verkondigd moet worden, terwijl bij Calvijn het geschreven schriftwoord de *verkondiging* nodig heeft. In de Bijbel, die immers naar zijn wezen zelf niet anders dan verkondiging is, zijn de elementen te vinden, die voor de christelijke prediking constitutief zijn. Men kan met Herman Ridderbos in het Nieuwe Testament bijvoorbeeld onderscheid maken tussen kerugma of heilsaankondiging, marturia of heilsgetuigenis, didachè of heilsléer en profetie of heilsvoorzègging. Maar steeds springt het getuigend karakter van de Schrift naar voren, zoals dat in de verkondiging in alle tijden opnieuw gestalte wil krijgen.

De Schrift is dan ook niet alleen de *bron*, waaruit de leer der kerk put, maar tevens het spreken Gods, dat verkondigd wil worden. De Heilige Schrift zet zich door in de verkondiging. Bij het perfectum van de Bijbel als geïnspireerde boodschap van Gods daden behoort het praesens van de toeëigenende werking van de Heilige Geest. De verkondiging is het gebeuren, waarin God tot ons spreekt door de Schriften, die als instrument in de hand van de Geest opnieuw worden tot Woord, dat God ons nu zeggen wil. De Reformatie is niet overgegaan van een onfeilbare kerk op een onfeilbaar boek, maar op een presentie van de Geest, die de woorden van het boek toepast aan de harten der mensen.

Ook ten aanzien van deze actuele verkondiging kan de categorie der 'vervulling' ons inzicht verhelderen. De gehele Schrift is ervan doordrongen. Het Oude Testament is, alleen al wat de *taal* betreft, van dynamische kracht. Reeds Herder, die wellicht de vader der moderne hermeneutiek genoemd mag worden, heeft het feit, dat alles in de oudtestamentische geschriften lééft en wèrkt, in verband gebracht met het overheersen van het *werkwoord* in het Hebreeuws. De inhoud is hiermee in overeenstemming. De vaart der vervulling trekt door de woorden en draagt hun inhoud mee. Zij verkondigen Gods daden tot op hun volheid in Jezus Christus. Ook na Christus gaat de verkondiging voort. De Schrift trekt door de eeuwen. En zij wordt verkondigd. Het verhaal van de grote daden Gods, dat in de Schrift tot ons komt, omvat ons leven. De woorden willen dáden worden. In de verkondiging nemen zij hun plaats in op het toneel van het heil Gods. Geen tittel of jota vervalt (Matth. 5 : 18). Hemel en aarde zullen voorbijgaan, maar de woorden van Christus niet (Matth. 24 : 35).

De verkondiging gaat van pleróma tot pleróma. Zoals het Oude Testament in de vertolking van de synagoge op weg is naar de volheid van Christus' eerste komst, zo is de gehele Schrift van het Oude en Nieuwe Testament samen op weg naar de volheid van Christus' wederkomst. Steeds weer bezwijkt de christelijke kerk voor de verzoeking, deze beweging der verkondiging stil te zetten of af te remmen. Dan wordt gepoogd de boodschap te stremmen in christelijke cultuurvormen, om te zetten in monumenten van de historie of te conserveren in een vaste codex van voorschriften. Grote historische voorbeelden vormen de christianiseringspogingen van Constantijn de Grote in het begin van de 4e eeuw, van Karel de Grote in de vroege middeleeuwen en later van Cromwell. Het Wóórd wordt dan tot vorm. Maar het wil tot dáád worden. En hoewel dit geen tegenstelling behoeft te zijn, betekent een culturele vormvastheid, die de verkondiging omklemt, steeds een gevaar van sterilisatie der boodschap Gods.

Het woord wil in 'vervulling' gaan, het wil van mens tot mens trekken en hen tot daden brengen van gehoorzaamheid aan God. In het Oude Testament *is dabar* allereerst gesproken woord. Het doet een beroep op persoonlijke beslissingen. Het is geen waarheid in abstractie, los van de relatie van de mens tot God en van mens tot mens. En in het Nieuwe Testament is het niet anders. Begrippen als 'Woord Gods', 'Evangelie' en 'Getuigenis' zijn relationeel bepaald door het voortgaande heilswerk van God. De verkondiging is de voortzetting en realisering van wat de Schrift aan openbaringsdaden meedeelt. Zij zet de mensen in de keuze van het geloof en voltooit daarin het door God geschonken heil in de beslissing der gelovigen. Er is nauwe samenhang met het Joodsaramese woordbegrip, dat met het christelijke kerugma is gevuld. De plaats, die de verkondiging in de 'vervulling' inneemt, is die van een verbinding tussen de eerste en tweede volheid des heils. De verkondiging moet alle volken hebben bereikt, voordat het einde komt (Marc. 13 : 10). De volheid van Jezus Christus, die gekomen is, moet de wereld vervullen. Dan zal Hij opnieuw en definitief verschijnen. Daarom is de verkondiging een belangrijk gebeuren op het heilstoneel. Zij maakt de wereld gereed voor Christus' toekomst. Zij ordent de dingen, opdat zij hun Heere kunnen ontmoeten. Zij roept de mensen tot keuze en vermaant hen tot gehoorzaamheid. De verkondiging stookt heilzame onrust in alle gegevens en verhoudingen van mensen en culturen. Zij schept vormen, maar stelt onmiddellijk elke vorm onder het oordeel van het rijk Gods. Zij roept cultuurgestalten op om ze meteen te relativiseren ten opzichte van Christus' volstreekte heerschappij. Zij zegt tot allen, dat Hij, die gekomen is, komen zàl. Wie van

het heil, dat Hij bracht, een veilig bezit maken en als beati possidentes op hun geestelijke lauweren gaan rusten, worden door de trompetstoot van de verkondiging wakker geroepen: Hij komt! De definitieve crisis is aanstaande. In het gebeuren der vervulling speelt de verkondiging zo een belangrijke rol, doordat zij wereld en mensen toerust voor de volheid van het Godsrijk. Zij vult de tijd der genade met het heil van Christus. In de tijd tussen de tijden onderhoudt zij de band tussen Christus en zijn gemeente.

Hieruit vloeien een aantal consequenties voort, die van theologische importantie zijn.

1. In de *gelijktijdigheid van Christus met de gelovigen* vormt de verkondiging een belangrijke factor in de hand van de Heilige Geest. Want het is God zelf die spreekt, wanneer de Schrift wordt doorgegeven. Christus is met zijn ganse pleróma present. De verkondiging is de traditio salutis, waardoor de mens in het geloof aan Christus en al zijn weldaden deel krijgt. Jezus Christus wordt als onze tijdgenoot ons openbaar, als het Woord ons hart bereikt. De Geest neemt de dingen van Christus en brengt ze tot ons langs de weg der verkondiging (Joh. 16 : 12-15). Tot deze verkondiging is iedere christen geroepen. Het christenzijn hangt aan de vraag, of hieraan wordt voldaan. Op weg naar het grote pleróma is deze 'Teilnahme an der Prophetie Jesu' onze grote opdracht.
2. In de *verhouding van Woord Gods en Heilige Schrift* wordt de orde der onderlinge relatie door de verkondiging aangegeven. Enerzijds is de Schrift in deze verhouding de eerste in de ordo auctoritatis. Want de Schrift bevat de openbaring van het volle pleróma van Christus, dat verkondigd moet worden. Zij is bron en norm, inhoud en richtsnoer van de verkondiging. Hier ligt het belang van de reformatorische nadruk op het sola Scriptura. Anderzijds is de Schrift een dode letter, indien de Geest haar niet door de verkondiging als levensboodschap doet ingaan in de harten. Het pleróma van Christus moet actueel worden als het spreken Gods tot de zondaar in zijn eigen situatie en tijd. Dit is het grote waarheidsmoment in de stelling van Karl Barth, dat aan God zelf de beslissing is, waar en hoe de Bijbel zich als zodanig openbaart. De verkondiging is het gebeuren, waarin dit plaatsvindt. Er is geen rechtlijnige identificatie van Woord Gods en boek. Deze identiteit is er alleen op indirecte wijze. Niet als een tastbare en constateerbare grootheid. Zij wordt geschonken, in het werk van de Heilige Geest. En zij kan niet anders dan in gelóóf worden gegrepen. Zij gaat in 'vervulling', doordat de Geest tot de gemeente spreekt (Openb. 2 : 7 enz.).
3. Ook de *verhouding van het spreken Gods tot het mensenwoord* treedt in de verkondiging aan de dag. Deze verhouding is inherent aan de Schrift zelf. Daar zijn het mensen, die gesproken hebben en die geschreven hebben. Nochtans was het Gad, die sprak: deus dixit. Bij wegcijfering van de Goddelijke factor gaat het rationalisme in de schriftbeschouwing overheersen en bij wegcijfering van de menselijke factor het docetisme. Nu is dit vasthouden aan de Goddelijke en menselijke factor in de Schrift een geloofsuitspraak. Zij is niet te bewijzen of waar te nemen. Wel wordt zij ten volle bewaarheid in de verkondiging der Schriften. Daar spreekt een *mens*. Hij doet dat op menselijke wijze. Doch het gebeurt, dat zijn spreken wordt gehoord en aangenomen als het spreken Gods: deus dicit. Daarin wordt bevestigd, dat óók de Heilige Schrift in al haar menselijkheid is het W66rd, dat God hééft gezegd. Het 'zo spreekt God' (deus dicit) der verkondiging bevestigt het 'zo hééft God gesproken' (deus dixit) der

Schrift. En in die verkondiging wordt het geschreven Woord tot het spreken Gods.

4. Rondom de verkondiging ontvangen ook de *sacramenten* hun plaats *als zichtbare bevestigingen* van het heil, zoals dat in de traditio van het verkondigen wordt overgegeven van geslacht tot geslacht. Zij behoren bij de verkondiging, om samen met haar Woord van God te zijn. Dit is de functie van de sacramenten in de voortgaande vervulling. Zij onderstrepen, dat het Woord vléés is geworden. En zij doen dat op eigen manier, zoals de verkondiging het niet kan. Toch komen zij alleen samen met de verkondiging tot hun doel: het heil van God present te maken in elk hier en nu.
5. Evenzo is het gesteld met de *eredienst* in zijn geheel. Waar de verkondiging als spreken Gods wordt erkend en aangenomen, groeit de ganze cultus daaromheen: er is de aanbedding en de lofprijzing, de schulderkenning en het gebed, de geloofsbelijdenis en de offerande. Het is allemaal antwoord op het spreken van God. Daarom bepaalt de verkondiging de orde van de dienst. Dat God spreekt, gaat voorop, al behoort het antwoorden van de mens daar onlosmakelijk bij. In het samenzijn met de sprekende God is de gemeente van Christus mede in de voortgaande vervulling begrepen.
6. De verkondiging zet ook *de geschiedenis op haar plaats* in het pleróma van het rijk Gods. Want zij stelt alle historie in het licht van de geschiedenis van Jezus Christus, met de voorafgaande daden Gods aan Israël en de navolgende daden Gods aan de gemeente, die daarmee verbonden zijn in het getuigenis der Schriften. Door de verkondiging, die de Bijbel doorgeeft als het Woord van God, wordt niet slechts de heilsgeschiedenis aangewezen als de rode draad, die door de ganze historie der mensheid heen loopt, maar veeleer worden de daden Gods vermeld als de echte geschiedenis, als het enige gebeuren, dat voor eeuwig bestáát, waaraan alle menselijke historie haar zin en gehalte ontleent en waaromheen zich de eeuwen, met al hun wel en wee, groeperen.
7. Ten slotte wordt door de verkondiging der Schriften *de toekomst gekwalificeerd als de komst van Christus*. In die adventus Christi zal het pleróma aanbreken. Tot de volheid van dat pleróma worden wereld en mensen, ja, alle dingen toebereid. Het is de verkondiging, die bescheid geeft omtrent het ware karakter der toekomst. Zij zegt daarvan, dat het er uiteindelijk zeer hoopvol voorstaat. Het vooruitzicht is groot en heerlijk. De volheid van Christus' eerste komen garandeert de volheid van zijn wederkomen. Hij is niet alleen degene, die is en was, maar dezelfde, die er ook zijn zal. De verkondiging vult de spanne tijds van pleróma tot pleróma met de stellige belofte van het heil Gods, dat meegaat door de eeuwen. Zij zegt, dat Christus met ons is al de dagen tot de voleinding der wereld (Matth. 28 : 20). En als *antwoord op de verkondiging* zal dan voorgoed alle tong belijden: Jezus Christus is Heere, tot eer van God, de Vader! (Fil. 2:11).

Voor de verkondiging geldt hetzelfde als voor de Schrift: in het pleróma des heils staan zij samen rondom Christus. Hun enige zin en bedoeling (wat Luther noemt 'die Sache im Grunde selbst') is: *het grootmaken van de daden Gods!*

V. DIFFERENTIATIE BINNEN HET SCHRIFTGEZAG

1 *Schriftuurlijke accenten*

De aan het slot van het voorgaande gedeelte geciteerde formulering uit Luther's *Sendbrief vom Dolmetschen*, waarin hij spreekt van 'die Sache im Grunde selbst', brengt ons op het vraagstuk van de differentiatie binnen het schriftgezag. Het is duidelijk, dat Luther onderscheid wil maken tussen het 'eigenlijke' in de Bijbel en de dingen, die ten opzichte daarvan een ondergeschikte en dienende functie uitoefenen. Een dergelijke onderscheiding is in de lange geschiedenis der hermeneutiek in de christelijke kerk van het begin af wel gemaakt. De viervoudige 'zin' van de Schrift, die sinds Origenes en Augustinus de middeleeuwse schriftopvatting geheel heeft beheerst, is in wezen niet anders dan een poging om, met behoud van de erkenning van het gezag der ganse Schrift, een zekere ordening aan te brengen tussen hetgeen centraal staat en wat als min of meer periferisch beschouwd moet worden in vorm en inhoud van de Bijbel.

Luther, die deze middeleeuwse onderscheiding afwijst, maakt langs een andere weg toch ook heel bewust onderscheidingen in de Schrift, die verder gaan dan de vorm en inkleding en wel degelijk op de inhoud betrekking hebben. Hij verklaart, dat, wanneer de tegenstanders de Schrift tegenover Christus zouden aanvoeren, hij bereid zou zijn Christus tegenover de Schrift in het veld te brengen. Toch acht hij daardoor het gezag van de *gehele* Bijbel als Woord Gods geenszins aangetast. En Calvijn constateert dit gezag in het feit, dat de Schrift voldoende is tot de zaligmakende kennis van God, die zich daarin aan ons openbaart tot ons behoud. Het 'quoad salutem' blijft in de reformatische theologie steeds het verband, waarin de ganse Schrift wordt gelezen. Daarbij wordt niet ontkend, dat er in de Bijbel dingen staan, die naar ons oordeel wel wat ver van het centrum vandaan liggen, maar toch heeft al wat in de Heilige Schrift staat een bijzondere betrekking op God en op zijn werk tot ons heil.

De gedachte aan een differentiatie van het gezag der Schrift is de Reformatie niet vreemd. Er is altijd onderscheid gemaakt tussen de auctoritas historiae en de auctoritas normae der Schrift, hoewel over de onderlinge verhouding van deze twee nooit volledige klaarheid is geweest. Bavinck, die de problematiek in dezen ten volle honoreert, merkt op, dat de Schrift wel waar is, maar dat deze waarheid 'volstrekt niet in al haar bestanddelen van denzelfden aard is'. 'De waarheid van een gelijkenis en fabel is een andere dan die van een historisch verhaal, en deze laatste verschilt weer van die van chokma, profetie en psalmodie'. 'In historische berichten is er soms onderscheid tusschen het feit, dat heeft plaats gehad, en den vorm, waarin het voorgesteld wordt'. Dat 'menschelijk van den oneindiger en alwetenden God gesproken is ... geldt van geheel de Heilige Schrift' (*Gereformeerde Dogmatiek I* p. 476). De waarheid der Schrift is haar betrouwbaarheid inzake alles wat wij in dit leven nodig hebben tot Gods eer en onze zaligheid. En deze waarheid valt niet steeds samen met de zakelijke overeenstemmingswaarheid van haar woorden. Het maakt zeker verschil, of een historische mededeling in de Bijbel op zichzelf wordt beschouwd dan wel in verband met het heilshandelen Gods wordt gezien. En hetzelfde geldt ook voor de geboden en voorschriften. Het zoeken naar klaarheid in deze verhoudingen is voor de interpretatie

van de Schrift van groot gewicht. Een Schriftuurlijke theologie moet hier steeds mee bezig blijven. De Bijbel is nogal eens onder drieërlei gezichtspunt benaderd: als boek van stichting en geloofsversterking (Erbauungsbuch), als bron van historische kennis (Geschichtsquelle) en als norm voor voorschriften en leefregels (Lehrgesetz). Khler heeft terecht bezwaar gemaakt tegen deze indeling, omdat het kerugmatisch karakter van de Schrift als geheel daarbij niet in rekening is gebracht. Bovendien moet de onderlinge relatie tussen deze drieërlei lagen in de Bijbel duidelijk worden aangegeven, zal een dergelijke onderscheiding in de praktijk van de schriftverklaring van nut kunnen zijn. Wel wordt hiermee de inhoud van de Bijbel, zoals hij zich aan ons voordoet, in zijn diverse facetten getypeerd. Het is dan ook te begrijpen, dat deze drievoudige aanduiding telkens in gevarieerde vorm terugkeert om de blijvende betekenis van de Schrift te karakteriseren. En de vele pogingen om het centrale en eigenlijke van de Schrift aan te geven, bewegen zich doorgaans in de lijn van een soortgelijke indeling van de Bijbelse stof, zonder dat de uitwerking voldoende uit de verf komt.

Het schriftgebruik in het Nieuwe Testament kan ons ook inzake dit probleem der differentiatie in het schriftgezag enkele belangrijke vingerwijzingen geven. Het vertoont namelijk een opvallende gradatie al naar gelang het gezichtspunt, dat in geding is. Primair is het in Christus verschenen *heil Gods*, dat uit het Oude Testament wordt afgelezen. De Schriften worden Messiaans verstaan. Dit geldt niet alleen voor bepaalde gedeelten, die volgens onze begrippen werkelijk in hun oorspronkelijke bedoeling een Messiasfiguur op het oog kunnen hebben, maar voor het gehele Oude Testament. Het historische lezen van de Schrift is ondergeschikt aan het Messiaanse verstaan. Dit valt reeds op in de rangschikking van Jezus' geslachtslijst aan het begin van het Evangelie van Matthéüs en het zet zich door in *alle* boeken van het Nieuwe Testament.

In een lange reeks van oudtestamentische citaten en verwijzingen wordt de historische situatie van het oorspronkelijke gegeven losgelaten om de boodschap van Christus aan het oude woord der Schrift te verbinden (bijvoorbeeld Matth. 1 : 23; 2 : 6; 3 : 3; 9 : 36; 12 : 40 vv.; 13 : 14 v.; 26 : 31; Luc. 4 : 25 vv.; 19 : 42 v.; Joh. 3 : 14; Hand. 3 : 22 vv.; Rom. 1 : 17; 1 Cor. 14:21 vv.; Hebr. 3 : 7; 4 : 11; 13 : 5; 1 Petrus 3 : 18 vv.; Openb. 2 : 20; 3 : 7). Ook de voorschriften en geboden uit het Oude Testament worden gezet in het heilsverband van de in Christus geschonken verlossing. De Bergrede is hiervan een groots voorbeeld, maar deze onderschikking van het gebod aan het heil Gods is typerend voor het ganse Nieuwe Testament (bijvoorbeeld Matth. 12 : 36; 1 Cor. 5 : 7). Het lijkt dikwijls, alsof het de nieuwtestamentische schrijvers vrijwel onverschillig laat, in welke samenhang de aangehaalde woorden voorkomen. Hoofdzaak is, dat zij in verband staan met het heil Gods, dat Israël en de volken omvat. Dit heil is in Christus verschenen. Daarom is de gehele Schrift op Hem betrokken. Op grond van het schriftgebruik in het Nieuwe Testament moet een onderscheiding binnen het schriftgezag worden aangebracht tussen het *heilsgezag*, het *historisch gezag* en het *paraenetisch gezag* van de Schrift. Voor de onderlinge verhouding van deze drie aspecten is de perikoop Matth. 12 : 18 bijzonder instructief. Door het arenplukken op de sabbat overtreden de discipelen het sabbatsgebod. Jezus beroept zich tegenover de Farizeeën op een historisch gegeven uit de geschiedenissen van David, die op de vlucht voor Saul van de priester Achimelech de toonbroden kreeg en ze met zijn mannen at. Ook David overtrad een gebod, doch dit was niet het sabbatsgebod, maar een van de heiligingsvoorschriften. Twee verschillende gebodsovertredingen worden dus met

elkaar in verband gebracht. De achtergrond der omstandigheden is in de geschiedenis van David op zijn vlucht ook totaal anders dan in het geval van de discipelen op hun rustige wandeling. Het ontmoetingspunt ligt in de parallel tussen de Messiaanse koning David en de Messias Jezus. De gebodsovertreding van David in zijn situatie wordt als schriftbewijs aangevoerd ter rechtvaardiging van de gebodsovertreding van Jezus' discipelen. Indien David, als type van de Messias, in bepaalde omstandigheden boven de Wet stond, is dit zeker toegestaan aan de Messias zelf. Het gehele gedeelte loopt dan ook uit op de uitspraak, dat de Zoon des mensen Heere is over de sabbat. Het voorschrift, dat de discipelen overtreden, wordt vergeleken met een ander voorschrift, dat David overtrad. Dit wordt in het historisch verband gezet, waar het in het Oude Testament in voorkomt. Maar het schriftgebruik van Jezus stoot hier het gebod (in casu de gebodsovertreding) door het historische verband heen tot op de Messiaanse lijn der Schrift, waarop David (als profetisch type) en Jezus (als de Vervuller) elkander ontmoeten.

Dit laatste aspect is het beslissende, dat de andere aspecten omvat. Het heil Gods is het overheersende element in het schriftgezag. Het gaat boven de andere elementen uit en maakt die aan zich ondergeschikt. Binnen het gezag van de Schrift tekent zich een zekere hiërarchie van accenten af. Het accent van het heil staat bovenaan; daarop volgt dat van de historie en daarna komt dat van het gebod. Tegelijk zijn deze drie aspecten onderling verbonden. Zij omsluiten elkaar. Het is te vergelijken met drie stolpen van verschillend formaat, die over elkaar worden geplaatst. De grootste omvat de beide andere. Zo is het heilsgesag van de Schrift het eerste en omvattende. Daarin rust het historische gezag. En het historische gezag omsluit weer het paraenetische zo, dat deze twee rondom zich hebben het heilsverband van de daden Gods, waardoor zij worden gedragen en bepaald.

Wie belijdt, dat de Bijbel Gods Woord is, en dit wil doen op de wijze van de Bijbel zelf, zal deze Schriftuurlijke gradatie in acht hebben te nemen.

1. Het *heilsgesag* (auctoritas salutis) van de Schrift vloeit voort uit de erkenning, dat de ganse Bijbel op het heilshandelen van God betrokken is. Om het eerste zowel als het laatste hoofdstuk van de Bijbel als Woord Gods te verstaan, moet het werk Gods worden gezien, waarvan al de Bijbelse geschriften elk op eigen wijze getuigenis afleggen. Het pleróma van dat werk Gods is in Jezus Christus verschenen. Heel de Bijbel is in zijn totaliteit om Hem gegroepeerd. Dat God mens geworden is, onder ons heeft gewoond om in Christus de wereld met zichzelf te verzoenen, is het oergegeven van de Schrift, waaraan alle schriftuitlegging zich zal hebben te oriënteren. In de hiërarchie van het schriftgezag staat bovenaan het gezichtspunt van het werk Gods, dat geschied is tot heil der wereld. De Bijbel is in de christelijke kerk primair het boek van het heilshandelen van God. En het *gezag* van de Bijbel is vóór alles het gezag van dat heilshandelen Gods. Zoals Jezus en de apostelen uit het Oude Testament de openbaring van God als de Vader van Jezus Christus hebben gelezen, leest de kerk die uit de gehele Bijbel. Het pleróma van de Christusopenbaring bepaalt het gehéél van de Schriften, zoals deze bron en norm zijn voor de christenheid. De heilsfeiten van Kerstfeest tot en met Pinksteren trekken al de Bijbelboeken naar zich toe. Daardoor wordt de ganse Schrift geladen met magnetische kracht van het Evangelie. En zó gaat de canon van het Oude en Nieuwe Testament als het

éne boek der christelijke verkondiging de wereld in. De kerk draagt de inhoud van dit boek uit onder de mensen met de enige bedoeling, dat zij zich zullen laten zeggen wat tot hun behoud dient. Het heilsgesag van de Schrift is het eerste en belangrijkste moment in de overdracht van de Bijbel. Daardoor worden de historiën en spreuken, liederen en legenden, visioenen en verhalen méér dan documenten uit het verleden. Het heilshandelen Gods, waarvan zij spreken, smeedt ze samen tot een polyfoon getuigenis van de openbaring Gods in Jezus Christus.

2. Het *historisch gezag* (auctoritas historiae) van de Schrift is hiermee onmiddellijk verbonden. Want het heilshandelen Gods is in de menselijke geschiedenis gebeurd. Wij hebben in de Bijbel niet te doen met een aantal Goddelijke waarheden, die in de inkleding van een historisch verhaal tot ons komen. Maar het heil der wereld neemt de trekken van de historie der wereld aan. De heilswaarheid gebéurt. De verlossing breekt zich baan in de tijd van het Oude Testament en komt tot volheid in Jezus Christus in de tijd van het Nieuwe Testament. God zoekt de mensen op en herstelt de gemeenschap met de mensheid. Dit wordt in de Schrift niet bericht als een algemene en overal gelijk verlopende aangelegenheid, maar als een gebeuren, dat zich afspeelt tussen God en bepaalde mensen in hun speciale omstandigheden. Als zodanig is het onherhaalbaar en van eigen karakter. De geschiedschrijving van het Oude Testament draagt het kenmerk, dat zij in dienst staat van de heilsoverdracht. Geheel anders dan bijvoorbeeld in de Griekse literatuur van de oudheid is zij niet geïnteresseerd bij de immanente krachten, die in de geschiedenis werken, maar zeer bepaald bij de bedóeling, die God met de geschiedenis heeft. De oudtestamentische historiën herinneren aan de daden van God in het verleden en aan de houding van het volk daartegenover. Het verleden wordt kritisch getoetst en er wordt een waarschuwing voor het heden aan verbonden. In de geschiedschrijving van het Nieuwe Testament domineert Jezus Christus. Op Hem worden alle geschiedenissen betrokken. En met grote nadruk wordt geproclameerd, dat het heil Gods in Hem onder de mensen heeft gewoond. Op deze wijze vertolkt, vormt de historie de tweede laag in het schriftgesag. De Schrift heeft inderdaad ook historisch gezag, maar dit is ingebed in het heilsgesag. De historie heeft geen gezag in zichzelf, maar alleen in verband met de plaats en functie, die zij heeft in het handelen van God. Het historische is, hoewel noodzakelijk en onmisbaar in de openbaring, toch secundair ten opzichte van het heil. Alles wat in de Bijbel aan historische berichten wordt vermeld, is niet gezaghebbend inzake de historische accuratesse, maar wèl inzake de voortgang van Gods daden *in* de historie. De wijze, waarop zij een plaats hebben in het werk van God, verleent hun het gezag van betrouwbaarheid en van blijvende betekenis. Zo is, om een voorbeeld uit het Oude Testament te nemen, de tocht van Jakob naar Haran op zichzelf beschouwd de vlucht van een nomadenzoon voor de wraak van zijn broer. Maar in de Bijbel is het beslissende, dat deze tocht een plaats heeft in het werk der verlossing, dat God aan de wereld heeft volbracht. Langs deze weg wordt openbaar, dat Jakob de drager is van Gods belofte. De geschiedschrijving is centraal georiënteerd op de religieuze verhouding tussen God en zijn volk. Niet het politieke, sociale of culturele gezichtspunt, maar dat van het heil Gods wordt toegepast. En in het Nieuwe

Testament is de reis van Paulus naar Rome een tocht van een gevangene, die voor het keizerlijke hoogerechtshof moet verschijnen. Maar de plaats, die deze reis heeft in de uitbreiding van het Evangelie over de wereld, geeft hieraan gezaghebbende waarde in de Bijbel. Voor de Bijbelschrijvers is de belangrijke vraag niet, of nog historische gegevens ter beschikking staan, maar of iets van belang is voor de openbaring.

Aanwijzingen en analogieën van Bijbelse geschiedenissen mogen daarom nooit *linea recta* worden overgebracht op onze eigen tijd, doch uitsluitend in verband met wat Góð ermee vóórheeft. Anders wordt de hiërarchie verstoord, die het schriftgebruik in het Nieuwe Testament aanwijst. Het primaire karakter van het heilshandelen Gods in de Bijbelse historieberichten moet worden gerespecteerd. Het is niet waar, dat iets in onze tijd in de kerk op dezelfde wijze moet gebeuren als in het Israël van het Oude Testament of in de eerste gemeenten van het Nieuwe Testament, tenzij een innerlijke noodzaak in verband met de voortgang van het heil dit nodig maakt. Zou zo'n historisch gegeven zonder meer met normatieve geldingskracht worden overgebracht, los van die heilsrelatie, dan gaat het historische gezag van de Schrift heersen over het heilsgezag of op zijn minst een zelfstandig bestaan naast het heilsgezag voeren. En dat is in strijd met de duidelijke structuur van het nieuwtestamentische schriftgebruik. Daarin is de tendens der verkondiging werkzaam, die boven het louter historische uitgaat en in de historische mededelingen de relatie tot het heil steeds bewaart.

3. De tertiaire laag in het schriftgezag kan worden aangeduid als het *paraenetisch gezag* van de Schrift. Er worden in de Bijbel talloze voorschriften en regels, geboden en vermaningen gegeven. Dat ook deze paraenetische uitspraken hun achtergrond hebben in de heilsopenbaring en daaruit niet losgemaakt kunnen worden, blijkt reeds uit de wijze, waarop in de Schrift de paraenese opkomt uit de anamnese. Want die anamnese grijpt steeds terug op de grote daden Gods, die gelóóf vragen. Zonder dit verband komen de voorschriften en vermaningen in de lucht te hangen en worden zij tot formele geboden. Dit afglijden naar het legalisme is in strijd met het schriftgebruik van het Nieuwe Testament, Het geloof in Gods openbaring gaat voorop en daar vloeit uit voort de gehoorzaamheid aan zijn gebod.

Maar het verband tussen anamnese en paraenese voegt ook nog het element der geschiedenis in. De herinnering aan de uittocht uit Egypte in de aanhef van de decaloog is niet alleen een verwijzing naar het *heil*, maar met name naar het heil als gebeuren in de *historie*. En dat geldt van alle paraenese. Zij heeft juist in haar betrokkenheid op het heil **Gods** een historische achtergrond (bijvoorbeeld 1 Cor. 5 : 7). Dit geldt in het Oude Testament zowel voor de religieuze, ethische en sociale geboden als voor de ceremoniële en rituele voorschriften. En in het Nieuwe Testament vertonen de geboden, vermaningen en huistafels een zelfde beeld. Zij zijn historisch bepaald. Zij bedoelen, dat uit het heil Gods geleefd zal worden in elke bijzondere situatie. Het lospellen van de geboden uit hun historisch verband doet hun heilsbedoeling geweld aan, omdat het heil in de Bijbel zich altijd in historische gebeurtenissen openbaart.

Daarom moet ook bij het overbrengen van geboden uit de Bijbel gewaakt worden tegen een rechtlijnige toepassing in elke andere tijd en situatie. Zij moeten gezien worden in hun historisch verband en daar worden verstaan naar

de wijze, waarop zij in die bepaalde historische omstandigheden nodig waren voor het leven uit het geloof in de heilsopenbaring Gods. Het is de gradatie in het nieuwtestamentisch schriftgebruik, die deze hiërarchie in de toepassing van het schriftgezag aangeeft. Het gaat om het volstrekte gezag, dat een bepaald gebod of voorschrift heeft in het heilswerk Gods, zoals dat ons in de Bijbel wordt verkondigd. Maar daartoe moet in het kader van het heilsgesag der Schrift eerst haar historisch gezag vanuit de speciale situatie, waarin dat voorschrift of gebod daar juist zó werd gegeven, in ogenschouw worden genomen. Een voorschrift als ‘gebod van de Heere (1 Cor. 7 : 10, 25; 14 : 37) heeft in bepaalde omstandigheden een eigen cachet met het oog op de dienst aan het heil, waarin de gemeente moet wandelen. Bij de verkondiging van dat voorschrift in geheel andere omstandigheden zal het specifiek historische karakter van dat Bijbelse gebod in rekening gebracht moeten worden, waarbij het ook dan echter niet slechts begonnen moet zijn om het nauwkeurig nagaan van de contemporaine historie als zodanig, maar vooral om haar relatie tot de voortgang van Gods openbaring.

De vraag is dus: hoe diende dát gebod dáár in die speciale vorm om de mensen te bewaren bij het heil van God in Christus?

Calvijn legt sterke nadruk op dit heilsverband, dat een gebod of regel in een concreet geval heeft. Hij stelt de volgende twee kenmerken op voor het blijvende en normatieve karakter der Bijbelse voorschriften:

1. dat zij noodzakelijk zijn voor het heil (*necessariae ad salutem*);
2. dat zij betrekking hebben op de aanbidding (*ad Dei cultum*). Deze beide kenmerken kunnen elk afzonderlijk, maar ook samen aanwezig zijn. Er zijn vele regelingen, die niet noodzakelijk zijn voor de zaligheid en naar gelang van de zeden van ieder volk en elke tijd op verschillende wijze moeten worden toegepast tot opbouw der kerk. Daarom kan het gewenst zijn zowel traditionele instellingen te wijzigen of af te schaffen als nieuwe in te voeren. Aldus Calvijn.

Wanneer deze hiërarchische differentiatie in het schriftgezag bij de toepassing van Bijbelse gegevens in acht genomen wordt, is het niet nodig het uiterst gevaarlijke onderscheid te maken tussen uitspraken in de Bijbel, die wèl getuigenis van de openbaring afleggen en andere, die dit niet zouden doen. De *ganse* Bijbel getuigt van Gods openbaringsdaden. Alleen zijn de paraenetische gedeelten op een historische achtergrond geplaatst en deze twee samen zijn alleen goed te verstaan en te verkondigen in dit heilsverband.

De Bijbel hoort in de christelijke kerk thuis op de plaats, waar in de tabernakel de beide stenen tafelen lagen. Niet óp de ark, maar *erin*. Daarboven troont God Zelf in Zijn tegenwoordigheid. Om de wil des Heeren te kennen moet het getuigenis van de Bijbel, evenals dat der stenen tafelen, van geval tot geval worden geraadpleegd in die tegenwoordigheid van de God des Verbonds, die uit dat getuigenis zijn levend Woord doet horen in gebod en belofte samen. Losgerukt uit dit geheel van het Verbond en onttrokken aan deze presentie van de sprekende God, die met zijn volk meetrekt, zouden de stenen tafelen tot *fetisj* worden. Dat is met de Schriften van het Oude en Nieuwe Testament eveneens het geval, als zij worden afgesneden van het heilsverband der openbaring. Naar verschillende kanten kan de erkenning van dit verband en met name van de hiërarchische gradatie binnen het schriftgezag vruchtbare betekenis

hebben. Zo kan de leer omtrent de 'zin' der Schrift op nieuwe wijze worden belicht. Verder kan de verhouding van Evangelie en Wet in de Bijbel met dit gegeven uit het nieuwtestamentisch schriftgebruik worden benaderd. Ook het probleem van de tijdgebondenheid der schriftuitspraken kan aan de orde komen onder het gezichtspunt der differentiatie in het gezag der Schrift. Het beroep op de Schrift in het algemeen wordt hierdoor gereguleerd en bepaald. De hier aangegeven lijnen zullen wij nu nader hebben uit te werken.

2

De zin van de Schrift

De vraag naar een 'diepere' of 'eigenlijke' zin van de Heilige Schrift is zo oud als de verkondiging. Wanneer de Bijbel als bron en norm der verkondiging functioneert, zoals dit in de christelijke kerk het geval moet zijn, kan niet worden volstaan met de mededeling van hetgeen in de tekst als zodanig is vermeld, maar moet die tekst tevens tot actuele boodschap voor het heden worden. De woorden krijgen een méérwaarde, evenals de beschreven gebeurtenissen, die de betekenis van een historisch feit te boven gaan. Naar deze méérwaarde van de tekst wordt gevraagd, als getracht wordt de 'zin' van de Schrift te verstaan. De uitlegger, die dit werk volbrengt, is *primair* Christus zelf. Hij doet dit door zijn Geest. In de bedéling van Pinksteren zal de kracht van de verkondigende betekenis van de Schrift steeds door de menselijke interpretaties heen breken. Dit gebeurt in de verkondiging, die door mensen wordt gegeven. Zij zijn derhalve de *secundaire* uitleggers. Hun taak is opmerkzaam en getrouw de uitlegging te volgen, die de Schrift zichzelf wil geven. In deze volgzaamheid zijn zij dienstig als instrumenten van Christus, als *verbi divini ministri*. Dit houdt echter in, dat zij geen voorlezers van een kroniek zijn, maar vertolkers van een boodschap. Zij zullen zich dus beijveren deze boodschap zo goed mogelijk uit de tekst af te lezen om haar naar de eigenlijke bedoeling door te geven. Die 'eigenlijke bedoeling' moet worden opgezocht. Daarmee is de opdracht gegeven de 'zin' der Schrift te benaderen.

Zo nam de exegese der rabbijnen reeds in de eerste eeuwen van onze jaartelling in het Oude Testament een verborgen zin aan. Door combinatie van teksten, omwisseling van letters en vele andere kunstgrepen werd getracht die verborgen bedoeling aan het licht te brengen.

Bij Philo van Alexandrië zijn invloeden van Grieksstoïsche zijde merkbaar. Hij past de beeldspraak van 'lichaam' en 'ziel' toe op de letterlijke bewoordingen en de geestelijke bedoeling van de Schrift. Deze beeldspraak was de oudere rabbijnse exegese vreemd. Ook de oudste christelijke literatuur kent haar nog niet.

Eerst Clemens Alexandrinus volgt in zijn schriftverklaring enerzijds de rabbijnse methodiek en anderzijds de stoïsche allegorese van Philo. De *typologische exegese*, die christocentrisch van karakter is en teruggaat op het Nieuwe Testament zelf, wordt nu ook steeds meer gekunsteld uitgebouwd. Origenes is de grootmeester in de uitlegging der Schrift, die systeem aanbrengt in dit verwarrende beeld door het trichotornische schema van de mens (lichaam, ziel en geest) niet alleen op de wereld in haar geheel toe te passen, maar ook op de Heilige Schrift. Hij komt zo tot een drievoudige schriftzin: de somatische (de letterlijke en historische betekenis), de psychische (de morele betekenis), de pneumatische (de diepere geestelijke bedoeling). Augustinus vertelt, dat het in zijn tijd reeds gewoonte was van vierderlei betekenis te spreken. Hij ziet de hoogste taak van

een schriftonderzoeker hierin, dat hij steeds dieper in de verborgen waarheden der Schrift binnendringt. Hij acht het dwaling, wanneer geen rekening gehouden wordt met de boven de letterlijke betekenis uitgaande bedoeling van de Schrift, maar hij signaleert deze dwaling evenzeer, wanneer men van elk gegeven een allegorische uitlegging wil geven. Toch wordt zijn theologie niet voluit schrifttheologie in de latere reformatorische zin. Hij ontwikkelt uit de Schrift veel meer de gedachten, die het persoonlijk geestelijk leven en het religieuze denken kunnen stichten, dan dat het ganse leven door de prediking der Schriften wordt beheerst. Maar zijn groot respect voor het historische, dat hij ook in zijn schriftuitlegging niet verloochent, bewaart hem meestal wel voor oververgeestelijking in de toepassing van de Bijbel. Luther heeft in dit opzicht een beduidend verschil tussen Augustinus en Hieronymus opgemerkt. Augustinus was filologisch niet goed onderlegd. Daardoor sloeg hij vaak mis in het omschrijven van de juiste betekenis. Maar hij had kennis en begrip inzake de historie en zo bleef hij in het algemeen wel bij de Schriftuurlijke geloofswaarheid (de *analogia fidei*). Hieronymus daarentegen was zeer bedreven in het Hebreeuws. Maar zijn gebrek aan historische interesse deed hem vaak een heel eind van de *analogia fidei* afwijken.

Bij Theodorus van Mopsuestia treedt de *typologie* in de uitlegging der Schrift sterk op de voorgrond. Sedert Augustinus heeft de regel van de viervoudige zin der Schrift de ganse middeleeuwse theologie beheerst, zoals deze in het bekende distichon is samengevat:

*littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quid speras (of: quo tendas) anagogia.*

(De letterlijke betekenis van de tekst vermeldt hetgeen is gebeurd, de allegorische vermeldt wat ge moogt geloven, de morele vermeldt wat ge moogt doen, de anagogische vermeldt wat ge moogt verwachten.)

Reeds Johannes Cassianus geeft in 426 het bekende schoolvoorbeeld van de vier betekenissen van Jeruzalem: letterlijk is het de Joodse stad, allegorisch betekent het de kerk van Christus, anagogisch slaat het op de hemelse Godsstad, die de moeder van ons allen is, en tropologisch bedoelt het de menselijke. Dit voorbeeld keert later in verschillende modificaties terug, ook nog bij Luther.

De wijze, waarop in de middeleeuwen de viervoudige zin der Schrift in de uitlegging van de Bijbel was ontwikkeld, is door de reformatoren met beslistheid afgewezen. Luther vergelijkt een dergelijk schriftgebruik met het verdelen van Jezus' kleed. Hij verwerpt de analogische, tropologische en allegorische exegeze en acht de letterlijke betekenis (*sensus grammaticus et historicus*) de enig juiste. En Calvijn noemt het zoeken naar allegorieën een afwijken van de eenvoud der Schrift. Het allegoriseren mag niet verder gaan dan de regel der Schrift aangeeft. Los daarvan is het te enen male ontoereikend om enig leerstuk te funderen. Het afwijzen van een méérvoudige zin der Schrift door de reformatoren wil in geen geval zeggen, dat zij de meerwaarde der verkondiging in hun vertolking van de Bijbel niet zouden laten gelden. Wij zagen eerder reeds, hoe zij de ganse Schrift van Christus uit lezen en verstaan, omdat voor hen Jezus Christus de eenheid en de *scopus* van de gehele canon is. Daarmee is gezegd, dat zij bij een louter historisch en letterlijk weergeven van de Bijbelse bewoordingen en hun directe tekstverband niet blijven staan, maar doorstoten tot het verkondigingsgehalte, dat de tekst ontvangt in het canonieke kader van het geheel der Schrift. Daarom kan met een zeker recht worden beweerd, dat de reformatoren wel een 'viervoudige' betekenis

der Schrift verwerpen, maar niet een 'diepere' betekenis. Zij zijn echter van mening, dat deze 'diepere' zin wel te voorschijn komt, indien men zich houdt aan de letterlijke bedoeling van de Bijbeltekst en deze laat spreken op de achtergrond van de boodschap der openbaring, waar het in de gehele Bijbel om gaat. De *samenhang* van de schriftwoorden wordt op deze wijze van beslissend belang, die dan evenwel steeds op Christus betrokken wordt.

Het gevaar bestaat, dat door een sterke nadruk op de kleinere verbanden van diverse teksten en perikopen in de Schrift de grote verkondigingseenheid der openbaring uit het oog wordt verloren en de schriftverklaring in een veelheid van 'samenhangen' blijft steken. Tegen een dergelijk veelvoud van 'samenhang' moet een reformatorische theologie zich evenzeer verzetten als tegen het veelvoud van 'zin', waartegen de reformatoren protesteerden. Juist tegen dat *veelvoud* richt zich de kern van protest, omdat het de Schrift aan de willekeur der uitleggers uitlevert. Als de Arminianen zich met ijver werpen op de samenhangen, wordt door hun tegenstanders met even grote ijver de éne, diepere zin van de Schrift verdedigd.

Iemand als Van Limborch is volledig in de lijn der reformatoren, als hij de letterlijke betekenis van de Schrift de enige echte en eigene zin van de Schrift noemt. Maar de neiging om bij de samenhangen van de letterlijke tekst halt te houden, wordt in de Arminiaanse schriftuitlegging niet steeds gecompenseerd door het aanwijzen van de relatie tot de eenheid der openbaring, waarvan die samenhangen getuigenis afleggen en waarbinnen zij hun plaats hebben. Daardoor komt deze schriftuitlegging vaak niet verder dan een vergelijken van het diverse schriftverband en het aangeven van verwijzingen ex simili. Dit is reeds bij Grotius en Episcopius het geval, maar het wordt duidelijker bij een theoloog als Wettstein (overl. 1754).

Tegenover deze ontwikkeling staat die van de orthodoxie, die uit bezorgdheid voor het verloren gaan van het openbaringsgehalte spoedig opnieuw met een verborgen 'zin' in de Schrift begon te opereren. Luther's leerling Flacius voerde alweer een *sensus mysticus* in. Hoewel hem ten onrechte in de schoenen is geschoven, dat hij een *sensus compositus* of *duplex* zou aannemen, hanteerde hij toch het begrip van de mystieke schriftzin zodanig, dat er een *veelvoudig gebruik* van de Schrift (*usus multiplex*) uit voortvloeide. Daarmee werd de deur geopend voor een zelfde gekunstelde uitlegging van de Schrift als in de middeleeuwse theologie, met dit verschil, dat de maatstaf nu niet meer was de rooms-katholieke leer, maar die van de Lutherse belijdenisgeschriften.

De calvinist Voetius haalde met instemming de uitspraak van Hieronymus aan, *dat men niet moet denken, dat het Evangelie in de wóórden der Schriften is gelegen, maar in de zin; niet aan de oppervlakte, maar in het merg, niet in de bladen van het gesprokene, maar in de wortel van het betoog.*

Het probleem bleef, hoe de eenheid van het openbaringsgetuigenis der Schrift achter en in de bewoordingen van de Bijbeltekst vastgehouden en aangetoond kon worden. In de periode van de Aufklärung trachtte men de oplossing te vinden met behulp van de *accommodatiethorie*. Het is dan de aanpassing aan de lezers, waardoor in de Schrift de grote waarheden worden aangetoond door middel van een methode van verklaring, die met het niveau van de aangetoonde waarheid eigenlijk niet in overeenstemming is. De bewijsvoering uit de Schrift bijvoorbeeld in 1 Cor. 10 : 4 wordt niet in overeenstemming geacht met de christelijke geest van schriftverklaring, maar Paulus

moet zich wel van deze methode bedienen, omdat zij gebruikelijk is bij de Joden, aan wie hij schrijft. Op dezelfde wijze wordt de gehele brief aan de Hebreëen beschouwd als een aanpassing aan de Joodse lezers, die de bedoeling heeft hen juist zo grondig mogelijk van deze Joodse gedachtegangen te vervreemden! Daartegenover wordt aan de éénheid van de betekenis der schriftuitspraken in positiefdogmatische zin vastgehouden door te wijzen op de heilshistorisch-profetische *bedoeling*, die door de Bijbelse geschriften trekt en ze als een organische band met elkander verbindt. De schriftuitspraken in het Oude Testament, waarop in het Nieuwe wordt teruggegrepen, hebben op de plaats waar zij voorkomen wel degelijk betrekking op gebeurtenissen uit die tijd, maar krachtens de Goddelijke bedoeling (*intentio divina*), die de Schrift als organische eenheid eigen is, tonen de apostelen terecht aan, dat dezelfde uitspraken óók op de tijd van de Messias slaan. Reeds Bengel formuleerde deze opvatting, die later o.a. door Hofmann krachtig is verdedigd en tot in onze tijd veelal als de gebruikelijke schriftbeschouwing in orthodoxprotestantse zin wordt beleden en toegepast. In het algemeen kan gezegd worden, dat de rooms-katholieke theologie het middeleeuwse principe van *de veelvoudige zin* der Schrift nog altijd huldigt.

Aan protestantse zijde is met het afwijzen van de veelvoudige zin der Schrift nooit bedoeld elke differentiatie of gradatie in het schriftgezag te verwerpen. Luther's uitlatingen over het onderscheid der Bijbelboeken, die in ander verband reeds aan de orde lavamen, wijzen duidelijk in de richting van een onderscheiding en bij Calvijn is van een ongedifferentieerd schriftgebruik geen sprake. De Lutheraan Calixtus ging al in het begin van de 17e eeuw zo ver, dat hij de inspiratie in bijzondere zin *beperkte* tot hetgeen betrekking heeft op de verlossing en het heil der mensheid. Wat de overige zaken betreft, achtte hij het natuurlijk inzicht voldoende, omdat dit toch ook onder Gods leiding werd gebruikt. Naderhand werd uit reactie tegen het opkomende rationalisme een ongedifferentieerd schriftgezag verdedigd. Daarnaast bleef de gedachte aan een differentiatie werkzaam. Het gezichtspunt, van waaruit zulk een differentiatie werd toegepast, is steeds gezocht in de *heilswaarheid* en de *heilsfeiten* als de kern van de openbaring Gods. De nadere uitwerking van zulk een differentiatie bleef onduidelijk. En zo is de situatie nog altijd. Er heerst eenstemmigheid over de noodzaak om achter de literaire exegese van de Schrift terug te grijpen naar het openbaringsgehalte, dat in het raam van het geheel der Schrift moet worden verstaan en in de verkondiging tot actualiteit gebracht dient te worden. Een louter grammaticaal-historische uitlegging van de boeken der Heilige Schrift is geen theologisch vak, maar behoort veeleer thuis in het kader van de letterkundige faculteit. Het is begonnen om de theologische verklaring en verwerking van wat het literair-historisch onderzoek van de tekst oplevert. Een dergelijke *theologische exegese* wordt in de praktijk bedreven door elke schriftverklaarder, die de boodschap van de Bijbel voor de eigen tijd wil vertolken. Maar er bestaan geen algemeen aanvaarde richtlijnen voor. Bij de nadere omschrijving komt het veelal niet verder dan het uitgangspunt, dat het gehéél van de Schrift in de verklaring der delen moet meespreken en klankvol worden. Maar *hoe* dit gebeuren moet, is niet uitgemaakt. Elke verkondiger zoekt hier zijn eigen weg. Gelukkig houdt de Geest Gods het roer wel recht, zodat de verkondiging blijft wat zij altijd is geweest: de proclamatie van Gods grote daden!

Een afdoend en algemeen recept voor de schriftverklaring is er niet. De Geest werkt, waarheen Hij wil en doet naar Eigen regels de zin der Schrift verstaan. Dit ontslaat de

theologie echter niet van de plicht, dat zij onafgebroken bezig moet blijven met het pogen enige opklaring en ordening aan te brengen tot handreiking voor de praktijk der verkondiging. Aan pogingen in deze richting heeft het dan ook nooit ontbroken. Iedere hermeneutiek legt daarvan getuigenis af.

Enkele voorbeelden uit de Nederlandse theologie van de laatste halve eeuw mogen dienen tot illustratie. Uitgaande van eenheid en diepere zin der Schrift in 'de openbaring en de werken Gods', onderscheidt J. C. Sikkel de *historische*, de *psychologische* en de *geestelijke* verklaring van de Bijbel. De historische verklaring moet echter méér doen dan de historie verklaren om de Schrift recht te doen. Want de Christus staat niet alleen *in*, doch ook *boven* de historie. Evenzo moet de psychologische verklaring boven zichzelf uit reiken, omdat de Heilige Geest niet uit de persoonlijkheid opkomt, maar erboven staat. Wie de Schrift alleen maar uit haar persoonlijkheden wil verklaren, doet haar tekort. En ook de geestelijke verklaring kan niet volstaan met het geloof der Bijbelse figuren te ontvouwen. Want het Woord van God ontstaat niet uit het geestelijk leven, maar omgekeerd ontspringt het geestelijk leven aan het Wóórd.

A. van Veldhuizen beschrijft de geschiedenis der Bijbelse hermeneutiek als *dogmatische*, *individualistische* en *realistische* schriftverklaring, waarbij hij de laatste groep nog weer onderverdeelt in biblicistisch en dualistisch realisme.

J. Koopmans spreekt van drieërlei beroep op de Schrift: *geestelijk*, *dogmatisch* en *ethisch*. Het geestelijk beroep is onmiddellijk van aard; de mens in zijn nood grijpt naar het Woord zonder te letten op nauwgezette exegese. Het dogmatisch beroep raakt de persoonlijke en de kerkelijke geloofsbelijdenis. Er wordt een stap buiten de Bijbel gedaan. Het beroep op de Schrift neemt het karakter van een *bewijs* aan. En het ethisch beroep betreft het gebod in concreto. Er wordt nog een verdere stap buiten de Bijbel gedaan in de richting van huis en straat. Toch blijft de onderlinge verhouding dezer drie vormen van schriftbewijs ook hier nog onduidelijk.

Een krachtig pleidooi voor de erkenning van een verborgen zin der Schrift, die met een louter grammaticaal-historische uitlegging niet wordt aangeboord, is enkele jaren geleden door G. C. van Niftrik gevoerd. Hij wil een allegorische schriftverklaring niet uitsluiten, als zij dienstig kan zijn om de eigenlijke betekenis van een schriftgedeelte aan het licht te brengen. Er is nu eenmaal een zekere ruimte tussen de letter van de Bijbeltekst en het kerugma. Verder is er de kenosis van Gods Woord, dat zich bedienen wil van menselijke woorden en begrippen. En ten slotte is de Schrift zelf, in vergelijking met wat wij exacthistorische exegese noemen, één stuk allegorese.

De hiërarchie in de orde van het schriftgezag kan van betekenis zijn voor het nader preciseren van de zin der Schrift. Die zin blijkt dan een kwestie van *relatie* te zijn. In die relatie geeft het heil de toon aan. Elk historisch gegeven moet in die heilsrelatie worden verstaan, maar tevens moet het heil als gebeuren in de menselijke historie worden vertolkt. Verder betreft het gebod naar alle zijden het heil der wereld. Het is ons ten léven! Ook dit verband moet in acht genomen worden. Zo heeft de zin van de Schrift relationele aspecten. De zin der geboden ligt in de relatie, die via de historische situatie bestaat met de wil van God. De zin der ganse Schrift is in alle relaties: *de lof van God!*

3 *De Schrift als Evangelie en Wet*

De wederkerigheid in de verhouding van Wet en Evangelie is door Luther tot een der grondpijlers van zijn schriftbeschouwing gemaakt. Zelf heeft hij verklaard, dat het juiste begrip van Rom. 1 : 17 voor hem ging dagen, toen hij het onderscheid tussen die beide ging zien. Dit onderscheid rust echter in de verbondenheid, zoals omgekeerd de verbondenheid alleen bestaat krachtens het onderscheid. Deze reciprociteit van Wet en Evangelie is bij Luther dialectisch van aard. Het Evangelie is de vervulling van de Wet. Dit betekent enerzijds, dat het de Wet opheft, en anderzijds, dat het de Wet bekrachtigt en bevestigt. De Schrift is als geheel het Woord van God. Zij heeft echter deze twee aspecten, die uit elkaar gehouden moeten worden. Wij zagen reeds, dat Luther zeker niet het Oude Testament laat samenvallen met de Wet en het Nieuwe met het Evangelie, De *gehele* Schrift is zowel Evangelie als Wet beide. Het Evangelie is verborgen in de Wet en de Wet wordt in het Evangelie openbaar naar haar eigenlijke bedoeling. Zij hebben ook allebei betrekking op de *ganse* mens, doordat zij hem in de boete leiden, van waaruit hij de genade grijpt en het leven deelachtig wordt.

Voor Calvijn behoren Wet en Verbond bij elkaar. De Wet is altijd het gebod van de trouwe Verbondsgod. Zonder Christus biedt de Wet geen vaste grond. En alles wat zij voorschrijft en belooft, doelt op Christus. Wet en Evangelie zijn bij Calvijn in de werkelijkheid van het Verbond twee kanten van de Schrift, die onlosmakelijk bijeen behoren. Dit wil niet zeggen, dat Calvijn de spanning tussen Wet en Evangelie niet zou erkennen. Hij verbindt deze spanning aan de begrippen letter (littera) en geest (spiritus). Het kenmerkende van de Wet (proprium legis) is de letter. En het kenmerkende van het Evangelie (proprium Evangelii) is de Geest. De letter doodt. Zo kan de Wet als zodanig de zondaar alleen maar veroordelen. Maar in het Evangelie openbaart God zijn gerechtigheid tot behoud van die zondaar. Calvijn blijft bij deze tegenstelling echter niet staan. Hij trekt de correlatie zo ver door, dat de Wet tot Evangelie kan worden en het Evangelie tot Wet. Als het Evangelie louter een 'letter' blijft en niet het geloof werkt door de Heilige Geest, wordt het tot dodende Wet. En omgekeerd kan de verkondiging der geboden, zo deze op Christus is gericht (a Christo animata), tot Evangelie worden.

Een nadere precisering van de theologische volgorde binnen deze verhouding is in de tijd van de Reformatie geen punt van uitvoerige theologische discussie geweest. Als Luther tegenover Karlstadt en de geestdrijvers het verwijt van legalisme laat horen, betekent dit in geen geval, dat hij de Wet als zodanig buiten werking wil stellen of tot een lagere plaats wil degraderen. Veeleer is in dit conflict de vrijheid van de christen in geding, die zich door geen wettisch verstaan van de Schrift tot geestelijke slavernij mag laten brengen. Van een theologische voorkeur voor de Wet enerzijds of voor het Evangelie anderzijds in hun onderlinge relatie is geen sprake, omdat dit niet het punt in kwestie is. Ook in de afweer van de anti-nomiaanse leringen komt de theologische orde van Wet en Evangelie niet in geding. In dit geval is het meer de verdediging van de Wet als zodanig, die tegenover de wetsverachting van deze groep moet worden gevoerd.

En in de interconfessionele polemiek van de 16e en 17e eeuw tussen Lutheranen en calvinisten speelt het vraagstuk van de verhouding van Wet en Evangelie nauwelijks een rol. Zowel aan Lutherse als aan calvinistische zijde is er in de 18e eeuw een tendens op te merken in de richting van een legalisme in de schriftopvatting, waardoor op de

dialectiek in de wederzijdse verhouding van Wet en Evangelie weinig aandacht valt. Eerst in de 19e eeuw wordt het punt van divergentie tussen Lutheranisme en calvinisme vooral gezocht in een uiteenlopende waardering van de Wet. De Lutheranen, die van de rechtvaardiging uit de Wet benaderen, zouden de gelovigen vrij zien van de Wet. Alleen de oude mens heeft haar nog nodig om tot boete te komen. De calvinisten gaan meer van de heiliging uit. Daardoor zou de Wet een dringende en eisende macht blijven uitoefenen op de gelovigen, die haar, als richtsnoer voor de goede werken, tot hun zaligheid hebben te gehoorzamen. En rondom de laatste eeuwwisseling was het een theologische gewoonte geworden, dat van Lutherse zijde de gereformeerden een legalisme in hun theologie en speciaal in hun leer van de Schrift werd verweten, terwijl de nadruk op de dialectische spanning tussen Wet en Evangelie beschouwd werd als een typisch kenmerk van Lutherse theologie.

Het is met name Karl Barth geweest, die de theologische orde in de verhouding van Evangelie en Wet op forse wijze in de discussie heeft geworpen met zijn pleidooi om de traditionele volgorde om te keren en het Evangelie voorop te zetten. Hij maakt een duidelijke onderscheiding tussen Wet en Evangelie. Zij kunnen niet worden verwisseld. De Wet is onmisbaar. Zij behoort erbij. Maar zij moet *volgen*. Zowel met Evangelie als met Wet wordt het Woord van God bedoeld. Maar het feit, dat God met ons spreekt, is op zichzelf reeds *genade*. Bovendien is de *inhoud* van dit spreken, zelfs als het oordeelt en bestraft, in laatste instantie ook niet anders dan vrije en soevereine genade van God. Daarom heeft het Evangelie prioriteit vóór de Wet. Jezus Christus, die de inhoud van het Evangelie is, heeft tevens aan de Wet voldaan. Daarom kan de heerschappij van Christus niet worden verkondigd zonder dat daarmee ook de eis der gehoorzaamheid wordt gesteld en tot navolging van Christus wordt opgeroepen. De Wet is de noodzakelijke vorm van het Evangelie. *En het Evangelie, dat publiekelijk wordt verkondigd, is steeds gewikkeld in de windselen van de Wet als gebod van God.*

Door deze publikatie van Karl Barth is de knuppel in het theologische hoenderhok geworpen. Aan Lutherse kant is enerzijds geopperd, dat in deze opvatting een geprononceerd calvinisme is opgestaan, waartegen elke theologie, die zich naar Luther wil noemen, protest moet aantekenen, terwijl anderzijds werd gezegd, dat Barth juist aan een wezenlijke bedoeling van Luther recht gedaan zou hebben.

De situatie van het opkomende nationaalsocialisme in Duitsland tussen 1930 en 1940 heeft een stempel gedrukt op de theologische discussie over het gehele vragencomplex, dat met het thema 'Wet en Evangelie' is gegeven. De scheidslijn betrof het al of niet aanvaarden van de natuurlijke ordeningen van volk en staat als gegevenheden der openbaring Gods. In de Duitse kerkstrijd en de houding ten opzichte van de Barmer Thesen (1934) werd zichtbaar, waar het eigenlijk om ging. De theologen, die de kant van de 'Bekennende Kirche' kozen en de strijd tegen de mythe van het nationaalsocialisme binnen de kerk aanbonden, sloten zich bij de opvatting van Karl Barth aan, terwijl degenen, die openlijk of bedekt sympathiseerden met het Duitse christendom, zich daartegen verweerden met een beroep op Luther. Na de periode van strijd is steeds duidelijker aan de dag getreden, dat dit beroep op uitspraken van Luther om een antithetische verzelfstandiging van de Wet tegenover het Evangelie te rechtvaardigen, slechts met een betrekkelijk recht op een van Luther's theologische grondgedachten kan teruggrijpen. Uit de praktische toepassing, die Luther zelf in zijn prediking heeft gegeven, blijkt heel duidelijk, dat hij zich aan de Schriftuurlijke relatie

tussen indicativus en imperativus nauwkeurig heeft willen houden. De bedenkelijke consequenties van een toegespitst dualisme tussen Wet en Evangelie, welk dualisme in Luther's theologie inderdaad aanwijsbaar is, heeft Luther dus beslist niet bedoeld. Juist als prediker, in de praktijk van de schriftverklaring, zet hij Wet en Evangelie, oordeel en genade, gebod en belofte niet slechts naast elkaar of tegenover elkaar en evenmin na elkaar in streng doorgevoerde scheiding, maar erkent hij hun innerlijke saamhorigheid in Christus. En Calvijn verdoezelt zeker niet de spanning tussen Wet en Evangelie door alleen maar hun eenheid te leren. Hij heeft wel degelijk oog voor de dialectische verhouding in deze twee aspecten van de Schrift. Het accentverschil, dat in deze kwestie tussen de beide reformatoren onmiskenbaar bestaat, is niet van dien aard, dat het tot een absolute tegenstelling uitgebouwd en uitgebuit mag worden.

De Schriftuurlijke accenten in het schriftgezag, die het nieuwtestamentisch schriftgebruik aangeeft, kunnen van dienst zijn om ook de verhouding van Wet en Evangelie in de Schrift nader te preciseren.

1. Allereerst valt op, dat de historie de schakel is, die deze beide aspecten van de Schrift verbindt. Het heil Gods gaat de geschiedenis der mensen binnen. De grote daden van JHWH gebeuren in de contingentie der historie. En de geboden en voorschriften van JHWH komen uit dat heil op, zoals het in die historie is openbaar. Zij vloeien voort uit Gods daden, die voor de mensheid zijn geschied. Zij bedoelen de mensen te bewaren bij het geschonken heil. Dit is het geval bij de wetten en regelingen, die Mozes aan het volk Israël doorgaf. Maar eveneens bij de apostolische paraenese aan de nieuwtestamentische gemeente. De anamnese, waaraan de paraenese steeds wordt verbonden, grijpt terug op hetgeen God in de geschiedenis heeft gedaan. Daardoor behoudt deze paraenese een concreet karakter. Zoals de Schrift in de *aanbieding* van het heil (het Evangelie) de heilsfeiten der historie verkondigt, zo wordt de Schrift ook als eis van God nooit losgemaakt van het historische heilsverband. De historie spreekt verder mee in de concrete omstandigheden, waarvoor een gebod wordt gegeven. Geboden van God zweven nooit boven de werkelijkheid als bovennatuurlijke regels. Zij zijn steeds aanwijzingen en voorschriften in bepaalde menselijke verhoudingen, waarbinnen gewoonte en milieu een belangrijke rol spelen. En zij geven aan, hoe dáár de voortgang van het heil Gods onder de mens het best wordt gediend en hoe met het oog daarop de gehoorzaamheid aan het Woord van God gerealiseerd moet worden. Die speciale situatie is het, waarin Gods volk moet laten zien wie God is: de zonde en alle duivelse machten óf de God van Israël, die is de Vader van Jezus Christus. De Schrift als verkondiging van Gods daden brengt deze verkondiging als *aanbod* van God (het Evangelie) en als *gebod* van God (de Wet) beide in relatie tot de concrete historie. Het een niet zonder het ander. Het heilsgebeuren is de historische achtergrond van Gods geboden en de menselijke omstandigheden zijn de historische realiteit, waarvoor zij gelden.
2. Wat de theologische orde betreft, stelt het nieuwtestamentisch schriftgebruik ongetwijfeld het Evangelie voorop. De imperativus van het gebod wordt gedragen door de indicativus van het gegeven heil. Daarbij is het naar de inhoud en de bedoeling soms moeilijk uit te maken, welke van de twee het hoofaccent heeft in een bepaald verband. Vaak liggen de beide lijnen verstrengeld, zodat

iedere poging tot een scheiding de tekst geweld aandoet. Het Nieuwe Testament gebruikt de Schrift om alle geloof te concentreren op Jezus Christus. Alleen op die achtergrond worden de vermaningen en voorschriften verstaan en tevens opnieuw doorgegeven. En de nieuwe apostolische vormen van paraenese behouden datzelfde verband. Het heil gaat voorop. Het gebod volgt. God geeft en daarom eist Hij ook.

3. In de praktijk der verkondiging heeft ook de omgekeerde volgorde, die de Wet op de voorgrond stelt, haar goed recht. Het is de historische concreetheid van het gebod, die hiertoe brengt. Dan kan de paraenese strak en streng zijn: zó en niet anders is het concrete gebod van God. Aan deze strengheid van het gebod wordt dan de ernst van de overtreding zichtbaar gemaakt. De Wet maakt de zonde als overtreding kenbaar (Rom. 7 : 7). Zij doet dat in concreto. Het is een bepáalde houding, die zij ontmaskert als ongehoorzaamheid aan God. Het is de bepáalde daad, die zij straft. Toch is ook deze praktische paraenese, die in een gegeven situatie zeer 'wettisch' spreken kan, niet los te denken van het verkondigingsgehéél, waaruit zij voortkomt. En in die samenhang der verkondiging staat het Evangelie op de achtergrond. De God, die eist en gebiedt, is geen andere dan de God, die reeds hééft gegeven.
4. De spanning tussen de Schrift als Wet en als Evangelie ligt opgesloten in het feit, dat de Wet als *heilsweg* in het Nieuwe Testament wordt verworpen. Met name in de Paulinische brieven komt deze gedachte niet slechts aan de rand van het betoog voor, maar zij neemt daar in de boodschap een centrale plaats in (Rom. 3 : 21). En de brief aan de Hebreëen zet de voorgeschreven offercultus van de oudtestamentische Wet tegenover het kruisoffer van Jezus als het voorlopige tegenover het definitieve, het onvolkomene tegenover het volkomene, de voorafschaduwing tegenover de volle verwerkelijking. Het ene Verbond lost het andere af (Hebr. 9 : 15; 10 : 9). Christus schenkt wat de offerdienst van de Wet niet kan brengen (Hebr. 7 : 18 v.; 10 : 14). Toch is het niet juist deze spanning dualistisch als een pure antithese te zien. Zij vloeit veeleer voort uit de hiërarchische orde van het heilsgezag, het historische gezag en het paraenetische gezag der Schrift, die in het Nieuwe Testament in acht genomen wordt. Historie en gebod moeten binnen de perken van het heil gehouden worden. Want de historie, die zelfstandig wordt gemaakt en uit het heilsverband losgewrikt wordt, krijgt demonische trekken. En het gebod, dat als zelfstandige mogelijkheid wordt gewaardeerd om tot de zaligheid te geraken, leidt van het heil Gods vandaan, Laatstgenoemde waarheid ervoer Luther als een ommekeer in zijn leven en denken, toen hij haar ontdekte in Paulus' brief aan de Romeinen. Dit was het concrete punt, waarop hem in zijn situatie het licht van de Schrift opging. Daardoor werd het ook zijn uitgangspunt. Wet en Evangelie kunnen niet beide als *heilsweg* fungeren. In zoverre zijn zij tegengesteld aan elkaar. Zo valt bij Luther de nadruk op de *usus elenchthicus* van de Wet, die de kennis van de zonde oproept en een tuchtmeester is naar Christus (Gal. 3 : 24). Luther's Catechismus begint dan ook met de Wet, waarop volgen *het Apostolicum*, het *Onze Vader* en de Sacramenten.
5. De eenheid van Wet en Evangelie is gegeven in het feit, dat de Schrift naar beide aspecten spreekt als het Woord van de éne God. Als Paulus zegt, dat God ons in Christus vóór de grondlegging der wereld heeft verkoren, opdat wij heilig en

onberispelijk zijn voor zijn aangezicht (Eféze 1 : 4), blijken rechtvaardiging en heiliging *beide* te rusten in het welbehagen Gods, dat van eeuwigheid is. Dit is de gemeenschappelijke bron, waar zij aan ontspringen. Hier is het punt, waar Calvijn aanvangt, als hij over de verhouding van belofte en gebod gaat nadenken. Het éne Verbond omvat de *ganse* boodschap. De gehele Schrift, als Wet en Evangelie, is Gods Woord. Zowel wanneer dit Woord wordt *verkondigd* als wanneer het wordt *gehoorzaamd*, wordt God grootgemaakt. Het gaat om de kennis van zijn Naam en de dienst van zijn Wil. Ook in deze gedachtegang kan de hiërarchische orde der aspecten binnen het schriftgezag de dingen op hun plaats zetten. Het heil Gods is geschied in het volle mensenleven van Jezus van Nazareth aan het begin van onze jaartelling, toen Herodes en Pilatus Romeinse gezagsdragers waren in Palestina. Het volle mensenleven is ook het vlak, waarop de wil van God in alle tijden moet worden gedaan. Weer is het de historische contingentie, die het heilsgezag der Schrift verbindt met haar paraenetisch gezag. De opzet van de Catechismus van Calvijn is hiermede in overeenstemming. Hij begint met de vraag naar het voornaamste doel van het mensenleven. Dat doel is de kennis van God. Zij bestaat uit vertrouwen op God (la foy), de dienst voor God (la loy), de aanbidding van God (l'oraison et les sacremens). Zo gaat het Apostolicum voorop en de Wet, als de leefregel voor het geloof, volgt. De nadruk valt bij Calvijn op de usus tertius van de Wet. En ook dit is inderdaad een Schriftuurlijk aspect. De geboden zijn om erin te *wandelen* (Psalm 119; de Johanneïsche geschriften!).

6. *Het kan een gelukkige greep in de opzet van de Heidelbergse Catechismus worden genoemd, dat de Catechismus van Luther en die van Calvijn daar zijn gecombineerd.* De Wet gaat vooraf aan het Apostolicum, omdat de kennis der zonde uit het gebod is (het Lutherse accent) en de Wet volgt op het Apostolicum, omdat zij de leefregel der dankbaarheid is (het calvinistische accent). Alles wordt echter in zondag 1 geplaatst onder het hoofd van 'de enige troost in leven en sterven', die daarin is gelegen, dat de zondige mens het eigendom van Christus is. Het christologische voorteken omvat Wet en Evangelie beide. Het is overeenkomstig de Schriftuurlijke accenten binnen het schriftgezag, dat de christelijke paraenese, die het heil Gods in elke situatie tot verwerkelijking wil brengen in de gemeente, enerzijds oproept tot boete en berouw en anderzijds opwekt tot een dankbaar leven. Zo breekt het heilsgezag der Schrift in de speciale omstandigheden van het hier en nu te voorschijn in zeer concrete paraenetische toepassingen.

4 *De tijdgebondenheid in de Schrift*

Het vraagstuk van de tijdgebondenheid der Schrift kan in twee vragencomplexen worden onderscheiden, waarvan het eerste betrekking heeft op het tijdsbegrip en het wereldbeeld van de Bijbel en het tweede de bijzondere historische situaties betreft, waardoor een Bijbels gegeven is bepaald.

Ten aanzien van het eerstgenoemde dezer vragencomplexen kan men zeggen, dat het *kosmische wereldbeeld* in de Bijbelse geschriften van Genesis tot Openbaring steeds

hetzelfde is gebleven, althans weinig verandering heeft ondergaan. In deze voorstellingswijze is het heelal in drie verdiepingen ingedeeld. Hiervan vormt de aarde de middelste, terwijl boven haar de hemel en beneden haar de onderwereld werd gedacht. Het *geografische wereldbeeld* echter is in de Bijbel allerminst een constante grootheid. Het is bij de nomadenstammen uit de tijd der aartsvaders zeker een ander dan bij Paulus. De 'einden der aarde' zijn nogal eens verschoven. Lopen de grenzen in Psalm 72 bijvoorbeeld nog van zee tot zee (dat is van de Perzische Golf tot de Middellandse Zee, Ps. 72 : 8), in het boek Jona vaart de profeet van Joppe uit over de Middellandse Zee naar Tarsis (Jona 1 : 3). En voor Paulus is een reis naar Rome en naar Spanje (Rom. 15:24, 28) geen opzienbarende gebeurtenis meer.

De wijzigingen in de kosmische en geografische begrippen, die over een eeuwenlang tijdvak als dat van de Bijbelse geschriften voor de hand liggen, moeten tot grote voorzichtigheid manen inzake *het* wereldbeeld van de Bijbel. De Bijbel zal uiteraard veeleer een ontwikkeling in dit opzicht te zien geven en daardoor zeker geen uniform wereldbeeld hebben. Bovendien zijn in het Bijbelse getuigenis de ruimtelijke voorstellingen van de aarde en van de kosmos geheel in dienst van de openbaring genomen. Ook hier werkt primair het heil Gods, dat hemel en aarde omspant en vervult. Het wereldbeeld van de eigen tijd, waarin de Bijbelschrijvers denken, moet de grootheid en het werk van JHWH zo duidelijk mogelijk doen uitkomen. De hemelen vertellen zijn glorie en het uitspannel verkondigt zijn daden (Ps. 19 : 2). Het wereldbeeld is niet meer dan de vorm, waarin de heilsboodschap wordt gekleed. Hemel en aarde markeren de gemeenschap van God met de mensen. Het Verbond geschiedt op het toneel der schepping en trekt heel die schepping binnen de lichtkring van het heil. De antieke vorm van het wereldbeeld doet geen afbreuk aan de verkondiging van Gods werken, maar doet die des te machtiger uitkomen. De ganse geschapenheid wordt met andere maatstaven benaderd dan die van het natuurwetenschappelijke inzicht. Zij is er om de Heere te loven! (Psalm 148).

Hoe ook de concrete voorstellingen van de kosmos bij de verschillende profeten en apostelen geweest zijn, in elk geval hebben in hun boodschap hemel en aarde geen vastheid in zichzelf. Het heelal rust in het Woord van God. Het bestaat slechts bij de gratie van het spreken Gods. Niet ten onrechte kan elk wereldbeeld, dat in de Bijbel voorkomt, van het heil uit gezien logocentrisch genoemd worden.

Het *tijdsbegrip* is in de Bijbel evenmin een invariabele grootheid. Ook al overheerst in het Nieuwe Testament de lineaire voorstelling van de tijd, de cyclische ontbreekt zeker niet geheel. En het is een schematische vereenvoudiging van de nieuw testamentische gegevens, wanneer het lineaire tijdsbeeld als kenmerk van de Bijbelse openbaringsgeschiedenis gesteld wordt tegenover het cyclische als kenmerk van het hellenisme. Hiermee wordt noch aan het hellenisme noch aan het Nieuwe Testament ten volle recht gedaan.

Wat het hellenisme betreft, kan met name het teleologisch gerichte denken van Aristoteles onder de typering van een cyclische tijdsvoorstelling niet zonder meer worden gevat. Wel spreekt hij over de tijd als een cirkel, maar daarnaast gebruikt hij ook met zoveel woorden het beeld van de rechte lijn. En het Nieuwe Testament kent naast het lineaire denken van Paulus toch ook de Johanneïsche denkvormen, die veel meer cyclisch van aard zijn. Zo komt men evenals voor het wereldbeeld ook voor het tijdsbegrip van de Bijbel niet met één uniform tijdsbeeld uit. Maar elke voorstelling

wordt in dienst van de heilsboodschap gesteld. Het Johanneïsche woord van Christus: 'Eer Abraham was, ben Ik' (Joh. 8 : 58) legt hiervan duidelijk getuigenis af, doch eveneens de Paulinische prediking van de 'volheid des tijds' (Gal. 4 : 4) en de tekst uit Hebr. 13 : 8: 'Jezus Christus is gisteren en heden dezelfde en tot in eeuwigheid'. De kracht van de heilsverkondiging doorbreekt alle tijds categorieën, zowel de lineaire als de cyclische. Het gezag van het heil prevaleert boven dat van de tijd. Dit wil echter niet zeggen, dat de tijd tot een idee wordt, die los van de historie bestaat. Integendeel, de reële verschijning van Jezus van Nazareth brengt het heil van God tot ons in de menselijke geschiedenis. Het heil is eenmaal op die bepaalde tijd (hapax: Hebr. 9 : 26, 28; 1 Petrus 3: 18; ephapax: Rom. 6 : 10; Hebr. 7 : 27; 9 : 12) gekomen. In de geschiedenis der mensheid vindt de vervulling van de tijd plaats. Deze Jezus, die onder Pontius Pilatus is gekruisigd, is de Heere van de tijd. Zijn tijd is de heilstijd. Het heil is primair. Het kwalificeert de historie. Heil en historie samen kwalificeren de tijd. Zo heeft de Schrift haar eigen tijd, die vol is van de grote werken Gods, maar altijd in de tijdgebondenheid van het aardse gebeuren. De openbaring komt van God, maar zij is gewikkeld in een menselijk gewaad, dat de omstandigheden in de tijd hebben meegegeven. Haar hiervan te willen abstraheren is een docetisch misverstand. Haar hiermee te identificeren is een biblicistisch misverstand. De hiërarchische geleiding, die het nieuwtestamentisch schriftgebruik in het gezag der Schrift aanbrengt, kan ons helpen in de lastige hermeneutische opdracht, die uit deze stand van zaken voortvloeit, de weg enigszins af te bakenen.

De *historische omstandigheden* van een Bijbelgegeven, zoals wij het tweede vragencomplex ten aanzien van de tijdgebondenheid hebben aangeduid, komen op deze wijze eveneens op hun juiste plaats te staan. De geschiedenis mag niet tot norm worden verheven. Dit geldt voor alle dingen, die de tijdgebondenheid accentueren: de geologische aanwijzingen, het verouderde wereldbeeld, de geschiedschrijving, het wereldgevoel en de tijdsvoorstelling. Zij doen allemaal mee in het kader van de heilsboodschap. worden zij daaruit losgescheurd, dan gaan zij al gauw op tirannieke wijze heersen. En de Bijbel wordt met een bedoeling gelezen, die niet strookt met zijn eigen inhoud, structuur en samenstelling. De erkenning van de hiërarchische differentiatie binnen het schriftgezag houdt ons onderzoek naar de boodschap des Woords hermeneutisch vrij van vermenging en vertroebeling. Wij hebben geen betrouwbare geologie, geen zuiver wereldbeeld, geen exacte historiebeschrijving en wat dies meer zij te zoeken in de Bijbel. Maar het moet ons begonnen zijn om hetgeen wij nodig hebben tot ons heil, opdat wij in dit leven God zullen eren en tot de zaligheid zullen komen.

Anderzijds moet het historisch gezag evenmin verloren gaan. Want dan kan het heilsgesag niet meer tot zijn recht komen. Los van de historische omstandigheden hangt het heil immers in de lucht en vervluchtigt het tot een aantal waarheden. Ingeschakeld in de heilsbedoeling, die primair is, krijgt ook het historische gegeven een functie in de overdracht van de Bijbel. Daarbij moet de filologisch-historische benadering van de tekst in eerste instantie worden toegepast om de grammaticale betekenis vast te stellen en de feitelijke plaats in het verband in het vizier te krijgen. Toch kan het daarbij niet blijven, wil het komen tot 'vertolking' van de Schrift. Zelfs voor het rechte *verstaan* van de Schrift zal de letterlijke uitlegging van wat geschreven is reeds verder voeren dan het fragmentarisch constateren van de inhoud van een bepaald schriftgedeelte.

De gehele structuur van de Bijbel en de wijze, waarop de Bijbelse geschriften zich

aandienen, dwingen de lezer tot de vraag naar God en zijn werk. Dit is niet iets, wat van buiten af opgelegd behoeft te worden. Het komt uit de bewoordingen, de trant en het totaalverband van de Schrift van binnen uit te voorschijn. Het is niet mogelijk de Bijbel zo sec filologisch en historisch te exegetiseren, dat de theologische grondvraag niet te voorschijn zou komen. Daarmee is in geen geval gezegd, dat ook de verkondiging dan reeds gegeven is. Integendeel, want tussen het opkomen van het openbaringsgetuigenis uit de tekst en het verkondigen van die openbaring ligt de geloofsbeslissing van de verkondiger, anders gezegd: het testimonium Spiritus Sancti. Dat de Schrift naar haar eigen intentie als verkondiging van Gods daden werkelijk wordt aanvaard, zodat zij kan worden vertolkt, vereist méér dan alleen maar het grammaticaal vertalen. Dit is op zichzelf niets bijzonders. Van elk werk kan gezegd worden, dat de zuivere vertolking op z'n minst een zekere mate van congenialiteit vereist. Hoeveel sterker moet dit niet gelden van de Bijbel, die pretendeert als boodschap van God aangaande zijn openbaring tot ons te komen.

Het verband van een aanvankelijk zuiver grammaticaal en een inspirationeel verstaan van de Schrift kan daarom nooit geheel uit elkaar worden gehaald. Luther's Bijbelvertaling en verklaring is een prachtig voorbeeld van de wijze, waarop deze twee gezichtspunten hand in hand kunnen gaan en elkander wederzijds bevruchten. En de exegese van Calvijn mag genoemd worden als een monument van schriftuitlegging, waarin waarheid en juistheid op harmonische wijze samengaan. Het is de wil van de Schrift zelf, dat de historische gegevens in het kader van de heilsverkondiging worden gehouden. Alleen in dit verband en met dit doel geeft zij haar historische berichten. Het is dus een vitium originis deze anders dan in dat verband te lezen, wanneer wij tenminste de Bijbel naar zijn eigen bedoeling willen trachten te begrijpen. Natuurlijk is het mogelijk Bijbelse gegevens los van hun heilsrelatie te beschouwen uit puur filologische, historische of archeologische motieven. En dat heeft ook zijn goed recht. Het is zelfs van betekenis voor een zo zuiver mogelijk markeren van de boodschap van het heil, dat dit inderdaad gebeurt. Maar het kerugmatische behoort in de Bijbel zo wezenlijk tot zijn literaire karakter, dat al die onderzoekingen op filologisch-historisch vlak eerst weer tot verstaan van de Schrift kunnen dienen, wanneer zij in dat oorspronkelijk bedoelde kerugmatische verband worden gelezen. En dat elke geschiedenis uit de Bijbel ons iets zou prediken, ook afgedacht van de plaats, die zij heeft in en de betekenis, die zij heeft voor het geheel der Goddelijke openbaring, lijkt mij een bedenkelijke stelling. Juist waar het om de *prediking* van Bijbelse gegevens gaat, mag het heilsverband, waarbinnen in de Bijbel zelf deze gegevens worden doorgegeven, niet losgelaten worden.

De *tijdgebondenheid* van de Schrift is van wezenlijke betekenis. Zij rust in het feit, dat het heil Gods zich in de *historie* openbaart. Deze tijdgebondenheid is dan ook geenszins een devaluatie van de heilsboodschap, alsof de relatie met historisch contingente gebeurtenissen op de eeuwigheidswaarde van die boodschap in mindering gebracht zou moeten worden. Elke neiging in deze richting moet als een docetische verzoeking worden bestreden. Het is allerminst een verkorting van het kerugmatisch gehalte der Schrift, als deze tijdgebondenheid in de overdracht ten volle verwerkt wordt. Een onderscheiding, die de absolute waarheid van het Evangelie min of meer tegenover de relatieve waarde van de tijdgebondenheid der Schrift stelt, kan een grondige verstoring van de verkondiging meebrengen. De waarheid Gods en de historische elementen,

waarin zij zich voordoet, vormen geen tegenstelling. Deze twee behoren bij elkaar. Wie ze uiteenrukt, houdt in de vertolking noch de waarheid zuiver noch de historie. De voorstelling van de stilstaande zon uit de geschiedenis van Jozua (Joz, 10: 13) onderstreept, hoezeer de daden Gods werden beleefd in de voorstellingen en denkvormen van Jozua's tijd. Daarmee is tevens gezegd, dat in elke andere tijd de verkondiging van die daden Gods eigen voorstellingen en vormen zal hebben. Zij behoren er geheel en al bij. En dat zij verschillend zijn al naar de tijden en omstandigheden, relativeert in geen enkel opzicht het heilskarakter der verkondiging. Met de kwalificaties 'relatief' en 'absoluut' valt in dit verband niet goed te werken. De hiërarchische verhouding van heilsgesag en historisch gezag kan hier de onderscheidingen aanduiden, als bedacht wordt:

1. dat het heilsgesag der Schrift de historische mededelingen omvat en te boven gaat; en
2. dat dit heilsgesag altijd alleen maar via historische en tijdgebonden gebeurtenissen werkzaam is en daar niet van losgemaakt mag worden.

Dezelfde verhouding bepaalt eveneens de plaats en het gezag van de geboden en voorschriften, die in de Bijbel voorkomen. Zij worden op hun beurt weer bepaald door de historische situatie, waarin de heilsboodschap plaatsvindt. Deze tijdgebondenheid is geen noodzakelijk kwaad, dat de Bijbelse paraenese aankleeft, maar een wezenlijke eigenschap. Via de concrete historische omstandigheden, op de achtergrond waarvan de geboden en wetten, voorschriften en vermaningen functioneren, hebben zij hun relatie met het heil. Daarom kunnen zij nooit, met veronachtzaming van hun concrete bedoeling in een bepaalde tijd, rechtstreeks worden overgebracht, zonder dat tevens hun betekenis in de heilsoverdracht wordt omgebogen. Dit wil niet zeggen, dat zij in de gegeven tijd met zijn speciale omstandigheden slechts relatief gezag hebben gehad. Want de tijdgebondenheid maakt een gebod of paraenese niet relatief.

In die *tijdgebondenheid* kunnen zij met het volle gewicht van een eis Gods komen, als gebod van de Heer, zonder dat zij met dezelfde absolute kracht als duidelijke wil van God in een andere tijd en situatie kunnen worden herhaald. De weg van het paraenetisch gezag der Schrift naar de heilswaarde der paraenese loopt via de historische contingentie. Dat God gediend wil warden, vraagt in het Israël van de woestijntocht andere cultische en ceremoniële wetten dan in het Israël van het gevestigde David ische rijk en weer andere vormen in de nieuwtestamentische gemeenten, waarbij het groot verschil maakt, of de voorschriften in het jaar 60 of in het jaar 1960 moeten gelden; en in het laatste geval ook, of zij in het westerse christendom dan wel in de jonge kerken van het Oosten van kracht moeten zijn.

Dit is evenzeer van toepassing op de ethische voorschriften. Zij moeten gelezen worden in het kader van de lokale en contemporaine omstandigheden met de vraag, hoe zij daarin het heil Gods moeten dienen in de verhoudingen der mensen. En in dit totaalverband moeten zij worden overgebracht in de verkondiging. Het onderscheid tussen de ceremoniële, burgerlijke en zedelijke wetten van het Oude Testament hierbij op deze wijze toe te passen, dat de eerste groep niet, de tweede nauwelijks en de derde helemaal van kracht is gebleven, doet altijd zeer gekunsteld aan. Deze onderscheiding is op zichzelf reeds een schema, dat eigenlijk niet klopt met de oudtestamentische wetten, zoals zij beschreven staan. Zij worden daar allereerst betrokken op hun relatie tot de wil van God. Bij doodgewone hygiënische voorschriften staat op de achtergrond de heiligheid Gods (Lev. 19 : 2). Niet alleen in de aanhef der Tien Geboden staat: *'Ik ben*

de Heere, uw God, maar evenzeer in de aanhef van de zogenaamde ceremoniële en burgerlijke wetten, de reinigingsvoorschriften en cultische regelingen. Dat er bij de overdracht van de Bijbel heel wat van die wetten zijn, die voor ons geen gezag of slechts in gewijzigde zin gezag hebben, ligt niet aan hun grotere 'relativiteit', want alle geboden staan onder het absolute voorteken 'Ik ben de Heere, uw God'. Het is de hiërarchie der gezagsaccenten, die in de vertolking de doorslag geeft. Het paraenetisch gezag is gevat in de tijdgebondenheid der concrete historische situatie en in deze concreetheid manifesteert zich de wil van God.

Ook voor de paraenetische gedeelten der Schrift en voor de wetten moet daarom de tijdgebondenheid als wezenskenmerk worden erkend. En dit dient bij de vertolking niet over het hoofd gezien te worden, op straffe van het missen der heilsrelatie, die in de wetten en paraenesen tot uitdrukking wil komen.

De positieve verwerking van de tijdgebondenheid in de overdracht der Schrift is ook van belang ter voorkoming van het gevaar, dat een gefixeerd leersysteem gewelddadig over de schriftgegevens gaat heersen. Elke protestantse dogmatiek wijst principieel een dergelijke overheersing af. Zij wil immers onder de Schrift staan en zich uitsluitend door het schriftgezag laten leiden. Daartoe zal zij aan de principiële tijdgebondenheid van de Schrift in de leer der Heilige Schrift plaats moeten geven. Dit brengt mee een volledig honoreren van de filologische, teksten literair-kritische, godsdiensthistorische en historische onderzoekingen, die als zodanig tot een beter begrip van het kerugma een onmisbare bijdrage kunnen leveren.

Het vaststellen van de juiste tekst, de literaire vorm van een Bijbelgedeelte, de 'Sitz im Leben', de betekenis der bewoordingen voor de oorspronkelijke schrijvers en lezers, het verstaan van een schriftgegeven in de context en in de situatie, waarin het is ontstaan, zijn van wezenlijk belang voor de uitlegging van de Schrift. Zij zijn onontbeerlijk in de voltrekking van het schriftgezag. Het gaat bij de verkondiging van de Bijbel om de overgang van het essentiële verstaan van de Bijbel naar het existentiële aanvaarden. De hiërarchie van accenten binnen het schriftgezag wijst in dit gebeuren des Geestes de tijdgebondenheid der Schrift haar rechtmatige plaats toe.

5 *Het beroep op de Schrift*

Het beroep op de Schrift is door Koopmans genoemd 'de bede om rechtvaardiging, uitgebracht in het geloof, dat Hij, Die de goddelozen rechtvaardigt, Zijn kinderen in alle waarheid leiden zal'. De laatste stap in de uitlegging der Schrift moet uiteindelijk worden gedaan. Het moet komen tot de praktische toepassing. Hoe zal een uitlegger deze beslissende stap kunnen doen zonder het gebed om rechtvaardiging? *De Geest van God leidt in de waarheid*. Maar de menselijke vertolker kan zo gemakkelijk zijn eigen kleine waarheid verwisselen voor de waarheid van God. Daarom is het beroep op de Schrift een gebeuren, dat slechts in deemoed en *zelfverloochening* kan plaatsvinden.

Het is de tweede helft van de interpretatie der Schrift: de toepassing voor het gebruik, die voortvloeit uit de verklaring van de ware en eigenlijke betekenis, die een schriftgedeelte heeft. Het is duidelijk, dat geen enkele interpretatie tot geloof kan brengen. De beslissing van de mens, of hij geloven wil en geloven kan hetgeen de

Bijbelschrijvers hebben gezegd, en de aanvaarding daarvan als boodschap van God, die zich tot ons richt in onze eigen situatie, vallen buiten het bereik van de geniaalste vertolking. Zij geschieden in het werk van de Geest. Dit neemt echter de plicht van elke interpreter niet weg om de mogelijkheden te scheppen, waardoor zo'n geloofsbeslissing met betrekking tot de inhoud en de eigen bedoeling van de Schrift zo zuiver mogelijk kan zijn. Daarvoor is allereerst nodig, dat de tekst wordt verstaan, zoals hij voor de oorspronkelijke ontvangers was bedoeld. Naar deze kant is er overeenstemming tussen de hermeneutiek van de Bijbel en die van andere boeken. En alle filologische, historische en psychologische middelen, die kunnen helpen om deze oorspronkelijke bedoeling zo zuiver mogelijk aan de dag te brengen, moeten dankbaar worden benut. Daarbij moeten de vooronderstellingen en denkstructuren, die de uitlegger zelf meebrengt, zoveel mogelijk worden gecorrigeerd en tot zwijgen gebracht, opdat de tekst werkelijk aan het woord kan komen in de eigen samenhang en overeenkomstig de oorspronkelijke bedoeling. Hoewel geen enkele exegeet zichzelf kan uitschakelen in zijn subjectieve benadering van de Schrift, maakt het groot verschil, of men met deze subjectiviteit, die steeds aanwezig is, rekening houdt en vooral, of men haar aandikt en bewust op de voorgrond stelt dan wel met alle ten dienste staande middelen erop uit is de subjectieve factoren enigszins te beheersen en te controleren. Een der belangrijkste middelen is de Schrift te laten spreken zoals zij zich voordeet.

Dit is te meer van belang, omdat het beroep op de Schrift de geldingskracht van wat geschreven staat en eenmaal gesproken is dóórtrekt naar de eigen tijd en omstandigheden. Het behoort tot het wezen van het gezag der Heilige Schrift in de christelijke kerk, dat haar woorden het karakter hebben van een éérste en láátste Woord, dat van Godswege komt. Dit brengt mee, dat tot de juiste uitlegging van de schriftwoorden eveneens behoort het letten op het spreken Gods, waarvan zij getuigenis afleggen. Het zijn de herinnering aan het Woord, zoals het eenmaal ge hoord is, en de verwachting, dat het opnieuw als zodanig gehoord zal worden, die het typisch 'theologische' uitmaken, waartoe de Bijbel zelf noopt. Dit boek kan men alleen recht laten wedervaren, wanneer het op deze wijze wordt verstaan: *als het eenmaal gesproken Woord van God, dat opnieuw spreken wil*. Deze ruimte is het, die de tekst zelf aangeeft en waarbinnen de uitlegger zich dus moet bewegen, indien hij de Schrift naar haar eigen aard wil doorgeven.

Elk beroep op de Schrift, dat *legitiem* genoemd kan worden, moet zich binnen deze ruimte houden. Waar een tekst genomen wordt en op de klank af naar de eigen situatie wordt overgebracht, zonder dat het feit van dit spreken Gods in acht genomen is, ontstaat letterknechterij. Miskotte spreekt in dit verband van de 'hermeneutische horizont', waarbinnen de woordgestalten verschijnen. Wordt deze niet in het oog gehouden, dan dreigt altijd vervlakking of verwarring. Hij omschrijft die horizont nader als 'de sprekende tegenwoordigheid van JHWH' of: het Verbond. En hij zoekt naar de 'existentiaal, die eigen is aan deze ruimte van het spreken Gods in de Schrift; naar de 'dominant', die karakteristiek is voor het wezen van de Schrift en de bewoording beheerst. Het schriftgebruik in het Nieuwe Testament wijst de richting aan, die een nauwkeuriger omlijning van deze hermeneutische grondregel mogelijk maakt. Daarbij blijken wij met een samengestelde grootheid te doen te hebben, waarbinnen de drie accenten van het heil, de historie en de voorschriften hiërarchisch met elkander verbonden zijn. Het respecteren van dit verband is van essentieel belang voor een beroep op de Schrift, dat zich in Schriftuurlijke lijn wil bewegen. Daarmee is

bijvoorbeeld de weg afgesneden, waarbij het Bijbelwoord eerst in de tijdloosheid der eeuwige waarheid wordt getrokken om vandaar uit te worden overgebracht in het persoonlijke vlak.

Voor de Schrift doet het er wel degelijk toe, in welke situatie het spreken van de God der Bijbelse geschriften oorspronkelijk tot de mensen kwam. De innerlijke visie is ten nauwste verbonden met het uiterlijke feit. Dat uiterlijke verloop der geschiedenis wordt gezien onder de soevereiniteit van God. Het dient zijn wil en de uitvoering van zijn plan met de wereld. Dit is de vooronderstelling van alle feitelijkheid. In deze vooronderstelling is het heil werkzaam als primaire factor in het schriftgezag. Dat betekent echter niet, dat de gang der historie binnen het Goddelijk plan geen enkele verrassing meer zou bevatten. Het onvoorziene in de ontwikkeling der menselijke geschiedenis behoort tot het wezen der historie. En hierin is de verantwoordelijkheid der mensen niet uitgeschakeld. De heilsboodschap plaatst de mens juist radicaal voor de keuze tussen God en de afgoden, leven en dood, goed en kwaad (Deut. 30 : 19 v.). Deze keuze heeft consequenties in de historie. Daarom heeft in het beroep op de Schrift dat historisch-contingente zijn legitieme functie. Het staat tussen de proclamatie van het heil en de praktische paraenese in. De menselijke historie en het menselijke leven vormen de realiteit, waarin het spreken en handelen van God plaatsvindt, maar tegelijk ook de realiteit, waarin de mensen Gods wil moeten doen.

De oude dogmatische terminologie maakte binnen het zogenaamde 'schriftbewijs' onderscheid tussen hetgeen gelóófd moet worden (*credenda*) en hetgeen gedáán moet worden (*agenda*). Voor beide was het nodig, dat men zich op de Schrift kon beroepen. De wijze, waarop dit mag gebeuren, is ten aanzien van de *credenda* eenvoudiger en duidelijker dan ten aanzien van de *agenda*. Met de eerste wordt bedoeld de inhoud van hetgeen de mens voor zijn heil gelooft en met de tweede het doen en laten der mensen, dat nu eenmaal een grote verscheidenheid vertoont. Het is niet gemakkelijk voor deze verscheidenheid van menselijke omstandigheden en handelingen altijd nauwkeurig de wil van God concreet en scherp uit de Schrift af te leiden. Nu is in dit beroep op de Schrift de historie de verbindende schakel tussen de *credenda* en de *agenda*. Zij verbiedt ons het heil Gods naar de Schrift tot een algemene waarheid en het gebod Gods naar de Schrift tot een algemene regel te vervlakken.

De grote betekenis van de gezagsaccenten voor het schriftgebruik springt duidelijk in het oog, als wij letten op het gevaar der extreme mechanisering enerzijds en der extreme spiritualisering anderzijds. Het is opmerkelijk, hoe in het nieuwtestamentisch gebruik van het Oude Testament deze beide uitersten worden vermeden. Als men door de typisch rabbijnse wijze van argumenteren heen stoot, blijkt de letter van de Schrift nergens tot een heilige codex te zijn vermechaniseerd en nergens tot een louter symbolische aanduiding te zijn verspiritualiseerd. In een pneumatisch realisme worden met een vrijheid, die zich houdt aan het gezag, en in een gebondenheid, die zich vrij weet van letterknechterij, van geval tot geval de gevolgtrekkingen gemaakt, naar gelang van de behoefte van elke situatie in elke tijd. Het geheim van de wijze van beroep op de Schrift is gelegen in het inachtnemen van de accenten. Het heil gaat voorop. Deze prioriteit schept niet zelden een afstand ten opzichte van de oudtestamentische geschiedenis, omdat deze altijd onder die bepaalde heilsbelichting wordt gesteld.

Voorbeelden hiervan liggen voor het grijpen, vanaf het geslachtsregister in Matth. 1 : 1-17 tot de doorsnee der historie, die in de eschatologische verkondiging van het boek

Openbaring wordt gegeven. Een gelijkenis als die van de onrechtvaardige pachters (Matth. 21 : 33-46), de redevoering van Stefanus (Handelingen 7), van Paulus te Antiochië in Pisidië (Hand. 13 : 16-41) en ook het summarium uit Hebreeën 11 leggen hiervan duidelijk getuigenis af. Doch altijd blijft in deze voorbeelden de nauwe samenhang met de geschiedenis bewaard. Want de prioriteit van het heilsaccent der Schriften heft de betekenis van het historisch accent niet op, maar onderstreept het in het kader van de heilsboodschap.

Verder hebben het heil en de historie beide prioriteit boven het accent der wetsvoorschriften. Soms maakt de heilsvoortgang in de geschiedenis bepaalde wetten overbodig. Zo worden de cultische voorschriften afgeschaft (Marc. 15 : 38 en de Hebreeënbrief). Maar dit betekent geenszins een antiritualisme (cf. Joh. 2 : 17; Hand. 21 : 26; Hebr. 9 : 22). Het historische accent binnen het heilsgezag der Schrift wijst in elke andere tijd en situatie aan, op welke wijze de betreffende regelingen actualiteit hebben. Ook wel worden wettelijke bepalingen aangepast aan de gewijzigde omstandigheden, omdat het heilsaccent de doorslag geeft. Maar dit slaat nooit door tot antinomisme. Jezus past het heilsgezag der geboden zo radicaal toe, dat zij een heel nieuwe betekenis krijgen, maar zegt er nadrukkelijk bij, dat Hij de Wet niet ontbindt, maar in de heilsvervulling juist zeer positief doorvoert (Matth. 5 : 17-19). De oudste gemeente liet op het Apostelconvent eveneens het heilsgezag der wetsvoorschriften voorgaan bij de letterlijke doorvoering (Hand. 15 : 28 v.). En Paulus reageert uiterst scherp op een visie, die de wetsbetrachting als zodanig tot heilsmiddel maakt (Rom. 3 : 28), zonder dat hij daarmee een antinomistisch libertinisme toelaat (Rom. 7 : 7). Ook hier geeft het historisch accent in het heilsgezag aan, hoe in andere tijden en omstandigheden het heil in het gebod tot zijn recht en doel komt.

In de onderscheiding dezer accenten bij het beroep op de Schrift is een vruchtbaar samengaan mogelijk van het gelovig Bijbelgebruik der gemeente en het wetenschappelijk Bijbelonderzoek der theologen. De eeuwen door heeft de Bijbel zich gehandhaafd als het troostboek der tallozen, die uit deze bundel geschriften de stem van God tot zich hoorden spreken. De uitkomsten der wetenschappelijke Bijbelstudies, die langs de weg der historische kritiek de laatste eeuw veel dierbare traditionele schriftgegevens op losse schroeven schenen te zetten, hebben de eenvoudige gelovigen veelal kopschuw gemaakt voor het Bijbelgebruik der theologen. Het geloof in de God der Schrift, die zijn Woord immers nooit ledig doet terugkeren (Jes. 55: 11), deed de schriftopvatting dezer vromen met des te sterker overtuiging naar een mechanische inspiratie overhellen, naarmate de wetenschappelijke kritiek de historiciteit en daarmee helaas ook het waarheidsgehalte van de Bijbel steeds meer in twijfel trok. Op deze wijze is een noodlottige tegenstelling gegroeid tussen het geloof der gemeente en de theologische wetenschap. De laatste wilde dikwijls zo exclusief wetenschappelijk zijn, dat zij voor een gelovig verstaan en toepassen van de Schrift weinig ruimte meer overliet. En de vroomheid der schriftgetrouwen sloot zich goeddeels met de Bijbel op in een onvruchtbaar isolement.

Er was aan beide kanten lange tijd weinig begrip voor een onderscheiding binnen het schriftgezag. Enerzijds werd gevreesd, dat hierdoor alle gezag der Schrift aan de relativiteit prijsgegeven zou worden. Anderzijds werd alle gedachte aan inspiratie ten aanzien van de Heilige Schrift als verouderd en onwetenschappelijk terzijde geschoven, zodat ook voor een graduele onderscheiding in dezen geen ruimte overbleef. In de

laatste tijd is er een kentering ten goede te bespeuren. De theologische benadering van de Bijbel blijkt steeds positiever door te stoten tot de openbaring Gods als het essentiële in en achter de antieke historische gegevens, de overwonnen cultuurpatronen en de verouderde geloofsvoorstellingen in de Bijbel. En het gelovige Bijbelgebruik begint meer oog te krijgen voor de geestelijke waarde van een eerlijk wetenschappelijk onderzoek van de Schrift.

Toen Dodd ruim twintig jaar geleden de taak van het wetenschappelijk onderzoek van het Nieuwe Testament omschreef, maakte hij in de structuur van de nieuwtestamentische studie de volgende onderscheiding, die volgens hem correspondeert met evenzovele achtereenvolgende perioden van Bijbelverklaring in de geschiedenis: het kritisch bestuderen van de tekst; het onderzoeken van de historische omstandigheden en de betrouwbaarheid der historische gegevens; het gedetailleerd en kritisch exegetiseren; en het interpreteren van de Schrift in brede toepassing. Met deze laatste trap in zijn schema doet Dodd welbewust een schrede naar het gelovig beroep op de Schrift, dat door de kerk wordt toegepast. Het belangrijke is, dat hij dit onderdeel insluit bij de *wetenschappelijke* benadering van het Nieuwe Testament. Er zal inderdaad een onderlinge relatie moeten bestaan tussen het historisch Bijbelonderzoek en het theologisch verstaan van de Schrift. Het academische en het kerkelijke schriftgebruik mogen geen twee gescheiden terreinen blijven. Zij hebben elkaar nodig en vloeien in elkaar over.

De historische studie van de Bijbel is *analytisch*. Zij stelt o.a. de vraag: wat heeft God door Amos gezegd aan het Israël van die tijd? De theologische studie van de Bijbel is *synthetisch*. Zij vraagt met name: *wat zegt God door Amos als boodschap voor het heden?* Historisch is de Schrift een verzameling boeken, theologisch is zij een eenheid. De Bijbelse theologie zal deze twee gezichtspunten hebben te combineren. En de dogmatiek zal deze twee-eenheid systematisch moeten verwerken in de leer der Schrift. In deze samenwerking van wetenschappelijke schriftstudie en kerkelijk schriftgebruik kan een gradatie in de overdracht der schriftgegevens, zoals die ons door het nieuwtestamentisch schriftgebruik aan de hand gedaan werd, verhelderende en samenbindende betekenis hebben, als zij in het belijden aangaande het gezag der Heilige Schrift wordt verdisconteerd. Dan blijkt, dat de oude inspiratieleer toch lang niet helemaal opgeruimd behoeft te worden, evenmin als de leer van de onfeilbaarheid der Schrift, al zullen zeker nadere onderscheidingen aangebracht moeten worden.

Dit aanbrengen van accenten in het schriftgezag is trouwens in het beroep op de Schrift altijd wel gebeurd in de kerk. Een sprekend voorbeeld levert de toepassing van het sabbatsgebod in de oudste christenheid. Het staat wel vast, dat in de eerste helft van de 2e eeuw de eerste dag der week algemeen gevierd werd als de 'dag des Heren'. In het Nieuwe Testament ontvangt deze dag als zodanig reeds bijzondere nadruk (Openb. 1 : 10; cf. Marc. 16 : 9; Joh. 20: 19, 26; Hand. 20 : 7; 1 Cor. 16 : 2). De opstanding van Christus heeft aan deze dag dit bijzondere accent gegeven. Door de christenen uit de Joden is een tijdlang ook nog de sabbat gevierd. Maar de christenen uit de heidenen deden dit niet. En het werd van hen ook niet verlangd. Bij de besluiten van het Apostelconvent in Handelingen 15 komt de sabbatsviering niet voor. Wel is met een veelzeggende vanzelfsprekendheid de betekenis, die de sabbat onder Israël had, overgebracht op de zondag als de opstandingsdag. De zondag is dus niet in de plaats van

de sabbat gezet, maar in de praktijk van de christelijke gemeente werd de zin van het oudtestamentische sabbatsgebod verbonden aan de dag van de opstanding des Heren. De vierdag wordt bepaald door de heilshistorische motivering en deze kan een verschuiving ondergaan. Zulk een verschuiving is al bij het sabbatsgebod in het Oude Testament te constateren. De deuteronomistische motivering in Deut. 5: 15 gaat terug op de uittocht uit Egypte en de priesterlijke motivering in Ex. 20 : 11 op de schepping. De heilshistorische fundering van het gebod is verschoven. Het gebod is geen autonoom gegeven. Het ontvangt zijn gezag van het heilshandelen Gods, dat de ene keer in de uitredding van Israël uit Egypte en de andere keer in de schepping werd beleden. De daden Gods in de geschiedenis roepen de geboden op. Het heil schiept het gebod. En het gebod blijft teken en waarborg voor het heil. Omdat de oudste gemeente dat heil Gods vóór alles in de opgestane Heere beleed, kon zij de grote daden van JHWH niet vieren zonder de opstanding van Christus voorop te stellen. De eerste dag der week werd haar vierdag. Geheel in Schriftuurlijke lijn. Toch is nergens in het Nieuwe Testament een gebod of vermaning te vinden, waardoor de viering van de opstandingsdag wordt voorgeschreven. Krachtens de hiërarchie der accenten, die bij het lezen en toepassen van de oudtestamentische Schriften praktisch in acht genomen werd, gingen de eerste christenen naar analogie van de sabbat der Joden als vanzelf de dag des Heren wekelijks gedenken. Zoals het heilswerk Gods in de uittocht van Israël uit Egypte als motivering van de sabbatsheiliging naast zich kreeg het scheppingswerk Gods, trad nu het grote heilswerk Gods der opstanding van Christus als motivering naar voren en schiep zijn eigen vierdag. Het heilsgezag prevaleert boven het gezag van een letterlijk gebod en brengt op een nieuwe heilshistorische achtergrond het oude gebod van de dag des gedenkens tot vervulling in de wekelijkse dag van de levende Christus.

Wie de hiërarchische accenten binnen het schriftgezag niet erkent en het oudtestamentische voorschrift tot de sabbatsviering niet eerst proeft op zijn heilshistorische motivering en daar doorheen op zijn verband met het heilshandelen Gods in Christus, moet de sabbattisten gelijk geven, die het sabbatsgebod zonder meer tot onze tijd doortrekken. Dat doen wij niet. En dat heeft de kerk nooit gedaan. Zij respecteerde en verwerkte in de praktijk van haar beroep op de Schrift steeds deze hiërarchische differentiatie in het schriftgezag. Vele ketterijen en sektarische aberraties zijn in de geschiedenis der kerk aan de hand van zulk een gedifferentieerd schriftbewijs als on-Bijbels afgewezen. Een ander voorbeeld is het doopgebruik. Nergens staat in de Bijbel een expliciet gebod tot het dopen van kinderen. Evenmin wordt verhaald met zoveel woorden, dat er kinderen gedoopt zijn. Toch is de oude kerk dit al heel spoedig gaan doen. Zij bleef niet staan bij de vraag van een wettisch gezag der Schrift: is het voorgeschreven? Zij bleef evenmin hangen bij de vraag van een historisch gezag der Schrift: is het zo wel gebéurd? Maar zij stootte door tot het heilsgezag der Schrift: behoort het tot de orde des heils? Zo bouwde zij haar doopleer op het Verbond als de grondstructuur der Schrift. En zij beschouwde dit beroep op de Schrift als legitiem, ook *zonder* direct voorschrift en historisch voorbeeld. Het heilsgezag der Schrift verleende haar de Schriftuurlijke motivering. En dit gaf voor de kerk de doorslag.

Elk beroep op de Bijbel moet krachtens de orde der accenten, die de Schrift zelf laat zien, doorstoten tot het geheimenishvolle centrum, dat zijn gezag laat gelden tot in de verste omtrekken der gebeurtenissen, voorvallen, spreuken en regelingen, die in de

Bijbel staan opgetekend. Dat centrum is de genadige bemoeiing van God met de wereld, waarvan de Schrift het ontwijfelbaar getuigenis is. Dat centrum is de openbaring van God aan de mensen, die ons in de Schrift bekendgemaakt wordt door de Heilige Geest. Dat centrum is het heil Gods, dat in Jezus Christus ons deel is. Rondom dat heil scharen zich de geschiedenissen van de Bijbel. Zij trekken onze *eigen* geschiedenis binnen het schijnsel van Gods licht. En in wijdere kring staan rondom datzelfde centrum ook de geboden en voorschriften. Zij plaatsen ons leven in al zijn verhoudingen onmiddellijk voor God. Het beroep op de Schrift is in wezen een beroep op God, die nog steeds spreekt tot zijn mensen. De God des heils is de God der geschiedenis en ook de God der geboden. *En deze God is onze God!*

REGISTER VAN BIJBELPLAATSEN

De vele perikopen en teksten, die in hoofdstuk I (Oude Testament, blz. 20-40, Nieuwe Testament, blz. 4767) naar volgorde aan de orde komen, zijn in dit register niet opgenomen.

GENESIS

| | |
|------------------|--------|
| 15:6 | 14 |
| 16:15 | 56 |
| 21:2 | 56 |
| 21:10 | 56 |
| 28 : 13-15 | 222 |
| 32:26 | 12 |
| 47:31 | 43 |
| 49:10 | 44, 45 |

EXODUS

| | |
|---------------|-----|
| 3:14 | 53 |
| 13:16 | 59 |
| 20:1 | 59 |
| 20:8-10 | 12 |
| 20:11 | 255 |

LEVITICUS

| | |
|-------------|-----|
| 11:44 | 63 |
| 19:2 | 247 |

NUMERI

| | |
|-------------|----|
| 13:1 | 49 |
| 20:10 | 12 |
| 24:7 | 44 |
| 24:17 | 44 |
| 27:17 | 50 |

DEUTERONOMIUM

| | |
|-----------------|--------|
| 5 : 6 | 59 |
| 5:15 | 255 |
| 6 : 4 | 166 |
| 12:15 | 21 |
| 14:23 | 21 |
| 16:2-11 | 21 |
| 25:4 | 56, 57 |
| 30 : 19 v | 251 |

JOZUA

| | |
|-------------|-----|
| 10:13 | 246 |
|-------------|-----|

1 SAMUËL

| | |
|-------------|----|
| 4 : 4 | 21 |
|-------------|----|

| | |
|--------------------------|-----|
| 1 KONINGEN | |
| 8:18 v..... | 12 |
| 22:17 | 50 |
| 2 KONINGEN | |
| 19:15 | 21 |
| 1 KRONIEKEN | |
| 22:610 | 12 |
| 28:2 | 12 |
| EZRA | |
| 7:10 | 12 |
| NEHEMIA | |
| 8 : 3 v..... | 41 |
| 8 : 9 | 42 |
| JOB | |
| 14:14 | 45 |
| PSALMEN | |
| 2 : 9 | 44 |
| 5 : 6 | 46 |
| 8 : 6 | 44 |
| 16:8-11 | 14 |
| 19:2 | 241 |
| 57:2 | 46 |
| 72:8 | 241 |
| 73:3-5 | 46 |
| 87: 4 | 165 |
| ⁹ 4: 20 | 46 |
| 106.32 v..... | 12 |
| 110: 2 | 43 |
| 110: 3 | 44 |
| 118 | 240 |
| 148 | 242 |
| SPREUKEN | |
| 3:32 | 46 |
| 29: 8 | 46 |
| JESAJA | |
| 6: 19 | 72 |
| 6:9v..... | 50 |
| 6: 24 | 51 |
| 7 ,14 | 50 |
| 8:23 9:1 | 50 |
| 11: 1 | 48 |
| 40: 3 | 50 |
| 41: 25 | 44 |
| 40: 5 | 44 |
| 52: 6 | 53 |

| | |
|-----------------|---------|
| 54.1 | S0 |
| 54 : 15 | 44 |
| 55 : 11 | 253 |
| 58 : 113v..... | 12 |
| JEREMIA | |
| 8 : 10 | 50 |
| 8: 18..... | «4 |
| 81 : 15 | 50 |
| 40 : 1 | 50 |
| DANIËL | |
| 7 | 72 |
| HOSEA | |
| 1: 2 | 51 |
| 11: 1 | 50 |
| 12:5 | 12 |
| JONA | |
| 1 : 3 | 241 |
| HABAKUK | |
| 2 : 4 | 56 |
| ZACHARIA | |
| 9:9v..... | 72 |
| 18: 7 | 50 |
| MATTHEUS | |
| 1 : 1-17 | 252 |
| 1:22v..... | 71 |
| 1:2 3 | 218 |
| 2 : 6 | 210 |
| 2: 15 | 7S |
| 3:3 | 218 |
| 3 :15 | 169 |
| 3: 16..... | 16 |
| 4: 4 | 71 |
| 5 : 17-48 | 253 |
| 5 : 18..... | 173,210 |
| 5 : 29 | 17 |
| 6:33 | 108 |
| 8: 12 | 17 |
| 9:36 | 218 |
| 10 : 23 | 197 |
| 10:28..... | 17 |
| 11:19 | 18 |
| 12 : 18 | 219 |
| 12.30 | 218 |
| 12: 41 | 15 |
| 12.8 | 18 |

| | |
|-----------------|---------|
| 12 : 32 | 18 |
| 12:40..... | 18, 218 |
| 12:41v..... | 15 |
| 13:11 | 20i |
| 13: 14v..... | 218 |
| B: 87 | 18 |
| B: 389v..... | 109 |
| B: 41 | 18 |
| B: 42 | Í/ |
| 13:49 | 108 |
| 13.50 | 17 |
| 16:27v..... | 18 |
| 19:28 | 18 |
| 22: 33-46 | 252 |
| 22 . 13 | 17 |
| 22: 41-45 | 73 |
| 23 : 33 | 17 |
| 24 8 | 109 |
| 24 : 8 | 10 |
| 24 : 85 | 210 |
| 24 : 30 | 197 |
| 24 : 51 | 17 |

MATTHEUS

| | |
|---------------|---------|
| 25 : 80..... | 17 |
| 26 28 | 186 |
| 26 : 31..... | 218 |
| 28 : 19 | 71 |
| 28 : 20..... | 169-214 |

MARCUS

| | |
|------------------|-----|
| 1 : 15 | 169 |
| 4: 10-12 | 18 |
| 7:1-22 | 15 |
| 7:1 | 13 |
| 7: 1 | 197 |
| 11 : 28-33 | 13 |
| B | 10 |
| 13:1 0 | 211 |
| 13.30 | 197 |
| 14:24 | 186 |
| 15:38 | 252 |
| 16:9 | 255 |
| 16-21..... | 71 |

LUCAS

| | |
|------------|----|
| 1:19 | 18 |
|------------|----|

| | |
|-----------------|-----|
| 1:20 | 169 |
| 1:26 | 18 |
| 4 : 25-27 | 218 |
| 13:28 | 17 |
| 10: 23v..... | 17 |
| 19:42v..... | 218 |
| 20:50 | 100 |
| 22:16 | 169 |
| 22 : 20 | 180 |
| 23: 43 | 17 |
| 24 : 26v..... | 200 |
| 24: 47 | 71 |

JOHANNES

| | |
|------------------|-------------|
| 1:1 4 | 137 |
| 1:1 6 | 178,202 |
| 1: 17 | 192 |
| 1:52 | 16 |
| 2 : 17 | 252 |
| 8: 8 | 184 |
| 3 : 114v..... | 13, 15, 218 |
| 4 : 34 | 169 |
| 5:17 | 183 |
| 5 : 35 | 169 |
| 5 : 39 | 188 |
| 6 : 26v | 13 |
| 8: 58 | 242 |
| 15 : 11 | 108 |
| 15 : 27 | 71 |
| 16 : 12-15 | 212 |
| 17.4 | 169 |
| 17:13 | 168 |
| 17 : 28..... | 168 |
| 18: 9 | 71 |
| 20: 19..... | 255 |
| 28: 26 | 255 |
| 20: 81 | 71 |

HANDELINGEN

| | |
|--------------|---------|
| 1:16 | 170 |
| 2 : 25 | 14 |
| 3:22 | 15, 218 |
| 0: 4 | 71 |
| 7 | 252 |
| 7: 23..... | 109 |
| 7 : 50 | 10 |
| 9:23 | 169 |

| | |
|-----------------|---------|
| 10:11 | 10 |
| 1 0:3 7 | 71 |
| 13 : 16-41..... | 14, 252 |
| 13 : 82 | 108 |
| 15 | 855 |
| 15 : 28v..... | 253 |
| 20: 7 | 255 |
| 20: 35 | 71 |
| 21: 20..... | 252 |
| 24 : 27 | 108 |
| 28: 28 | 222 |

ROMEINEN

| | |
|-----------------|---------|
| 1:17 | 218,288 |
| 3:21 | 2398 |
| 8: 23 | 15 |
| 8: 28 | 258 |
| 4 : 3 | 14 |
| 5 : 12-21 | 15 |
| 6: 10 | 248 |
| 7 : 7 | 288,258 |
| 8: 4 | 108,171 |
| 8: 22 | 10 |
| 8:28v..... | 15 |
| 10: 15 | 71 |

ROMEINEN

| | |
|---------------|---------------|
| 11 : 12 | 169, 207 |
| 11 : 25 | 165, 169, 207 |
| 11:26 | 205 |
| 11:36 | 194 |
| 15:19 | 207 |
| 15 : 24 | 241 |
| 15:28 | 241 |

1 CORINTHIERS

| | |
|-----------------|------------------|
| 5 : 7v..... | 218, 223 |
| 7:25 | 224 |
| 8 : 5v..... | 166 |
| 10 : 1-11 | 13, 15 |
| 10:4 | 14, 230 |
| 11 : 2-16. . | 135, 141, 145 v. |
| 11:23 | 71 |
| 11:25 | 186 |
| 12:47 | 185 |
| 14 : 21v..... | 218 |
| 14:37 | 224 |
| 15:3 | 71 |

| | |
|------------------|----------|
| 15:45 | 15 |
| 15 : 20-22 | 17, 194 |
| 15 : 28 | 170, 173 |
| 15:52 | 197 |
| 16:2 | 255 |

2 CORINTHIERS

| | |
|----------------|----------|
| 3 | 192 |
| 3 : 6 | 186 |
| 3 : 7-11 | 15 |
| 3:14 | 186 |
| 4 : 6 | 15 |
| 5:17 | 15 |
| 5:19 | 79 |
| 6:15 | 18 |
| 10:6 | 169, 207 |
| 12:4 | 17 |

GALATEN

| | |
|-----------------|---------------|
| 1 : 4 | 17 |
| 3:24 | 239 |
| 4 : 4 | 169, 202, 242 |
| 4 : 21-31 | 13v, 15 |
| 4 : 24-26 | 186 |
| 5 | 15 |

EPHEZIËRS

| | |
|-----------------|----------|
| 1 : 4 | 239 |
| 1:10 | 169, 202 |
| 1:21 | 17 |
| 1:23 | 169 |
| 2 : 2 | 18 |
| 2 : 11-22 | 165 |
| 3:19 | 169, 170 |
| 4:10 | 194 |
| 4:13 | 170, 202 |
| 6 : 59 | 135 |

PHILIPPENZEN

| | |
|---------------|----------|
| 1:11 | 169 |
| 2 : 10v | 180, 204 |
| 2:11 | 214 |

COLOSSENZEN

| | |
|--------------|----------|
| 1 : 16v..... | 17, 164 |
| 1:19 | 170, 202 |
| 1.20 | 194 |

| | |
|-------------|----------|
| 1:25 | 207 |
| 2 : 9v..... | 170, 202 |
| 3:14 | 169 |
| 4:17 | 207 |

1 THESSALONICENZEN

| | |
|-------------|----------|
| 1 : 5 | 171, 207 |
| 4:17 | 197 |
| 5 : 3 | 16 |

2 THESSALONICENZEN

| | |
|------------|-----|
| 1:11 | 207 |
|------------|-----|

1 TIMOTHEUS

| | |
|-------------|----|
| 6 : 3 | 71 |
|-------------|----|

2 TIMOTHEUS

| | |
|-------------|----------|
| 4 : 5 | 207 |
| 4:17 | 171, 207 |

HEBREEËN

| | |
|------------------|----------|
| 2 : 79 | 44 |
| 2 . 9 | 200 |
| 2:10 | 194 |
| 3 : 16 | 15 |
| 3 : 7—4:11 | 218 |
| 4:14—5:10 | 169 |
| 5 | 15 |
| 6 : 5 | 17 |
| 6:11 | 207 |
| 7 | 15 |
| 7 : 18v..... | 239 |
| 7:22 | 186 |
| 7:27 | 243 |
| 8 | 192 |
| 9:12 | 243 |
| 9:15 | 186, 239 |
| 9:18 | 188 |
| 9:22 | 252 |
| 9:26 | 243 |
| 9:28 | 243 |
| 10 : 14 | 239 |
| 10:9 | 239 |
| 11 | 252 |
| 11:21 | 43 |
| 13 : 5 | 218 |

13:8 242

JACOBUS

1 : 4 169
 1:14 169
 1:25 71, 169
 2 : 8 169
 2:22 169
 2:23 14
 3 : 2 169

1 PETRUS

1 : 9 169
 1:11 200
 1:25 71
 3 : 18..... vv18, 243
 3:21 15
 4 : 7 170

2 Petrus

1:20 71

1 JOHANNES

2 : 5 169
 4:12 169
 4:17 169

JUDAS

vs. 3 71
 vs. 9 18

OPENBARING VAN JOHANNES

1 : 3v 71
 1:10 255
 2 : 7 17, 213
 2:20 218
 3 : 2 207, 218
 3 : 7 218
 4 : 1 17
 6:12 16
 10:7 169
 11:7 169
 12:7 18
 15:1 169
 15:8 169
 17:68 17
 20:3 169
 20:79 17

| | |
|---------------|----|
| 20:13 | 17 |
| 22 : 1 v..... | 17 |

REGISTER VAN PERSONEN

- Agobardus van Lyon, 87.
 Althans, P., 110.
 Amalrik van Bena, 140.
 Ambrosius, 130.
 Aristoteles, 242.
 Augustinus, 86, 88, 130, 140, 189, 216, 227.
- Barclay, R., 141.
 Barth, K., 81, 102, 109, 110 v., 161 v., 194, 199, 213, 235 v.
 Barth, M., 199.
 Barth, P., 158.
 Baumgarten, S. J., 104, 117.
 Bavinck, H., 107 v., 115, 184, 217.
 Baxter, R., 133 v.
 Beek, J. T., 105, 134.
 Bellarminus, R., 138 v., 148, 152.
 Benedictus XV, 150.
 Bengel, J. A., 133, 230.
 Bernard van Clairvaux, 140.
 Böhme, J., 141.
 Brouwer, A. M., 98.
 Brunner, E., 162.
 Buddeus, J. F., 104.
 Bullinger, H., 156 v., 191 v.
 Bultmann, R., 109 v., 119-122, 180.
- Calixtus, G., 231.
 Calvijn, 87, 92 v., 103, 115, 123, 132, 151, 153, 156 vv., 175, 178, 189 191 v., 209, 216, 224, 228, 234, 237, 239 v., 245.
 Chantepie de la Saussaye, D., 97.
 Chantepie de la Saussaye, P. D., 98.
 Clemens Alexandrinus, 226.
 Clericus, J., 94.
 Coccejus, J., 132 v.
 Constantijn de Groote, 211.
 Costa, I. da, 88.
 Cramer, J., 117.
 Cromwell, 211.

Cullmann, O., 202.

Daubanton, F. E., 98.

Denk, J., 140.

Descartes, R., 159.

Dilthey, W., 118 v., 120.

Dodd, C. H., 199, 203 v., 254.

Dods, M., 99.

Doedes, J. I., 96.

Eckehart, 140.

Episcopus, S., 94, 104, 229.

Ernesti, J. A., 159.

Fichte, J. G., 190.

Flacius, M., 229.

Florovsky, G., 101.

Frank, S., 116, 141.

Frank, F. H. R., 96.

Fredegisius van Tours, 87.

Gaussen, L., 88.

Geelkerken, J. G., 108.

Gerhard, J., 116.

Gerretsen, J. H., 98.

Gibson, J. M., 99.

Gogarten, F., 109 v.

Grotius, H., 94, 229.

Gunning, J. H., 97.

Haitjema, Th. L., 109, 116, 123, 158, 185.

Harnack, A., 191 v.

Heering, G. J., 144 v.

Hegel, G. W. F., 160, 190.

Hengstenberg, E. W., 105.

Herder, J. G., 160.

Hieronymus, 130, 227, 229.

Hillel, 13.

Hodge, C., 106.

Hofmann, J. C. K., 96, 134, 230.

Hollaz, D., 156.

Homerus, 9.

Hugo van St. Victor, 140.

Hutter, L., 87.

Ihmels, L., 96.

- Jaspers, K., 121.
 Joachim van Floris, 140.
 Johannes Cassianus, 227 v.
 Johannes van Wesel, 130.
 Justinus, 86, 125.
- Köhler, M., 101 v., 110, 217.
 Kant, I., 159 v., 190.
 Karel de Grote, 211.
 Karlstadt, A. B., 234.
 Kierkegaard, S., 113, 208.
 Kohlbrügge, H. F., 142.
 Koopmans, J., 158, 232, 248.
 Kuyper, A., 88, 107 v., 109.
- Ladd, G. T., 98 v.
 Leibniz, G. W., 116, 159.
 Leo XIII, 149.
 Lessing, G. E., 95, 117.
 Limborgh, Ph. á, 103, 229.
 Luther, 79, 92 v., 115, 131 v., 144, 150, 153, 156 v., 175 v., 178, 185, 189, 192 v.,
 209, 215, 216, 227, 228 vv., 233 v., 239, 245.
- Marcion, 188.
 Melanchthon, 150 v., 176.
 Menken, C., 105, 134.
 Miskotte, K. H., 142 v., 146, 155, 171, 194, 250.
 Münzer, Th., 140.
- Nietzsche, F., 113.
 Niftrik, G. C. van, 232.
 Noordmans, O., 109.
 Novalis, 160.
 Oecolampadius, J., 132.
 Oosterzee, J. J. van, 96.
 Optatus van Mileve, 140.
 Origenes, 87, 216.
- Quenstedt, J. A., 87.
- Ridderbos, H., 209.
 Ruler, A. A. van, 142.
 Ruusbroec, J. van, 140.
- Schelling, F. W. J., 134, 160.
 Schleiermacher, F., 95, 105, 117, 121, 141 v., 143, 160, 190.

Scholten, J. H., 96.
 Schrenk, G., 132 v., 191.
 Schweitzer, A., 198.
 Schwenkfeld, K., 141.
 Semler, J. S., 94, 160, 177.
 Sikkel, J. C., 232.
 Socinus, F., 93, 103.
 Spinoza, B. de, 159.
 Strauss, D. F., 105.

Tauler, J., 140.
 Tertullianus, 139.
 Theodorus van Mopsuestia, 227.
 Töllner, J. G., 159.

Valeton, J. J. P., 97

v. Veldhuizen, A. van, 232.

Vischer, W., 154.
 Voetius, G., 87, 229.

Weigel, V., 141.
 Wette, W. M. L. de, 177.
 Wettstein, J. J., 229.
 Wiclif, J., 129 v.
 Wigand, J., 176.
 Wingren, G., 142,
 Wolf, E., 158.
 Wolff, Chr., 104, 116 v.

Zanchius, H., 151.

Zwingli, 31, 151, 191.

REGISTER VAN ONDERWERPEN

Aartsvaders, 20, 22, 28, 3034.
 Accommodatietheorie, 230.
 Albigenzen, 140.
 Anabaptisme, zie: Wederdopers.
 Analogia fidei, 152.
 Antinomisme, 234, 253.
 Antisemitisme, 191.
 Apocalyptiek, 11 v., 1619, 48, 62 v., 6467, 75, 198, 203.
 Apostelschap, 56 v., 73 v.
 Apostoliciteit der Schrift, 13 v., 58, 71, 74, 167.

- Arminianisme, 94, 103, 229.
 Aufklärungstheologie, 159, 230.
 Autografa, 88.
 Autopistie der Schrift, 115 v., 129137.
- Ballingschap, 26, 29, 32 v., 35 v., 42, 50.
 Barmen (Thesen van —), 161 v., 236.
 Begharden, 140.
 Belofte
 — en gebod, 240.
 — en vervulling, 189, 193.
 — Belijdenisgeschriften, 68, 116, 157, 229, 240.
 Beroep op de Schrift, 232, 248257.
 Biblicisme, 8490, 97, 105, 133 v., 243, 252.
 Bogomilen, 188.
 Bijbelonderzoek (historisch-kritisch), 9, 50, 101, 105 vv., 153, 174, 177, 189 v., 193, 207, 231, 232, 244 v., 248, 253.
- Canon
 ontstaan van de —, 9 v., 73.
 structuur van de —, 21 v., 45 v., 50, 58, 72 v., 99, 123-129, 132, 136, 146 v., 188.
 open of gesloten —, 167.
 Ceremoniën (oudtestamentische), 247.
 Chokma, 62, 146.
 Chronologie in de Bijbel, 103105, 111 v.
 Citaten in de Schrift, 50, 53 v., 55 v.
 ContraReformatie, 138.
 Cultus en cultusvormen, 66 v., 71, 75, 125 v., 212 v., 239, 247, 252 v.
 Cultuur en verkondiging, 211.
- Dag van JHWH, 26 v., 30, 203 v.
- Deïsme, 94, 190.
 Differentiatie in het schriftgebruik, 51, 53, 55 v., 59, 61, 67, 74 v., 216-257.
 Docetisme, 213, 243, 246.
 Dogma en Schrift, 77, 83, 116, 128, 157 v.
 Donatisme, 140.
 Dualisme, 84, 90100, 130, 143145, 236.
 Duidelijkheid der Schrift, 147-156.
 Duisterheden in de Schrift, 148 v., 151 v.
 Dynamiek van het schriftgetuigenis, 3639, 154, 205.
- Eenheid der Schrift, 69 v., 136, 147, 173186, 225233.
 Eigenschappen der Schrift, 123, 127 v., 129167.
 Enkratiëten, 139.
 Erlanger school, 95 v., 105.
 Ervaring en Schrift, 160.

Eschatologie in de Schrift, 16, 22, 26, 30 v., 3640, 45, 47, 58, 65 v., 70, 133, 172 v., 196-206, 214.

Ethiek, 12, 28 v., 51, 55 v., 59, 75, 95, 134, 247.

Ethische theologie, 97 v.

Exegese

algemeen, 155, 207, 226232.

allegorische —, 12 v., 15, 153, 226v., 232 v.

casuïstische —, 14, 48.

christologische —, 1318, 47 v., 53-55, 59 v., 62, 65, 70, 76, 131, 134 v., 142, 153 v., 170 v., 175,226.

Messiaanse —, 13, 16, 27, 2932, 40, 4244, 46 v., 49, 56 v., 70, 76, 218.

symbolische —, 13, 48.

typologische —, 13, 15 v., 153, 226 v.

verbale —, 12 v., 228 v., 245.

Existentie en verkondiging, 112122.

Formgeschiede van de Schrift, 79 v.

Formulecitaten, 50, 54.

Fratricelli, 140.

Gebod in de Schrift, 28 v., 51, 55 v., 59, 61, 64, 75, 211, 218 v., 223 v., 237-239, 246 v., 248-257.

Geestdrijvers, zie: Spiritualisme.

Geleidelijkheid der openbaring, 179, 181.

Geloof en Schrift, 8084, 102, 111, 112122, 244.

Gelijktijdigheid in de verkondiging, 208, 212.

Gemeente

— en enkeling, 147.

— en schriftgeloof, 95, 98, 106, 114, 118, 253.

Geschiedenis en schriftgeloof en eschatologie, 205. en gebod, 237 v.

— en heil, 1416, 18 v., 22, 38 v., 48 v., 50-68, 72, 74 v., 77-84, 100-112, 113 v., 143, 145 v., 160-162, 164 v., 218, 221 v., 237-239, 245 v.

— en openbaring, 160 v.

— en verkondiging, 211. Geschriften (Chetubim), 21 v., 72, 124, 126.

Geslachtsregisters, 146, 218.

Getuigenis van de Heilige Geest, 93, 95, 115 v., 118, 123, 129, 132, 137, 144, 151, 244.

Geweten en Schrift, 145.

Gezag van de Schrift (drieërlei), 219224.

Godsdienstgeschiedenis en schriftge loof, 154.

Godskennis (natuurlijke), 157 v.

Haggada, 1214, 41.

Halacha, 12 v., 41.

Harmonistiek, 79, 86 v., 88 v. Hebraïsten, 87.

Heiliging, 235, 239.

Heilsbedoeling der Schrift, 68, 70, 74 v., 136, 138 v., 151, 154, 156 v., 162 v., 218, 220-224, 230 v., 244.

Heilsfeiten, 2022, 3539, 50, 53-56, 60, 70, 72, 79, 83, 100, 103, 106, 114, 122, 127, 136, 231, 237.

Heilsgeschiedenis, 14, 20, 36-39, 133 v., 136, 214, 243.

Heilsorde, 133-135.

Heilsverwachting, zie: Eschatologie.

Heilswaarheid, 82, 89, 113 v., 145, 231.

Historisme, 84, 100-112, 133, 177.

Hollandse radicale school, 105.

Inspiratie der Schrift

algemeen, 93 v., 96, 107, 124 v., 143, 181-186, 179, 255.

materiële —, 182.

mechanisme —, 85 v., 89, 182, 253.

personale —, 182.

verbale —, 84 v.

— en vervulling, 184 v.

Interscripturale relatie, 11, 20, 35 v., 39-41, 46, 48, 50, 69 v., 233.

Intocht in Kanaän, 20, 22, 26, 28 v., 30 v., 32-34, 66.

Israël en de Kerk, 11, 42, 57.

Jeruzalem als stad Gods, 21, 33 v., 227 v. verwoesting van —, 26, 35.

Katharen, 140.

Kerk, zie: Gemeente.

Kerk en schriftgezag, 9, 48, 67-76, 115, 128.

Kerkgeschiedenis, 133, 147.

Kinderdoop, 257.

Knecht Gods, 29, 49, 56, 62, 72.

Koningschap van David, 21-24, 27-35, 50.

Kosmos en Schrift, 163 v., 242.

Leer en Schrift, 94, 143, 207, 248.

Legalisme, 234 v.

Legende, 99.

Letter en geest, 192 v., 212, 234, zie ook: Exegese (verbale).

Libertinisme, 253.

Literatuurvormen in de Schrift, 79 v., 154, 178, 207.

Marcionisme, 191. Meletianen, 139.

Menselijke factor in de Schrift, 185, 213.

Midrasj, 12, 14,

Misjna, 12.

Montanisme, 116, 139.

Mythe, 66, 98 v.

Naam Gods, 21, 143, 146.
 Natuur en Schrift, 162, 166, 236.
 Novatianen, 139.

Offerwetten, 196, 239.
 Onfeilbaarheid der Schrift, 68, 98, 129-167, 174, 255.
 Ontmythologisering, 108-110, 119-122.
 Openbaring en Schrift, 39, 73 v., 78, 81, 95-98, 107 v., 111, 136 v., 146 v., 254.
 Organisme (Schrift als —), 131-134.
 Oude Testament, 56, 133, 141-143, 180, 186-196.

Particularisme en schriftgezag, 196.

Paulicianen, 188.
 Piëtisme, 177.
 Pleróma, 201-203, 210 v.
 Pneumatologie, 57, 81, 83, 115, 123, 171 v.
 Petrus d'Ailli, 188.
 Philo van Alexandrië, 226.
 Pius IX, 149.
 Pius XII, 150.
 Pol, W. H. van de, 149.
 Polanus, A., 157.
 Pupper van Goch, J., 130, 266
 Profeten (Nebiim), 21 v., 72, 124, 126.
 Profetisme, 12, 19, 25 v., 36-39, 48, 51, 56 v., 64-66, 73 v., 79, 124, 195.
 Puristen, 87.

Quakers, 141.

Rabbinisme, 1119, 40 v., 48, 75, 124, 226.
 Rationalisme, 93, 104, 116 v., 159, 166, 177, 213.
 Rechtvaardiging, 58, 235, 239 v.
 Remonstrantisme, 144 v.
 Rituele voorschriften, 146 v., 195.
 Rooms-katholieke schriftbeschouwing, 87, 137-139, 147-150, 156 v., 173 v., 188, 199, 230.
 Rijk Gods, 14, 132 v., 134, 199.

Sacramenten en Schrift, 213.
 Sagen, 97.
 Schepping als heilsfeit, 20 v., 28, 31-33, 35, 60, 106, 136, 164.
 Scholastiek, 176.
 Schriftbewijs, 232, 248-257.
 Schriftgebruik (wetenschappelijk en kerkelijk), 253-255.
 Septuagint, 22, 24, 40-47, 60, 70.
 Sion als berg Gods, 21 v., 24 v., 27, 29 v., 31, 33-35, 50.

- Socianen, 93 v., 103.
 Spiritualisme, 116, 139-141, 143 v., 156 v., 234, 252.
 Structuur van de Schrift, 11, 72 v., 79 v., 100, 123-167, 244.
 Summarium, 33, 34.
 Supranaturalisme, 95.
- Targum, 33, 42 v.
 Techniek in de schriftverklaring, 11, 19 v., 41, 48.
 Tegenstrijdigheden in de Bijbel, 86, 90, 93.
 Tenach, 9, 19, 21, 40.
 Theofanieën, 20 v., 73, 136, 183.
 Theopneustie, 88, 104, 123-125, 183-185.
 Thora, 12 v., 2123, 26 v., 30, 33, 36, 39, 42, 45 v., 47, 50, 53, 55, 58, 63, 65, 70, 72 v., 77, 124 vv., 135 vv., 146, 193.
 Toekomstverwachting, zie: Eschatologie.
 Traditie, 33, 40, 51 v., 57 v., 66, 71 v., 74, 77 v., 138, 158 v., 166, 208 v., 212 v.
 Tübinger school, 105.
 Tijd en tijdsberekening, 12, 242 v., 245-248.
 Tijdgebondenheid in de Schrift, 11, 19, 241-248.
 voortgaande —, 52 v., 70, 78 v., 171, 185, 202.
 vrijheid in de —, 41, 47, 49 v., 52, 54, 57, 60, 63, 65, 70, 71 v.
- Uittocht uit Egypte, 20, 2326, 2834, 50, 60.
- Vermittlungstheologie, 105.
 Vervulling en Schrift, 36-38, 40, 47, 50 v., 52 v., 55-58, 60 v., 64, 66 v., 70, 73 v., 126, 135, 168-215.
 — en inspiratie, 184 v.
 Verzoening, 202 v.
 Volk en enkeling, 146.
 Voorschriften, zie: Gebod.
 Vorm en inhoud in de Schrift, 11, 77, 91, 96, 98-100.
 Vorverstandnis, 120.
 Verbond en Schrift, 28 v., 33, 35, 132 v., 136, 155, 186 v., 191 v., 234, 239v., 242, 257.
 Verkiezing, 20, 136.
 Verkondiging algemeen, 192, 209, 211, 226.
 - ambtelijke en apostolaire —, 209.
 - inhoud der — 51, 54 v., 78, 81, 119, 123.
 - situatie der —, 25 v., 29, 31, 36, 38 v., 40, 52, 54, 59, 65, 70, 75, 84, 119-122, 206, 251.
- Wederdopers, 116, 137, 139-141, 191.
 Wereldbeeld en Bijbel, 121, 241-245.
 Wereldgodsdiensten en Bijbel, 165 v.
 Werkwoord in de Schrift, 92, 110.
 Wet en Evangelie, 191 v., 233-244. usus elenchthicus, 239. usus tertius, 240.
 Wetgeving bij Sinäi, 20, 23 v., 26, 29 v., 32 v., 35, 66.
 Woord en Schrift, 77-79, 179, 207 v., 210-213.

Zondag en sabbat, 255 v.
Zoon des Mensen, 198 v. 270

REGISTER VAN LITERATUUR

- Agobardus van Lyon, *Ad Fredegisum*, in: Migne PL 104.
- Althaus, P., *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus*, Gütersloh 1958.
- Augustinus, *Epistola Evidio*, in: Migne PL 33.
- *De Doctrina christiana*, ed. Vogels, Bonn 1930.
- Die Autorität der Bibel heute*, Zürich-Frankfurt 1951.
- Barelaj, R., *Theologiae vere christianae Apologia*, Amsterdam 1676.
- Barth, K., *Die kirchliche Dogmatik I/1 t/m IV/3*, München-Zürich 1932/1959.
- *Nein!*, München 1934.
- *Die Schrift und die Kirche*, Zürich 1947.
- *La Proclamation de l'Évangile*, Neuchâtel 1961.
- Barth, M., *Der Augenzeuge*, Zürich 1946.
- Barth, P., *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin*, München 1935.
- Baumgarten, S. J., *Evangelische Glaubenslehre*, 3 Bde, Halle 1759/1760.
- Bavinck, H., *Gereformeerde Dogmatiek*, 4 dln., Kampen 1918⁴.
- Baxter, R., *Methodus Theologiae christianae*, London 1681.
- Beek, J. T., *Einleitung in das System der christlichen Lehre*, Stuttgart 1838.
- Bekennnisschriften und Kirchenordnungen*, ed. W. Niesel, München 1938.
- Bellarminus, R., *De Verbo Dei scripto et non scripto*, Ingolstadii 1586.
- Bengel, J. A., *Ordo Temporum*, Tübingen 1741.
- *Gnomon*, 2 vol., Tübingen, London 1850³.
- Berkhof, H., *Hoe leest het Nieuwe Testament het Oude*, in: 'Homiletica en Biblica' XXII en XXIII (1963 en 1964).
- Berkouwer, G. C., *Het Probleem der Schriftkritiek*, Kampen z.j.
- Bizer, E., *Fides ex Auditu*, Neukirchen 1961.
- Brouwer, A. M., *Wereldeinde en Wereldgericht*, Utrecht 1928.
- Brunner, E., *Natur und Gnade*, Tübingen 1934.
- Buddeus, J. F., *Institutiones Theologiae dogmaticae*, Frankfurt 1741. Bullinger, H., *De Scripturae Sanctae Autoritate*, Tiguri 1538.
- Bultmann, R., *Glauben und Verstehen*, 2 Bde, Tübingen 1933 en 1952.
- *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Problem*, in: 'Pro Regno pro Sanctuario', Nijkerk 1950.
- Bijlsma, R., *Schrift en Kerk in de Heilsbemiddeling*, in: 'Schrift en Kerk', Nijkerk 1953.
- *De Bijbel in de Kerk*, 's Gravenhage 1961.
- *De Septuagint en de Hermeneutiek van de Bijbel*, in: 'Woord en Wereld', Amsterdam 1961.
- Calvin, *Institutio Religionis christianae*, ed. Schipper, Amsterdam 1667. 271
- *De Utilitate et recta Ratione Lectionis sacrae Scripturae*, in: 'Calvini Epistolae atque Responsa', ed. Schipper, Amsterdam 1667.
- Chantepie de la Saussaye, D., *Het Wezen der Theologie*, Rotterdam 1867.
- Chantepie de la Saussaye, P. D., *Het christelijk Leven*, Haarlem 1922.
- Clericus, J., *Sentiments de quelques Théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament composée par Rich. Simon*, Amsterdam 1685.

- Coccejus, J., *Animadversiones in Berlarmini Controversias*, in: 'Opera Omnia' IX, Amsterdam 1706³.
- Costa, I da, *Over de Goddelijke Ingeving der Heilige Schriften*, Rotterdam 1884.
- Cramer, J., *De Geschiedenis van het Leerstuk der Inspiratie*, in: 'Nieuwe Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte' V, Utrecht 1890.
- Cullmann, O., *Christus und die Zeit*, Zürich 1946.
— *Tradition*, Zürich 1954.
- Dankbaar, W. F., *Schriftgezag en Kerkgezag bij Augustinus*, in: 'Nederlands Theologisch Tijdschrift' 11 (1956/1957).
- Darby, J. N., *De Ingeving der Heilige Schrift*, Rotterdam 1872.
- Daubanton, F. E., *De Theopneustie der Heilige Schrift*, Utrecht 1882. Daube, D., *The New Testament and rabbinic Judaism*, London 1956. Dibelius, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1933². Diem, H., *Grundfragen der biblischen Hermeneutik*, München 1950.
— *Theologie*, 3 Bde, München 1951/1963.
— *Was heisst schriftgemiiss?* Neukirchen 1958.
- Dilthey, W., *Die Entstehung der Hermeneutik*, in: 'Gesammelte Schriften' V, Leipzig-Berlin 1924.
- Dodd, C. H., *The Authority of the Bible*, London 1928.
— *According to the Scriptures*, London 1953².
- Dods, M., *The Bible, its Origin and Nature*, Edinburgh 1905.
- Doedes, J. I., *De Autoriteit van Gods Woord aangerand*, Rotterdam 1886.
- Drusius, J., *Parallela sacra*, Franeker 1594, in: 'Critici Sacri' VIII/2, Amsterdam 1698.
- Ecclesia Docens*, reeks pauselijke documenten, Hilversum 1938-heden. *Enchiridion Biblicum*, Neapoli-Romae 1956³.
- Episcopius, S., *Disputationes Theologicae*, in 'Opera Theologica' II, Amsterdam 1665.
- Ernesti, J. A., *De Theologiae historicae et dogmaticae coniugendae Necessitate et Modo universo*, in: *Opuscula Theologica*, Leipzig 1773.
- Fichte, J. G., *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in: 'Sämmtliche Werke' V, Berlin 1845.
- Flacius, M., *Clavis Scripturae sacrae* (1567), Frankfurt 1719.
- Frank, F. H. R., *System der christlichen Wahrheit*, 2 Bde, Erlangen, Leipzig 1893-1894.
- Frår, K., *Biblische Hermeneutik*, München 1961.
- Fuchs, E., *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, Tübingen 1959.
- Gaussen, L., *Théopneustie*, Paris-Londres 1842².
- Geelkerken, J. G., *Vragen mij voorgelegd*, Amsterdam 1925.
- Gerhard, J., *Loci theologici* I, Genève 1639⁴.
- Gerretsen, J. H., *De 'Schrifteritiek' in hare Beteekenis voor den tegenwoordigen Tijd*, Nijmegen 1907².
- Gibson, J. M., *The Inspiration and Authority of Holy Scripture*, London 1908.
- Gogarten, F., *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart 1954².
- Grosheide, F. W., *Het Schriftbewijs*, Kampen 1937.

- Grotius, H., *Votum pro Pace ecclesiastica*, in: 'Opera Theologica' IV, Basel 1732.
- Grundmann, H., *Studien fiber Joachim von Floris*, Leipzig 1927.
- Gunkel, H., *Die Israelitische Literatur*, in: 'Kultur und Gegenwart' I/7, Berlin-Leipzig 1906 (1925²).
- Gunning, J. H., *De Heilige Schrift Gods Woord*, Amsterdam 1873.
- *Omdat en zooals het in den Bijbel staat*, Amsterdam 1883.
- Haitjema, Th. L., *De Asser Synode en het Schriftgezag*, in: 'Onder eigen Vaandel' I (1926).
- *Het Woord Gods in de moderne Cultuur*, Groningen 1931.
- *De Autopistie der Heilige Schrift en het Getuigenis des Heiligen Geestes*, in: 'Onder eigen Vaandel' 14 (1939).
- Harder, G., *Die Septugintazitate des Hebräerbriefes*, in: 'Theologia Viatorum', München, 1939.
- Harnack, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde, Tübingen 1909/1910⁴.
- Heering, G. J., *Geloof en Openbaring*, Arnhem 1950³.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen fiber die Philosophie der Religion*, in: 'Hegel's Werke' XI en XII, Berlin 1940².
- Hengstenberg, E. W., *Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament*, 3 Bde, Berlin 1831-1839.
- Herder, J. G., *Altteste Urkunde des Menschengeschlechtes* (1774), in: 'Sämtliche Werke' IIIIV, Stuttgart 1852.
- Hermann, R., *Gotteswort und Menschenwort in der Bibel*, Berlin 1956.
- *Von der Klarheit der Heiligen Schrift*, Berlin 1958.
- Hieronymus, *Epistula ad Algasiam*, in: Migne PL 22.
- Hodge, C., *Systematic Theology I*, London/Edinburgh 1883.
- Hofmann, J. C. K., *Der Schriftbeweis*, 3 Bde, Nirdlingen 1852/1855.
- Hollaz, D., *Examen theologicum acroamaticum* (1707), ed. Teller, Leipzig 1750. Hutter, L., *Loci communes theologici*, Wittenberg 1619.
- Ihmels, L., *Die christliche Wahrheitsgewissheit*, Leipzig 1901. Irenaeus, *Adversus Haereses*, in: Migne PG 7.
- Jaspers, K., *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, in: 'Kerygma und Mythes' III, Hamburg 1954.
- Johannes Cassianus, *Conlationes*, ed. M. Petschenig, Vindobonae 1886.
- Junius, F., *Sacrorum Parallelorum Libritres*, Heidelberg 1588.
- Justinus, *Apologia*, in: Migne PG 6.
- Kähler, M., *Zur Bibelfrage* (1907), Gutersloh 1937.
- *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, Leipzig 1896².
- Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, ed. Vorländer, Leipzig 1937.
- Kierkegaard, S., *Eini bung im Christentum*, in: 'Gesammelte Werke' 26, Disseldorf, 1951.
- Kohlbrügge, H. F., *Wozu das Alte Testament?*, Elberfeld 1855⁴.

- Koole, J. L., *De Overname van het Oude Testament door de christelijke Kerk*, Hilversum 1938.
 — *Het Probleem van de Canonisatie van het Oude Testament*, Kampen 1955.
- Koopmans, J., *Onder het Woord*, Amsterdam 1949.
- Kraus, H.J., *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951.
- Kuitert, H. M., *De Mensvormigheid Gods*, Kampen 1962.
- Kuyper, A., *De Schrift, het Woord Gods*, Tiel 1870.
 — *De hedendaagsche Schriftkritiek*, Amsterdam 1881.
- Ladd, G. T., *The Doctrine of sacred Scripture*, Edinburgh 1883.
- Lessing, G. E., *Ober den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777), in: 'Lessings' Werke, ed. Gross, Bd. 16, Berlin o.J.
- Limborgh, Ph. á, *Theologia christiana*, Amsterdam 1730⁵.
- Luther, *Vorrede auf das Neue Testament* (1522), in: WA 43.
 — *Vorrede auf das Alte Testament* (1523), in: WA VIII.
 — *De Servo Arbitrio* (1525), in: WA 18.
 — *Sendbrief vom Dolmetschen der Heiligen Schrift* (1530), in: WA 30/2.
- Melanchthon, *De Ecclesia et de Autoritate Verbi*, in: CR 23.
- Menken, G., *Werke VI*, Bremen 1858.
- Miskotte, K. H., *Om het levende Woord*, 's Gravenhage 1948.
 — *Als de Goden zwijgen*, Amsterdam 1956.
 — *Schriftuurlijke Hermeneutiek*, in: 'In de Waagschaal' 13 (1957/1958).
- Nagel, E., *Zwingli's Stellung zur Heiligen Schrift*, Freiburg-Leipzig 1896.
- Nielsen, E., *Oral Tradition*, London 1954.
- Niftrik, G. C. van, *Kleine Dogmatiek*, Nijkerk 1953⁴.
- Noordmans, O., *Kerkelijke Richtingen*, in: 'Eltheto' 81 (1926).
- Oosterzee, J. J. van, *Theopneustie*, Utrecht 1882.
- Optatus van Mileve, *De Schismate Donatistarum*, in: Migne PL 11.
- Origenes, *Commentaria in Epistulam ad Romanos*, in: Migne PG 14.
- Ostergaard-Nielsen, H., *Scriptura sacra et viva Vox*, München 1957.
- Ott, H., *Verkindigung und Existenz*, Zürich 1956.
- Palache, J. L., *Inleiding in de Talmud*, Haarlem 1954.
- Pol, W. H. van de, *Het christelijk Dilemma*, Roermond 1948.
- Polanus, A., *Syntagma Theologiae christianae*, Frankfurt 1655.
- Quenstedt, J. A., *Theologica didacticopolemica*, Wittenberg 1696³.
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde, München 1957/1960.
- Rahner, K., *Ober die Schriftinspiration*, Freiburg 1958.
- Reid, J. K. S., *The Authority of Scripture*, London 1957.
- Rentdorff, R., *Hermeneutik des Alten Testaments als Frage nach der Geschichte*, in: 'Zeitschrift für Theologie und Kirche', 1960.
- Ridderbos, H., *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift van het Nieuwe Testament*, Kampen 1955.

- Ridderbos, N. H., *Schriftbeschouwing en Schriftgezag*, in: 'Vox Theologica' 24 (1953/1954).
- Rossouw, H. H., *Klaarheid en Interpretasie*, Amsterdam 1963.
- Rowley, H. H., *The Relevance of the Bible*, London 1941.
- *The Relevance of Apocalyptic*, London 1947².
- *The Unity of the Bible*, London 1953.
- Ruler, A. A. van, *De Vervulling van de Wet*, Nijkerk 1947.
- *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, München 1955.
- Russell, D. S., *Between the Testaments*, Nederlandse pocket: *Tussen Maleachi en Mattheus*, 's Gravenhage 1962.
- Schelling, F. W. J., *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), in: 'Auswahl aus Schellings Werke' III, Leipzig 1907.
- Schempp, P., *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift*, München 1929.
- Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube*, Berlin 1884⁶.
- *Das Leben Jesu*, in: 'Sämtliche Werke' I/6, Berlin 1864.
- Schlink, E., *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche*, München 1936.
- Scholten, J. H., *De Leer der Hervormde Kerk*, 2 dln., Leiden 1861⁴.
- Schrenk, G., *Gottesreich und Bund im filteren Protestantismus*, Gutersloh 1923.
- Schweitzer, A., *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tübingen 1913².
- Semler, J. S., *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, 4 Bde, Halle 1776².
- *Letztes Glaubensbekenntnis über christliche und naturliche Religion*, Königsberg 1792.
- Sevenster, J. N., *Rome en de vrije Bijbel*, Amsterdam 1956.
- Sikkel, J. C., *De Heilige Schrift en haar Verklaring*, Amsterdam 1906.
- Socinus, F., *De sacrae Scripturae Auctoritate Libellus*, Rakow 1611.
- Spinoza, B. de, *Tractatus theologicopoliticus*, Hamburg 1670.
- Steiger, L., *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem*, Gutersloh 1961,
- Stempvoort, P. A. van, *De Allegorie in Gal. 4: 21/31 als hermeneutisch Probleem*, Nijkerk 1953.
- Stewart, R. A., *The earlier rabbinic Tradition and its Importance for New Testament Background*, London 1949.
- Strauss, D. F., *Leben Jesu*, 2 Bde, Tübingen 1840⁴.
- Synodale Rapporten Zaak Geelkerken*, Kampen z.j.
- Synopsis purioris Theologiae* (1625), ed. Bavinck, Leiden 1881⁶.
- Tasker, R. V. G., *The Old Testament in the New Testament*, London 1946.
- Theodorus Antiochenus Mopsuestiae, 'Opera Omnia' I, ed. von Wegnam, Berlin 1834.
- Töllner, J. G., *Die göttliche Eingebung der Heiligen Schrift*, Miletau 1771.
- Tschackert, P., *Petrus von Ailli*, Gotha 1877.
- Valeton, J. J. P., *Christus en het Oude Testament*, Nijmegen 1895.
- Veldhuizen, A. van, *Praktische Bijbelverklaring*, Groningen 1919.
- Vischer, W., *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, 2 Bde, München-Zürich 1935² 1942.
- Voetius, G., *Quousque se extendat Auctoritas Scripturae*, in: 'Selectarum Disputationum theologiarum', Pars prima, Utrecht 1648.

- Warfield, B. B., *The Inspiration and Authority of the Bible*, heruitgave Philadelphia 1948.
- Weber, O., *Die Auslegung der Heiligen Schrift*, Neukirchen 1934.
- Wereld van de Bijbel, *De*, uitgave Katholiek Bijbels Werkgenootschap, Utrecht 1957.
- Wette, W. M. L. de, *Lehrbuch der christlichen Dogmatik I* (1813), Berlin 1831³.
- Wiclif, J., *De Veritate sacrae Scripturae*, ed. Buddensieg, 3 Bde, Leipzig 1904.
- Wigand, J., *Syntagma sive Corpus doctrine verf Dei*, Basel 1563.
- Westermann, C., c.s., *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, München 1960.
- Wingren, C., *Die Predigt*, Göttingen 1955.
- Wolf, E., *Martin Luther, das Evangelium und die Religion*, München 1934.
— *Barmen*, München 1957.
- Wolff, H. W., *Alttestamentliche Predigten mit hermeneutischen Erwägungen*, Neukirchen 1956.
— *Die Einheit des Bundes*, Neukirchen 1958.
- Woltjer, R. H., *Het Woord Gods en het Woord der Menschen*, Utrecht 1913.
- Zanchius, H., *De Scriptura sacra*, Heidelberg 1593.
- Zimmerli, W., *Das Alte Testament als Anrede*, München 1956.
- Zwingli, *De Claritate et Certitudine Verbi Dei*, in: 'Opera' III, ed. Schuler et Schulthess, Zürich 1832.